INHALTSVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Franz Josef Backhaus, D-48231 Warendorf – Sp. 024–026
Prof. Dr. Knut Backhaus, D-33098 Paderborn – Sp. 039–041, 120–121, 128–129, 199–202, 203–205, 314–316, 372–374, 375, 380–383
Prof. Dr. Remigius Bäumer (†), D-7815 Kirchzarten – Sp. 112–113, 368–370
Dr. Corona Bamberg, D-37683 Beverungen – Sp. 250–253
Dr. Klaus Baumann, D-79336 Herboldsheim-Bleichheim – Sp. 420–423
Prof. Dr. Theofried Baumeister, D-55099 Mainz – Sp. 024, 042–043, 043–044
DDr. Gerhard Beestermöller, D-22885 Barsbüttel – Sp. 367–368
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, D-93080 Pentling – Sp. 054–055, 055, 111–112, 228–229, 241–242, 370–371, 412, 488
Prof. Dr. Wolfgang F. Bender, D-48143 Münster – Sp. 329–330
Prof. Dr. Ulrich Berges, NL-6500 HD Nijmegen – Sp. 376–377
Prof. DDr. Eugen Biser, D-80796 München – Sp. 462–466
Dr. Dietrich Blaufuss, D-91056 Erlangen – Sp. 308–313
Prof. Dr. Lucas De Blois, NL-6525 HT Nijmegen – Sp. 385–387
Prof. Dr. Paul Richard Blum, D-41063 Mönchengladbach – Sp. 152–155
Prof. DDr. Otto Böcher, D-55128 Mainz-Drais – Sp. 038–039
Prof. Dr. Georg Braulik, A-1010 Wien – Sp. 023
Prof. Dr. Thomas Bremer, D-13347 Berlin – Sp. 143–144
Prof. DDr. Werner Bröker, D-48268 Greven – Sp. 340–341
Prof. Dr. Horst Bürkle, D-82319 Starnberg – Sp. 103–105
Dr. Ulrich Dahmen, D-53227 Bonn – Sp. 458–459
Dr. Bernhard Dieckmann, D-35037 Marburg – Sp. 486–488
Prof. Dr. Christoph Dohmen, D-49074 Osnabrück – Sp. 195–196
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, D-44227 Dortmund – Sp. 113–114, 212–214, 299–301
Dr. Klaus Dorn, D-35037 Marburg – Sp. 205–208
Prof. DDr. Dieter Emeis, D-49090 Osnabrück Sp. 074–075
Prof. Dr. Pius Engelbert, I-00153 Roma – Sp. 391–393
Dr. Stephan Ernst, D-33106 Paderborn – Sp. 138–139, 333–336
Dr. Eva-Maria Faber, D-79115 Freiburg i.Br. – Sp. 477–479, 480, 500–501
Prof. DDr. Peter Fonk, D-94032 Passau – Sp. 363–367
Prof. Dr. Bernhard Fraling, D-48159 Münster – Sp. 063–064
Prof. Dr. Karl Suso Frank, D-79102 Freiburg – Sp. 387–389
Prof. Dr. Josef Freitag, D-35037 Marburg – Sp. 265–286
Dr. Christian Frevel, D-53111 Bonn – Sp. 017–021
Prof. Dr. Christofer Frey, D-44801 Bochum – Sp. 246–247
PD Dr. Jörg Frey, D-70794 Filderstadt – Sp. 209–212
Dr. Matthias J. Fritsch, D-93040 Regensburg – Sp. 216–218
Prof. DDr. Helmut Fritzsche, D-18059 Rostock – Sp. 480–486
Dr. Gotthard Fuchs, D-65189 Wiesbaden – Sp. 218–221
Prof. Dr. Klaus Ganzer, D-97070 Würzburg – Sp. 052–054
Prof. Dr. Balthasar Gareis, D-36037 Fulda – Sp. 297–299
Prof. Dr. Albert Gerhards, D-53127 Bonn – Sp. 232–234
Prof. Dr. Libero Gerosa, D-33098 Paderborn – Sp. 058–059
Prof. Dr. Erhard S. Gerstenberger, D-35394 Gießen – Sp. 196–197
Prof. Dr. Wilhelm M. Gessel, D-86135 Augsburg – Sp. 304–306, 341–342, 385
Prof. Dr. Christian Grethlein, D-48143 Münster – Sp. 493–495
Prof. Dr. Bernhard Grom, D-80539 München – Sp. 295–297
PD Dr. Gerd Häfner, D-79108 Freiburg – Sp. 303–304
Prof. Dr. Angelus Häussling, D-56653 Maria Laach üb. Andernach – Sp. 394–397
Prof. Dr. Josef Hainz, D-65779 Eppenhain im Taunus – Sp. 383–385
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, D-96052 Bamberg – Sp. 067–68, 237–239, 248–250, 321–323, 397–399, 420, 504–505
Axel Heinrich, D-22043 Hamburg – Sp. 508–510
Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn, D-53604 Bad Honnef – Sp. 215–216
Prof. Dr. Helmut Hoping, CH-6010 Kriens – Sp. 400–402, 402
Dr. Gerhard Hotze, D-49074 Osnabrück – Sp. 377–380
Prof. Dr. William J. Hoye, D-48151 Münster – Sp. 399–400
Prof. Dr. Hans Hübner, D-37249 Neu-Eichenberg-Hermannrode – Sp. 031–035
Dr. Josef Imbach, CH-4123 Allschwil – Sp. 247–248
Prof. Dr. Werner Kathrein, D-36037 Fulda – Sp. 041–042
Prof. Dr. Hans Kessler, D-65812 Bad Soden – Sp. 115–118
Prof. Dr. Stefan Knobloch, D-55129 Mainz – Sp. 229–232, 457–458
Dr. Petra Kolmer, D-53113 Bonn – Sp. 336–338
Prof. Dr. Rainer Koltermann, D-60599 Frankfurt – Sp. 338–340
Dr. Beate Kowalski, D-33100 Paderborn – Sp. 121–123, 123–124
Prof. Dr. Benedikt Kranemann, D-99084 Erfurt – Sp. 144–145, 307–308
Dr. Josef Kreiml, D-80539 München – Sp. 488–490
Dr. Gerhard Kruip, D-51519 Odenthal-Blecher – Sp. 498–500
Dr. Georg Langenhorst, D-88255 Baindt – Sp. 190–192, 342–344
Prof. Dr. Martin Leiner, CH-2000 Neuchâtel – Sp. 139–142
Prof. Dr. Heinrich Leipold, D-35037 Marburg – Sp. 089–102
Dr. Athina Lexutt, D-53115 Bonn – Sp. 475–477
Dr. Jörg Lichtenberg, D-79085 Freiburg – Sp. 242–244
DDr. Manfred Lochbrunner, D-86486 Bonstetten – Sp. 135–136, 505–507
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, D-48143 Münster – Sp. 147–148
Prof. Dr. Ulrich Lüke, D-33098 Paderborn – Sp. 502–503
Dr. Raimund Lülsdorff, D-50668 Köln – Sp. 187–190
PD Dr. Hubertus Lutterbach, D-48143 Münster – Sp. 389–390
Prof. DDr. Johann Maier, D-82362 Weilheim – Sp. 028
PD Dr. Manfred Masshof-Fischer, D-72074 Tübingen – Sp. 235–237
Prof. DDr. Cornelius Mayer, D-97070 Würzburg – Sp. 045–048
Prof. Dr. Kurt Meier, D-04157 Leipzig – Sp. 471–474
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, D-53111 Bonn – Sp. 035–038
Prof. Dr. Friedhelm Mennekes, D-60599 Frankfurt – Sp. 429–430
Prof. DDr. Johann Baptist Metz, D-48145 Münster – Sp. 179–188
Prof. Dr. Bernd Moeller, D-37085 Göttingen – Sp. 306–307
Prof. Dr. Gerhard L. Müller, D-81247 München – Sp. 316–317, 317–318, 318–320
Prof. Dr. Hans-Peter Müller, D-49143 Münster – Sp. 021–023
Prof. DDr. Klaus Müller, D-48143 Münster – Sp. 148–149, 245–246, 427–429
Prof. Dr. Franz Mussner, D-94032 Passau – Sp. 028–031, 126–127
Prof. Dr. Stanislaw Celestyn Napiórkowski, PL-20–039 Lublin – Sp. 142–143
Prof. Dr. Peter Neuner, D-80539 München – Sp. 469–471
Dr. Cordula Nolte, D-17487 Greifswald – Sp. 468–469
Prof. Dr. Lorenz Oberlinner, D-79098 Freiburg – Sp. 461–462
Prof. Dr. Hans Ludwig Ollig, D-60599 Frankfurt a.M. – Sp. 425–426
Dr. Frans van der Paverd, NL-3581 GL Utrecht – Sp. 044–045
Dr. Hermann Peiter, D-23714 Kirchnüchel – Sp. 106–108
Dr. Tiemo Rainer Peters, D-48143 Münster – Sp. 402–404
DDr. Michael Plattig, D-48147 Münster – Sp. 514–516
Prof. Dr. Horst G. Pöhlmann, D-49074 Osnabrück – Sp. 474–475
Dr. Mechthild Pörnbacher, D-80336 München – Sp. 511–514
Prof. Dr. Manfred Probst, D-56179 Vallendar – Sp. 145–147, 324–326, 497–498
Prof. Dr. Francis Rapp, F-67000 Straßbourg – Sp. 390–391
Prof. Dr. Anton Rauscher, D-86135 Augsburg – Sp. 059–061, 503–504
Prof. Dr. J. Reickersdorfer, A-1010 Wien – Sp. 179–188
Dr. Andreas Rössler, D-70619 Stuttgart – Sp. 326–327
Dr. Susanne Sandherr, D-53121 Bonn Sp. 155–159
Prof. Dr. Philipp Schäfer, D-94030 Passau – Sp. 409–410
Prof. Dr. Richard Schaeffler, D-81479 München-Solln – Sp. 50–52
Dr. Peter Schallenberg, D-44291 Dortmund – Sp. 061–063, 069–071
Hans Schaller, I-00187 Roma – Sp. 076
Prof. Dr. Herbert Schlögel, D-93049 Regensburg – Sp. 068–069, 416–418
Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff, D-79098 Freiburg – Sp. 071–074
Dr. Klaus Scholtissek, D-97082 Würzburg – Sp. 301–302, 302–303
Prof. Dr. Michael Schramm, D-99084 Erfurt – Sp. 327–328, 328–329, 329
Prof. DDr. Werner Schüssler, D-54296 Trier – Sp. 224–226
Dr. Ehrenfried Schulz, D-80539 München – Sp. 239–241
Dr. Michael Schulz, D-80539 München – Sp. 226–228
Prof. Dr. Hugo Schwendenwein, A-8010 Graz – Sp. 056–058
Prof. DDr. Reinhold Sebott, D-60599 Frankfurt – Sp. 234–235
Prof. DDr. Adam Seigfried D 8400 Regensburg – Sp. 495–497
Prof. Dr. Michael Sievernich, D-60599 Frankfurt – Sp. 355–364
Prof. Dr. Hermann Siller, D-60489 Frankfurt – Sp. 455–457
Prof. Dr. Thomas Söding, D-48161 Münster – Sp. 118–120, 202–203, 371–372
Dr. Caspar Söling, D-65582 Diez an der Lahn – Sp. 507–508
Prof. Dr. Jörg Splett, D-63069 Offenbach – Sp. 110–112
Prof. Dr. Gerhard Stanke, D-36037 Fulda – Sp. 501–502
Prof. Dr. Alex Stock, D-50931 Köln – Sp. 223–224, 430–431
Dr. Magnus Striet, D-48143 Münster – Sp. 003–018, 133–134, 136–138, 404–406
Prof. Dr. Christoph Strohm, D-44801 Bochum – Sp. 221–223
Prof. Dr. Bertram Stubenrauch, D-93040 Regensburg – Sp. 331–332
Prof. Dr. Basil Studer, I-00153 Roma – Sp. 423–425
Prof Dr. Franz Georg Untergassmair, D-49364 Vechta – Sp. 208–209
Dr. Joachim Valentin, D-79104 Freiburg – Sp. 149–151, 214–215
Prof. Dr. José Villar, E-31080 Pamplona – Sp. 466–468
Prof. Dr. Marie-Theres Wacker, D-48143 – Sp. 320–321
Prof. Dr. Harald Wagner, D-48143 Münster – Sp. 160, 221, 313–314, 400–402, 491–493, 493
Prof. DDr. Hans Waldenfels, D-40489 Düsseldorf – Sp. 244–245
Dr. Heinrich Watzka, D-60599 Frankfurt – Sp. 332–333
Prof. Dr. Michael Weinrich, D-33098 Paderborn – Sp. 413–414
Dr. Andreas Weiss, A-5020 Salzburg – Sp. 064–067
Dr. Saskia Wendel, D-48143 Münster – Sp. 151–152
Prof. Dr. Gunther Wenz, D-80799 München – Sp. 131–133, 393–394, 490–491
Prof. Dr. Jared Wicks, I-00187 Roma – Sp. 410–412
Dr. Archibald L.H.M. van Wieringen, NL-6525 GE Nijmegen – Sp. 027–028
Prof. Dr. Annette Wilke, D-41849 Münster – Sp. 285–296
Prof. Dr. Gabriele Winkler, D-72076 Tübingen – Sp. 055–056
Prof. Dr. Werner Wolbert, A-5020 Salzburg – Sp. 074
Prof. Dr. Ernst Walter Zeeden, D-72074 Tübingen – Sp. 129–131
Dr. Stefan Zekorn, D-48143 Münster – Sp. 516–518
Prof. Dr. Erich Zenger, D-48143 Münster – Sp. 443–456
Prof. Dr. Hans Zirker, D-41564 Kaarst – Sp. 108–110
Prof. DDr. Adolar Zumkeller, D-97082 Würzburg – Sp. 048, 049, 049–050

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

theol A 010
BS: ~~theol A 425~~
Gd 128.4°

II. Verzeichnis der Leitartikel und Sammelbesprechungen

Freitag, Josef: Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik in drei Bänden – Sp. 265–286

Leipold, Heinrich: Religionsgespräch mit den gebildeten Verächtern der Religion.

Zur Neuausgabe der Reden F. D. E. Schleiermachers „Über die Religion" – Sp. 89–102

Metz, Johann Baptist / Reikerstorfer, Johann: Theologie als Theodizee – Beobachtungen zu einer aktuellen Diskussion – Sp. 179–188

Sievernich, Michael: Ende oder Wende? Neuere Beiträge zur Befreiungstheologie – Sp. 355–364

Striet, Magnus: Nietzsche – und kein Ende! Tendenzen der gegenwärtigen Forschung und Diskussion – Sp. 3–18

Wilke, Annette: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (HRWG) – Sp. 285–296

Zenger, Erich: Die Psalmen im Psalter: Neue Perspektiven der Forschung – Sp. 443–456

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

(KR: Kurzrezensionen)

Akzente christlicher Sozialethik. Schwerpunkte und Wandel in 100 Jahren „Christlicher Sozialwissenschaften" an der Universität Münster, hg. v. Franz Furger – Sp. 059–061

Albert, Karl: Vom philosophischen Leben. Platon, Meister Eckhart, Jacobi, Bergson und Berdjaev – Sp. 159, KR

Alberto, Stefano: „Corpus Suum mystice constituit" (LG 7) La Chiesa Corpo Mistico di Cristo nel primo capitolo della „Lumen Gentium". Storia del Testo dalla „Mystici Corporis" al Vaticano II con riferimenti alla attività conciliare del P. Sebastiaan Tromp S.J. – Sp. 075, KR

Analytische Religionsphilosophie, hg. v. Christoph Jäger – Sp. 425–426

Andresen, Carl / Ritter, Adolf Martin: Geschichte des Christentums I/1 Altertum – Sp. 304–306

Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter – Sp. 390–391

Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage, hg. v. Gotthard Fuchs – Sp. 179–188

Anthropologie und Ethik. Biologische, sozialwissenschaftliche und philosophische Überlegungen, hg. v. Jean-Pierre Wils – Sp. 502–503

Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, hg. v. Hubert Wolf – Sp. 469–471

Arnold, Matthieu: La correspondance de Luther. Étude historique, littéraire et théologique – Sp. 410–412

Aymans, Winfried: Kirchenrechtliche Beiträge zur Ekklesiologie – Sp. 058–059

Barbiero, Gianni: Das erste Psalmenbuch als Einheit. Eine synchrone Analyse von Psalm 1–41 – Sp. 443–456

Bauke-Ruegg, Jan: Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie – Sp. 407–408

Baumann, Klaus: Das Unbewußte in der Freiheit. Ethische Handlungstheorie im interdisziplinären Gespräch – Sp. 235–237

Bedford, Nancy Elizabeth: Jesus Christus und das gekreuzigte Volk. Christologie der Nachfolge und des Martyriums bei Jon Sobrino – Sp. 355–364

Bee-Schroedter, Heike: Neutestamentliche Wundergeschichten im Spiegel vergangener und gegenwärtiger Rezeptionen. Historisch-exegetische und empirisch-entwicklungspsychologische Studien – Sp. 377–380

Befreiungstheologie. Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft, hg. v. Raúl Fornet-Betancourt. Bd 1: Bilanz der letzten 25 Jahre (1968–1993); Bd 2: Kritische Auswertung und neue Herausforderungen; Bd 3: Die Rezeption im deutschsprachigen Raum – Sp. 355–364

Bentchev, Ivan: Engelikonen. Machtvolle Bilder himmlischer Boten – Sp. 517, KR

Berger, Peter L.: Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit – Sp. 254

Berger, Peter L.: Erlösendes Lachen. Das Komische in der menschlichen Erfahrung – Sp. 133–134, KR

Berger, Klaus: Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen? – Sp. 179–188

Berger, Klaus: Wozu ist Jesus am Kreuz gestorben? – Sp. 035–038

Berkenbrock, Volney J.: Die Erfahrung der Orixás. Eine Studie über die religiöse Erfahrung im Candomblé – Sp. 159, KR

Bernhart, Joseph: Heilige und Tiere. Mit einem Nachwort von Manfred Weitlauff – Sp. 253–254, KR

Beutel, Albrecht: Protestantische Konkretionen. Studien zur Kirchengeschichte – Sp. 393–394

Bindung an die Kirche oder Autonomie? Theologie im gesellschaftlichen Diskurs, hg. v. Albert Franz – Sp. 431, KR

Blume, Thomas / Demmerling, Christoph: Grundprobleme der analytischen Sprachphilosophie. Von Frege zu Dumett – Sp. 332–333

Boehme, Katja: Gott aussäen. Zur Theologie der weltoffenen Spiritualität bei Madeleine Delbrêl – Sp. 248–250

Bogliolo, Luigi: La Filosofia Cristiana. Il problema, la storia, la struttura – Sp. 331–332

Bös, Gunther: Curiositas. Die Rezeption eines antiken Begriffes durch christliche Autoren bis Thomas von Aquin – Sp. 399–400

Bohrmann, Thomas: Ethik – Werbung – Mediengewalt. Werbung im Umfeld von Gewalt im Fernsehen. Eine sozialethische Programmatik. Mit einem Vorwort von Alois Baumgartner – Sp. 327–328

Bonhoeffer, Dietrich: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. Christian Gremmels / Eberhard Bethge / Renate Bethge in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt – Sp. 402–404

Bosshard-Nepustil, Erich: Rezeptionen von Jesaia 1–39 im Zwölfprophetenbuch. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit – Sp. 197–199

Brecht, Martin: Ausgewählte Aufsätze. Bd I: Reformation – Sp. 052–054

Broer, Ingo: Einleitung in das Neue Testament. Die synoptischen Evangelien, die Apostelgeschichte und die johanneische Literatur – Sp. 301–302

Brown, John Pairman: Israel and Hellas – Sp. 021–023

Brüske, Gunda: Anruf der Freiheit. Anthropologie bei Romano Guardini – Sp. 488–490

Brunert, Gunild: Psalm 102 im Kontext des vierten Psalmenbuches – Sp. 443–456

Bulgakov, Sergij N.: Die Orthodoxie. Die Lehre der orthodoxen Kirche, übers. u. eingel. von Thomas Bremer – Sp. 431, KR

Buschmann, Johanna: Beuroner Mönchtum. Studien zur Spiritualität, Verfassung und Lebensformen der Beuroner Benediktinerkongregation von 1863 bis 1914 – Sp. 394–397

Cacitti, Remo: Grande Sabato. Il contesto pasquale quartodecimano nella formazione della teologia del martirio – Sp. 043–044

Catholic Social Thought and the New World Order. Building on One Hundred Years, hg. v. Oliver F. Williams, C.S.C. / John W. Houck – Sp. 503–504

Cavigelli-Enderlin, Zeno: Glaubwürdigkeit der Kirche. Und was ihre Struktur, ihre Kultur und ihre Strategien dazu beitragen können – Sp. 239–241

Chalassery, Joseph: The Holy Spirit and Christian Initiation in the East Syrian Tradition – Sp. 055–056

Chenu, Marie-Dominique: Notes quotidiennes au Concile. Journal de Vatikan II 1962–1963. Édition critique et introduction par Alberto Melloni – Sp. 397–399

Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam. Zweite Religionstheologische Akademie St. Gabriel. Referate – Anfragen – Diskussionen, hg. v. Andreas Bsteh – Sp. 075–076, KR

Christliche Sozialethik interdisziplinär, hg. v. Hans-Joachim Höhn – Sp. 237–239

Christlicher Wahrheitsanspruch zwischen Fundamentalismus und Pluralität. Texte der Theologischen Tage 1996, hg. v. Ulrich Kühn / Michael Markert / Matthias Petzoldt – Sp. 079, KR

Consejo Episcopal Latinoamericano: El futuro de la reflexión teológica en América Latina – Sp. 355–364

Corecco, Eugenio – siehe: Varela, Antonio Rouco: Sakrament und Recht – Antinomie in der Kirche? – Sp. 234–235

Coriando, Paola-Ludovica: Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers „Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)" – Sp. 254–255, KR

Cyberethik. Verantwortung in der digital vernetzten Welt, hg. v. Anton Kolb / Reinhold Esterbauer / Hans-Walter Ruckenbauer – Sp. 427–429

Daniel, Roberto Francisco: Befreiungstheologie im Film. Eine Analyse des Films „Deus e o Diabo na Terra do Sol" von Glauber Rocha – Sp. 355–364

Danto, Arthur C.: Nietzsche als Philosoph. Aus dem Englischen von Burkhardt Wolf – Sp. 003–018

Das protestantische Prinzip. Historische und systematische Studien zum Protestantismusbegriff, hg. v. Arnulf von Scheliha / Markus Schröder – Sp. 491–493

Dassmann, Ernst: Die Anfänge der Kirche in Deutschland. Von der Spätantike bis zur frühfränkischen Zeit – Sp. 042–043

Dassmann, Ernst: Augustinus. Heiliger und Kirchenlehrer – Sp. 048

Deeken, Andreas: Glaube ohne Begründung? Zum Rationalitätskonzept in George Lindbecks Entwurf einer postliberalen Theologie – Sp. 214–215

Demmerling, Christoph – siehe: Blume, Thomas: Grundprobleme der analytischen Sprachphilosophie. Von Frege zu Dumett – Sp. 332–333

Der Erste Brief an die Korinther, übersetzt und erklärt von Jakob Kremer – Sp. 303–304

Der ferne Gott in unserer Zeit. Mit Beiträgen von Franz Kardinal König u. a., hg. v. Stephan Pauly – Sp. 258, KR

Der Kosmos als Schöpfung. Zum Stand des Gesprächs zwischen Naturwissenschaft und Theologie, hg. v. Johann Dorschner – Sp. 507–508

Der Kulturkampf, hg. und erläutert von Rudolf Lill unter Mitarbeit von Wolfgang Altgeld und Alexia K. Haus – Sp., KR 520

Der ungekündigte Bund. Antworten des Neuen Testaments, hg. v. Hubert Frankemölle – Sp. 299–301

Dettwiler, Andreas: Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31–16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters – Sp. 123–124

Die Apostelgeschichte, übersetzt und erklärt von Jacob Jervell – Sp. 212–214

Die heilige Liturgie. Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakadèmie 1997" des Linzer Priesterkreises in Aigen/M., hg. v. Franz Breid – Sp. 145–147

Die koptische Kirche. Einführung in das ägyptische Christentum, hg. v. Albert Gerhards / Heingerd Brakmann – Sp. 042–043

Die missionarische Dimension der Liturgie. Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Bd 1, hg. v. Benedikt Kranemann / Klemens Richter / Franz-Peter Tebartz-van Elst – Sp. 497–498

Die Offenbarung des Johannes, übersetzt und erklärt von Heinz Giesen – Sp. 461–462

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Ungekürzte Studienausgabe. 6 Bände und 1 RegisterBd. In Gemeinschaft mit Hans FrHr. v. Campenhausen u. a., hg. v. Kurt Galling – Sp. 162, KR

Die Schriftrollen von Qumran. Zur aufregenden Geschichte ihrer Erforschung und Deutung, hg. v. Shemaryahu Talmon – Sp. 162, KR

Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. Bd 6: Nachträge, hg. v. Anton Schindling / Walter Ziegler – Sp. 306–307

Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. Bd 7: Bilanz – Forschungsperspektiven – Register, hg. v. Anton Schindling / Walter Ziegler – Sp. 306–307

Disse, Jörg: Metaphysik der Singularität. Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars – Sp. 505–507

Dittrich, Achim: Protestantische Mariologie-Kritik. Historische Entwicklung bis 1997 und dogmatische Analyse – Sp. 228–229

Drewermann, Eugen: Daß auch der Allerniedrigste mein Bruder sei. Dostojewski – Dichter der Menschlichkeit. Fünf Betrachtungen – Sp. 255, KR

Drey, Johann Sebastian: Nachgelassene Schriften. Bd 1. Mein Tagebuch über philosophische, theologische und historische Gegenstände 1812–1817 (Theologisches Tagebuch). Mit historisch-kritischem, textkritischem und sachbezogenem Apparat und Registern, eingel. v. Max Seckler, editorisch bearb. v. Winfried Werner nach Vorarbeiten von Abraham P. Kustermann – Sp. 343, KR

Ecumenical Ventures in Ethics. Protestants Engage Pope John Paul II s Moral Encyclicals, hg. v. Reinhard Huetter / Theodor Dieter – Sp. 416–418

Eder, Hans: Politische Dimensionen der Befreiung. Impulse der Jesuiten und Indigenas für eine solidarische Gesellschaft der Anderen – Sp. 355–364

Edith-Stein-Jahrbuch. Jahreszeitschrift für Philosophie, Theologie, Pädagogik, andere Wissenschaften, Literatur und Kunst. Bd 2. Das Weibliche, hg. v. José Sánchez de Murillo – Sp. 321–323

Egger, Peter: »Crucifixus sub Pontio Pilato«. Das »crimen« Jesu von Nazareth im Spannungsfeld römischer und jüdischer Verwaltungs- und Rechtsstrukturen – Sp. 255–256, KR

Eine neue christliche Sozialverkündigung. Das Sozialwort der Kirchen und die Grundsatzprogramme von Parteien und DGB – ein QuellenBd, hg. v. Bernhard Nacke / Markus Köster / Stefan Nacke – Sp. 504–505

Elliott, Keith / Moir Ian: Manuscripts and the Text of the New Testament. An Introduction for English Readers – Sp. 120–121

Emmanuel Levinas. Eine Herausforderung für die christliche Theologie, hg. v. Josef Wohlmuth – Sp. 218–221

Emmendörffer, Michael: Der ferne Gott. Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur – Sp. 376–377

Erkenntniswege in der Theologie, hg. v. Hugo Bogensberger / Franz Ferschl / Reinhart Kögerler / Wilhelm Zauner – Sp. 488

Ethik und Pluralismus, hg. v. Josef Römelt – Sp. 082, KR

Europa ohne Priester, hg. v. Jan Kerkhofs / Paul M. Zulehner – Sp. 257, KR

Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde. Studienausgabe. 3 Bände, hg. v. Helmut Burkhardt / Uwe Swarat in Zusammenarbeit mit Otto Betz / Michael Herbst / Gerhard Ruhbach / Theo Sorg – Sp. 455–457

Evolution im Diskurs. Grenzgespräche zwischen Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie, hg. v. Alexius J. Bucher / Dieter Stefan Peters – Sp. 338–340

Exegese und Methodendiskussion, hg. v. Stefan Alkier / Ralph Brucker – Sp. 371–372

Fee, Gordon D.: Paul's Letter to the Philippians – Sp. 128–129

Feil, Ernst: Religio. Bd I. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation; Bd 2. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca. 1540–1620) – Sp. 103–105

Felbecker, Sabine: Die Prozession. Historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdruckshandlung – Sp. 144–145

Feministische Hermeneutik und Erstes Testament. Analysen und Interpretationen. Mit Beiträgen von Hedwig Jahnow / Elke Seifert / Ulrike Bail / Christl Maier / Stefanie Schäfer-Bossert, Renate Jost / Gerlinde Baumann / Kerstin Ulrich – Sp. 320–321

Fernández Beret, Guillermo: El pueblo en la teología de la liberación. Consecuencias de un concepto ambiguo para la eclesiología y pastoral latinamericana – Sp. 355–364

Fischer, Alexander A.: Skepsis oder Furcht Gottes. Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet – Sp. 024–026

Föcking, Marc: Rime Sacre und die Genese des barocken Stils. Untersuchungen zur Stilgeschichte geistlicher Lyrik in Italien 1536–1614 – Sp. 511–514

Fonk, Peter: Glauben, handeln und begründen. Theologische und anthropologische Bedingungen ethischer Argumentation – Sp. 061–063

Frank, Günter: Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons (1497–1560) – Sp. 136–138

Frank, Karl Suso: Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche – Sp. 385

Frenschkowski, Marco: Offenbarung und Epiphanie. Bd I. Grundlagen des spätantiken und frühchristlichen Offenbarungsglaubens; Bd II. Die verborgene Epiphanie in Spätantike und frühem Christentum – Sp. 199–202

Frey, Jörg: Eugen Drewermann und die biblische Exegese. Eine methodisch-kritische Analyse – Sp. 202–203

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Abt. 1. Schriften und Entwürfe Bd 6: Universitätsschriften, Herakleitos. Kurze Darstellung des theologischen Studiums, hg. v. Dirk Schmid – Sp. 089–102

Fritsch, Matthias J.: Vernunft – Offenbarung – Religion. Eine historisch-systematische Untersuchung zu Sigismund von Storchenau – Sp. 152–155

Furger, Franz: Christliche Sozialethik in pluraler Gesellschaft, hg. v. posthum Marianne Heimbach-Steins / Andreas Lienkamp / Joachim Wiemeyer – Sp. 328–329

Furger, Franz: Einführung in die Moraltheologie. 2., bibl. ergänzte und um ein Nachwort erw. Auflage – Sp. 063–064

Furger, Franz / Heigl-Evers, Anneliese / Willutzki, Ulrike: Theologie und Psychologie im Dialog über ihre Menschenbilder, hg. v. Michael Schlagheck – Sp. 297–299

Gahler, Sabine: Gott der Schöpfung – Gott des Heils. Untersuchungen zum anthologischen Psalm 33 – Sp. 443–456

Gamillscheg, Maria-Helene: Die Kontroverse um das Filioque. Möglichkeiten einer Problemlösung auf Grund der Forschungen und Gespräche der letzten hundert Jahre – Sp. 256, KR

Gasser, Reinhard: Nietzsche und Freud – Sp. 003–018

Geldbach, Erich: Taufe – Sp. 076, KR

Geliebte Kirche – gelebte Caritas. Agnes Neuhaus / Christian Bartels / Elisabeth Gnauck-Kühne / Wilhelm Liese Festgabe für Dr. theol. Paul Heinrich Nordhues Titularbischof von Kos Weihbischof emeritus in Paderborn zur Vollendung des 80. Lebensjahres, hg. v. Karl Hengst / Hans Jürgen Brandt / Irmingard Böhm – Sp. 256, KR

Gerhardt, Volker: Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches – Sp. 003–018

Gesang, Bernward: Angeklagt: Gott. Über den Versuch, vom Leiden in der Welt auf die Wahrheit des Atheismus zu schließen – Sp. 179–188

Geschichte der christlichen Spiritualität. Bd 3. Die Zeit nach der Reformation bis zur Gegenwart. Louis Dupré und Don E. Saliers in Verbindung mit Josef Meyendorff. Mit einem Vorwort von Josef Sudbrack – Sp. 516–518

Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum zum Vaticanum II, hg. v. Guiseppe Alberigo – Sp. 041–042

Geschichte und Grundfragen der Metaphysik, hg. und eingeleitet von Lina Börsig-Hover – Sp. 160–161, KR

Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik, hg. v. Wolfgang Beinert. Bd 1: Einleitung in die Dogmatik – Theologische Erkenntnislehre. Gotteslehre. Schöpfungslehre. Theologische Anthropologie; Bd 2: Christologie. Mariologie. Ekklesiologie; Bd 3: Pneumatologie – Die Lehre vom Heiligen Geist. Gnadenlehre – Das Heil der Gnade. Sakramentenlehre – Das Heil aus den Sakramenten. Eschatologie. – Sp. 265–286

Goldingay, John: Models for Interpretation of Scripture – Sp. 372–374

Goldstein, Horst: Leonardo Boff. Zwischen Poesie und Politik – Sp. 355–364

González, Antonio: Trinidad y liberación. La teología de la liberación – Sp. 355–364

Gordon, Robert P.: Studies in the Targum to the Twelve Prophets. From Nahum to Malachi – Sp. 028

Gosse, Bernard: Structuration des grands ensembles bibliques et intertextualité à l'époque perse. De le rédaction sacerdotale du livre d'Isaïe à la contestation de la Sagesse – Sp. 193–194 Gottes Offenbarung in der Welt. Horst Georg Pöhlmann zum 65. Geburtstag, hg. v. Friedhelm Krüger – Sp. 519, KR

Gräfrath, Bernd: Evolutionäre Ethik? Philosophische Programme, Probleme und Perspektiven der Soziobiologie – Sp. 508–510

Grau, Gerd-Günther: Vernunft, Wahrheit, Glaube. Neue Studien zu Nietzsche und Kierkegaard – Sp. 003–018

Grillmeier, Alois: Fragmente zur Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild, hg. v. Theresia Hainthaler – Sp. 221

Grundkurs Ökumene. Ökumenische Entwicklung – Brennpunkte – Praxis Bd 1: Theologische Grundlagen; Bd 2: Materialien für eine Seminarreihe. Mit Beiträgen von Petra Allkemper-Hakenes u. a., hg. v. Michael Kappes / Michael Faßnacht – Sp. 412

Grundlinien der Vernunftkritik, hg. v. Christoph Jamme – Sp. 003–018

Gutiérrez, Gustavo: Densidad del presente. Selección de artículos – Sp. 355–364

Haag, Herbert: Den Christen die Freiheit. Erfahrungen und widerspenstige Hoffnungen – Sp. 457–458

Häfner, Gerd: Der verheißene Vorläufer. Redaktionskritische Untersuchung zur Darstellung Johannes des Täufers im Matthäus-Evangelium – Sp. 038–039

Hahn, Ferdinand: Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung – Sp. 375

Hahnen, Peter: Das ‚Neue Geistliche Lied' als zeitgenössische Komponente christlicher Spiritualität – Sp. 514–516

Hamma, Matthias: Geschichte und Grundfragen der Metaphysik – Sp. 160–161, KR

Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Bd 1. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, hg. v. Carl Andresen / Adolf Martin Ritter – Sp. 313–314

Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Zweiter Bd, hg. v. Joseph Listl / Dietrich Pirson – Sp. 056–058
Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, unter Mitarbeit von Günter Kehrer und Hans G. Kippenberg. Bd I. Systematischer Teil. Alphabetischer Teil: Aberglaube – Antisemitismus, hg. v. Hubert Cancik / Burkhard Gladigow / Matthias Laubscher – Sp. 285–296
Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, unter Mitarbeit von Günter Kehrer und Hans G. Kippenberg. Bd II. Apokalyptik – Geschichte, hg. v. Hubert Cancik / Burkhard Gladigow / Matthias Laubscher – Sp. 285–296
Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, unter Mitarbeit von Günter Kehrer, Hans G. Kippenberg und Matthias Lauscher. Bd III. Gesetz – Kult, hg. v. Hubert Cancik / Burkhard Gladigow / Karl-Heinz Kohl – Sp. 285–296
Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, unter Mitarbeit von Hildegard Cancik-Lindemaier, Günter Kehrer, Hans G. Kippenberg, Matthias Laubscher. Bd VI. Kultbild – Rolle, hg. v. Hubert Cancik / Burkhard Gladigow / Karl-Heinz Kohl – Sp. 285–296
Harmansa, H.-Konrad: Die Zeit der Entscheidung. Lk 13,1–19 als Beispiel für das lukanische Verständnis der Gerichtspredigt an Israel – Sp. 039–041
Harrill, J. Albert: The Manumission of Slaves in Early Christianity – Sp. 385–387
Hauser, Christian: Selbstbewußtsein und personale Identität. Positionen und Aporien ihrer vorkantischen Geschichte. Locke, Leibniz, Hume und Tetens – Sp. 256, KR
Hecht, Christian: Katholische Bildertheologie im Zeitalter von Gegenreformation und Barock. Studien zu Traktaten von Johannes Molanus, Gabriele Paleotti und anderen Autoren – Sp. 223–224
Heigl-Evers, Anneliese – siehe: Furger, Franz: Theologie und Psychologie im Dialog über ihre Menschenbilder – Sp. 297–299
Heinz, Hanspeter: Für eine dialogische Kirche. Leitmotive und Zwischentöne – Sp. 076, KR
Heinzelmann, Martin: Gregor von Tours (538–594). „Zehn Bücher Geschichte" Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert – Sp. 389–390
Heinzmann, Richard: Philosophie des Mittelalters. Grundkurs Philosophie 7 – Sp. 076–077, KR
Heller, Andreas / Stenger, Hermann M.: Den Kranken verpflichtet. Seelsorge – ein Gesundheitsberuf im Krankenhaus. Mit einer Einführung von Erich Richtarz und einem Beitrag von Michael Klessmann – Sp. 363–367
Herausforderung: Gottesdienst, hg. v. Reinhold Morath / Wolfgang Ratzmann – Sp. 257, KR
Herausforderung: Klonen, hg. v. Casper Söling / Martin Kleer – Sp. 340–341
Herrmann, Christian: Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel. Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament – Sp. 017–021
Herrmann, Christian: Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung. Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie – Sp. 408–409
Herzog, Markwart: „Descensus ad inferos". Eine religionsphilosophische Untersuchung der Motive und Interpretationen mit besonderer Berücksichtigung der monographischen Literatur seit dem 16. Jahrhundert – Sp. 50–52
Heyer, Cees J. den: Der Mann aus Nazaret. Bilanz der Jesusforschung. Aus dem Niederländischen übertragen von Michael Scherer-Rath – Sp. 077, KR
Himmelmann, Beatrix: Freiheit und Selbstbestimmung. Zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität – Sp. 003–018
Hirntod und Organverpflanzung. Ethische, medizinische, psychologische und rechtliche Aspekte der Transplantationsmedizin, hg. v. Johann S. Ach / Michael Quante – Sp. 074
Hoegen-Rohls, Christiana: Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium – Sp. 121–123
Hölscher, Andreas / Kampling, Rainer: Religiöse Sprache und ihre Bilder. Von der Bibel bis zur modernen Lyrik – Sp. 343–344, KR
Hoffmann, Daniel: Die Wiederkunft des Heiligen. Literatur und Religion zwischen den Weltkriegen – Sp. 342–344
Hoitenga, Dewey J.: John Calvin and the Will. A Critique and Corrective – Sp. 479–480
Hollenweger, Walter J.: Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen – Sp. 055
Homo naturaliter religiosus. Gehört Religion notwendig zum Mensch-sein?, hg. v. Fritz Stolz – Sp. 110–112
Homo oeconomicus: Der Mensch der Zukunft? Mit Beiträgen von Birger P. Priddat, Friedhelm Hengsbach, Wolfgang Kersting, Hans G. Ulrich, hg. v. Norbert Brieskorn / Johannes Wallacher – Sp. 160, KR
Honecker, Martin: Profile – Krisen – Perspektiven. Zur Lage des Protestantismus – Sp. 491–493
Horn, Friedrich Wilhelm: Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie. – Sp. 118–120
Horst, Hans Markus: Kreuz und Christus. Die religiöse Botschaft im Werk von Joseph Beuys – Sp. 429–430
Horstmann, Rolf-Peter: Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus – Sp. 336–338
Hundsdörfer, Maria: Taufe. Die Botschaft der Taufsteine. Mit 80 Farbbildern – Sp., KR 518
Huovinen, Eero: Fides Infantium. Martin Luthers Lehre vom Kinderglauben – Sp. 475–477
In der Kraft des Heiligen Geistes. Wovon die Kirche lebt, hg. v. Willigis Ekkermann / Friedrich Janssen / Ralph Sauer / Franz Georg Untergaßmair / Karl Josef Lesch – Sp. 343, KR
Ioannis Calvini. Opera Exegetica, hg. v. Helmut Feld. Volumen XI/1 In Evangelium Secundum Johannem Commentarius Pars Prior; Volumen XI/2: In Evangelium Secundum Johannes Commentarius Pars Altera – Sp. 477–479
Jenal, Georg: Italia ascetica atque monastica. Das Asketen- und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250–604) Erster und zweiter HalbBd – Sp. 387–389
Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums, hg. v. Otfried Hofius / Hans-Christian Kammler – Sp. 208–209
Joisten, Karen: Die Überwindung der Anthropozentrizität durch Fr. Nietzsche. Epistemata, Würzburger Wissensschaftliche Schriften – Sp. 003–018
Josuttis, Manfred: »Unsere Volkskirche« und die Gemeinde der Heiligen. Erinnerungen an die Zukunft der Kirche – Sp. 077, KR
Junker-Kenny, Maureen: Argumentationsethik und christliches Handeln. Eine praktisch-theologische Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas – Sp. 077, KR
Just, Dieter: Nietzsche kontra Nietzsche. Zur Psycho-Logie seines Philosophierens – Sp. 003–018
Käuflein, Albert: Deontologische oder theologische Begründung sittlicher Normen? Ein Grundlagenstreit in der gegenwärtigen katholischen Moraltheologie – Sp. 064–067
Kaes, Dorothee: Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit. Zur Hermeneutik Joseph Ratzingers – Sp. 256–257, KR
Kaiser, Helmut: Mein Leben – ihr Sterben. Bericht über den Tod meiner Mutter – Sp. 161, KR
Kampling, Rainer – siehe: Hölscher, Andreas: Religiöse Sprache und ihre Bilder. Von der Bibel bis zur modernen Lyrik – Sp. 343–344
Karrer, Martin: Jesus Christus im Neuen Testament. Umfassende Darstellung der neutestamentl. Christologie – Sp. 380–383
Katholizismus und Liberalismus in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert, hg. und erläutert von Karl Heinz Grenner – Sp. 520, KR
Keller, Winfrid: Gottes Treue – Israels Heil. Röm 11,25–27 – Die These vom „Sonderweg" in der Diskussion – Sp. 126–127
Kerber, Walter: Sozialethik – Sp. 078, KR
Kessler, Rainer: Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda. Vom 8. Jahrhundert bis zum Exil – Sp. 458–459
Kim, Hyung-Min: Solidarität und Menschenrechte. Eine theologisch-sozialethische Erörterung der Begründung und Umsetzung der Menschenrechte der dritten Dimension – Sp. 498–500
Kirchen im gesellschaftlichen Konflikt. Der Konsultationsprozeß und das Sozialwort. Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, hg. v. Karl Gabriel – Sp. 418–419
Kirchliches Recht als Freiheitsordnung. Gedenkschrift für Hubert Müller, hg. v. Hubert Müller / Rudolf Weigand – Sp. 147–148
Klappert, Bertold: Worauf wir hoffen. Das Kommen Gottes und der Weg Jesu Christi. Mit einer Antwort von Jürgen Moltmann – Sp. 078, KR
Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie. Mit Beiträgen von Wilhelm K. Essler u. a., hg. v. Friedo Ricken – Sp. 082, KR
Klauck, Hans-Josef: Die antike Briefliteratur und das neue Testament. Ein Lehr- und Arbeitsbuch – Sp. 203–205
Klosterführer aller Zisterzienserklöster im deutschsprachigen Raum. Unter Mitarbeit von Alberich Martin Altermatt u. a., hg. v. Peter Pfister – Sp. 510–511
Knoch, Wendelin: Gott sucht den Menschen. Offenbarung, Schrift, Tradition – Sp. 078, KR
Knorn, Peter: Arbeit und Menschenwürde. Kontinuität und Wandel im Verständnis der menschlichen Arbeit in den kirchlichen Lehrschreiben von Rerum novarum bis Centesimus annus – Sp. 420
Koch, Guntram: Frühchristliche Kunst. Eine Einführung – Sp. 341–342
Koch, Kurt: Kirche – um Gottes willen! Unzeitgemäße Reden gegen den Trend. – Sp. 370–371
Koenen, Klaus: Jahwe wird kommen, zu herrschen über die Erde. Ps 90–110 als Komposition – Sp. 196–197
Koenen, Klaus: Unter dem Dröhnen der Kanonen. Arbeiten zum Alten Testament aus der Zeit des Zweiten Weltkriegs – Sp. 519, KR
Koopmans, Joop: Das Leben umarmen. Befreiungstheologie in der Praxis, hg. v. und redigiert von Uwe Bolius und Michael Bubik – Sp. 355–364
Körtner, Ulrich H. J.: Reformiert und ökumenisch. Brennpunkte reformierter Theologie in Geschichte und Gegenwart – Sp. 413–414
Kranemann, Benedikt: Sakramentliche Liturgie im Bistum Münster. Eine Untersuchung handschriftlicher und gedruckter Ritualien und der liturgischen Formulare vom 16. bis zum 20. Jahrhundert – Sp. 324–326
Kranz, Gisbert: Augustinus. Sein Leben und Wirken – Sp. 049
Kraus, Wolfgang: Das Volk Gottes. Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus – Sp. 383–385
Kreiner, Armin: Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente – Sp. 179–188
Kügler, Joachim: Pharao oder Christus? Religionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage einer Verbindung zwischen altägyptischer Königstheologie und neutestamentlicher Christologie im Lukasevangelium – Sp. 205–208
Kuld, Lothar: Glaube in Lebensgeschichten. Ein Beitrag zur theologischen Autobiographieforschung – Sp. 295–297

Kunst-Positionen. Kunst als Thema gegenwärtiger evangelischer und katholischer Theologie, hg. v. Wolfgang Erich Müller / Jürgen Heumann – Sp. 161–162, KR
Künzli, Arnold: Gotteskrise. Fragen zu Hiob. Lob des Agnostizismus – Sp. 190–192
Kurth, Bruno: Das ethische Denken Romano Guardinis. Gehorsam gegenüber Gott und Freiheit des Geistes. Eine moraltheologische Studie – Sp. 500–501
La Trinità e il pensare. Figure – percorsi – prospettive, hg. v. Coda, Piero / Tapken, Andreas – Sp. 226–228
„Landschaft aus Schreien". Zur Dramatik der Theodizeefrage, hg. v. Johann Baptist Metz – Sp. 187–190
Langenhorst, Georg: Jesus ging nach Hollywood. Die Wiederentdeckung Jesu in Literatur und Film der Gegenwart – Sp. 247–248
Lau, Wolfgang: Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56–66. Eine Untersuchung zu den literarischen Bezügen in den letzten elf Kapiteln des Jesajabuches – Sp. 027–028
Laudage, Johannes: Alexander III. und Friedrich Barbarossa – Sp. 391–393
Leben in der Kultur, hg. v. Richard Brüllmann / Harald Schützeichel – Sp. 326–327
Lectura Eckhardi. I. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet. Mit Beiträgen von Kurt Ruh u. a., hg. v. Georg Steer / Loris Sturlese / koordiniert von Dagmar Gottschall – Sp. 258, KR
Lehmann, Hartmut: Protestantische Weltsichten. Transformationen seit dem 17. Jahrhundert – Sp. 491–493
Lentzen-Deis, Fritzleo: Das Markus-Evangelium. Ein Kommentar für die Praxis, hg. v. Eleonore Beck / Gabriele Miller – Sp. 113–114
LeRider, Jacques: Nietzsche in Frankreich, hg. v. Aus dem Französischen von Heinz Jatho. Mit einem Nachwort von Ernst Behler – Sp. 003–018
L'Eucharistie: célébrations, rites, piétés. Conférences Saint-Serge XLI Semaine D'Études Liturgiques. Paris, 28 Juin – 1 Juillet 1994, hg. v. A. M. Triacca / A. Pistoia – Sp. 232–234
Lévinas, Emmanuel: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Aus dem Französischen übersetzt von Thomas Wiemer – Sp. 161, KR
Lévinas, Emmanuel: Vom Sakralen zum Heiligen. Fünf neue Talmud-Lesungen. Aus dem Französischen von Frank Miething – Sp. 079, KR
Lévinas, Emmanuel: Vom Sein zum Seienden. Aus dem Französischen übersetzt von Anna Maria Krewani und Wolfgang Nikolaus Krewani – Sp. 155–159
Levinskaya, Irina: The book of Acts in its Diaspora Setting – Sp. 257, KR
Lexikon der Bioethik. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft von Wilhelm Korff, Lutwin Beck und Paul Mikat. 3 Bände – Sp. 191–193
Liberation Theologies, Postmodernity, and the Americas, hg. v. David Batstone / Eduardo Mendieta / Lois Ann Lorentzen / Dwight N. Hopkins – Sp. 355–364
Libet, Benjamin: Neurophysiology of Consciousness. Selected Papers and New Essays by Benjamin Libet – Sp. 079, KR
Lindboe, Inger Marie: Women in the New Testament. A Select Bibliography – Sp. 079–080, KR
Linden, Franz-Karl Freiherr von: Die Zisterzienser in Europa. Reise zu den schönsten Stätten mittelalterlicher Klosterkultur – Sp. 510–511
Link-Wieczorek, Ulrike: Inkarnation oder Inspiration? Christologische Grundfragen in der Diskussion mit britischer anglikanischer Theologie – Sp. 080, KR
Lochbrunner, Manfred: Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchungen zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus – Sp. 044–045
Lohmann, Johann Friedrich: Karl Barth und der Neukantianismus. Die Rezeption des Neukantianismus im »Römerbrief« und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths – Sp. 139–142
Lohse, Eduard: Paulus. Eine Biographie – Sp. 462–466
Löning, Karl: Das Geschichtswerk des Lukas. Bd 1. Israels Hoffnung und Gottes Geheimnisse – Sp. 520, KR
Lüke, Ulrich: „Als Anfang schuf Gott..." Bio-Theologie. Zeit – Evolution – Hominisation – Sp. 246–247
Lurz, Friedrich: Die Feier des Abendmahls nach der Kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563. Ein Beitrag zu einer ökumenischen Liturgiewissenschaft – Sp. 493–495
Madrid, Teodoro C.: La Iglesia Católica según San Agustín. Compendio de Eclesiología – Sp. 049–050
Manemann, Jürgen: „Weil es nicht nur Geschichte ist" (Hilde Sherman). Die Begründung der Notwendigkeit einer fragmentarischen Historiographie des Nationalsozialismus aus politisch-theologischer Sicht – Sp. 215–216
Meisig, Konrad: Klang der Stille. Der Buddhismus – Sp. 244–245
Meister Eckhart. Lebensstationen – Redesituationen, hg. v. Klaus Jacobi – Sp. 519, KR
Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur. Dietrich Ritschl zum 70. Geburtstag, hg. v. Reinhold Bernhardt / Ulrike Link-Wieczorek – Sp. 517, KR
Metz, Johann Baptist: Zum Begriff der neuen politischen Theologie 1967–1997 – Sp. 161, KR
Metzger, Marcel: Geschichte der Liturgie. Vom Verfasser autorisierte Übersetzung aus dem Französischen von Andreas Knoop – Sp. 080–081, KR
Meyer, Harding: Aufsätze zur ökumenischen Theologie. 1. Versöhnte Verschiedenheit. – Sp. 344, KR
Meyer, Uwe: Glaube und Notwendigkeit. Eine Untersuchung zur Sprachphilosophie, zur Erkenntnistheorie und zur Philosophie des Geistes – Sp. 216–218
Mirbach, Sabine: „Ihr aber seid Leib Christi". Zur Aktualität des Leib-Christi-Gedankens für eine heutige Pastoral. Mit einem Vorwort von Jürgen Werbick – Sp. 241–242
Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem, hg. v. Harald Wagner – Sp. 179–188
Möhle, Hannes: Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus. Eine philosophische Grundlegung – Sp. 333–336
Moir, Ian – siehe: Elliott, Keith: Manuscripts and the Text of the New Testament. An Introduction for English Readers – Sp. 120–121
Mostert, Walter: Glaube und Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze, hg. v. Pierre Bühler / Gerhard Ebeling unter Mitwirkung von Jan Bauke u. a. – Sp. 490–491
Mühlen, Heribert: Kirche wächst von innen. Weg zu einer glaubensgeschichtlich neuen Gestalt der Kirche. Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft – Sp. 229–232
Müller, Ulrich B.: Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Historische Aspekte und Bedingungen – Sp. 115–118
Müller, Petro: Sozialethik für ein neues Deutschland. Die „Dritte Idee" Alfred Delps – ethische Impulse zur Reform der Gesellschaft – Sp. 67–68
Müller, Philipp: Dem Leben dienen. Das Seelsorgeverständnis von Linus Bopp (1887–1971) im Kontext heutiger Seelsorgekonzeptionen – Sp. 242–244
Münz, Christoph: Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz – Sp. 179–188
Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, 2 Bde, hg. v. Ignacio Ellacuría / Jon Sobrino – Sp. 355–364
Neugebauer, Johannes: Die eschatologischen Aussagen in den johanneischen Abschiedsreden. Eine Untersuchung zu Johannes 13–17 – Sp. 124–126
Neumann, Uwe: Augustinus – Sp. 344, KR
Niemeyer, Christian: Nietzsches andere Vernunft. Psychologische Aspekte in Biographie und Werk – Sp. 3–18
Nietzsche, hg. v. Jörg Salaquarda – Sp. 003–018
Northwood, Daniel: Emelias. Das erste Buch der Wahrheit – Sp. 257–258, KR
Noti, Odilo: Kant: Publikum und Gelehrter. Theologische Erinnerung an einen abgebrochenen Diskurs zum Theorie-Praxis-Problem – Sp. 080, KR
Oberdorfer, Bernd: Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit. Die Theorieentwicklung Friedrich Schleiermachers bis 1799 – Sp. 106–108
Obrist, Willy: Die Natur – Quelle von Ethik und Sinn. Tiefenpsychologie und heutige Naturerkenntnis – Sp. 432, KR
O'Callaghan, Paul: Fides Christi. The Justification Debate – Sp. 081, KR
Ökologische Ethik als Orientierungswissenschaft. Von der Illusion zur Realität, hg. v. Adrian Holderegger – Sp. 329
O'Meara, Thomas Franklin: Thomas Aquinas Theologian – Sp. 402
On Loving God. An Analytical Commetary, hg. v. Emero Stiegman – Sp. 138–139
Pauen, Michael: Pessimismus. Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Moderne von Nietzsche bis Spengler – Sp. 003–018
Person und Funktion. Festschrift zum Gedenken an den hundertsten Geburtstag von Jakob Hommes, dargebracht von ehemaligen Kollegen, Schülern und Freunden, hg. v. Walter M. Neidl / Friedrich Hartl – Sp. 432, KR
Peter, Anton: Enrique Dussel. Offenbarung Gottes im Anderen – Sp. 355–364
Philosophische Meisterstücke, hg. v. Ekkehard Martens / Eckhard Nordhofen / Joachim Siebert – Sp. 080, KR
Pieta, Marcelo – siehe: Valle, Rogério: Comunidadas eclesiais católicas. Resultados estatísticos no Brasil – Sp. 355–364
Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung, hg. v. Hans-Gerd Schwandt – Sp. 434, KR
Podella, Thomas: Das Lichtkleid JHWHs. Untersuchungen zur Gestalthaftigkeit Gottes im Alten Testament und seiner altorientalischen Umwelt – Sp. 443–456
Pollmann, Karla: Doctrina Christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, De doctrina christiana – Sp. 045–048
Predigten der Barockzeit. Texte und Kommentar. In Zusammenarbeit mit Heinrich Kabas und Roswitha Woytek herausgegeben und durch Zeugnisse zur Predigt in der deutschen Literatur vom 18. zum 20. Jahrhundert ergänzt von Werner Welzig – Sp. 329–330
Predigten aus dem Alltag. Menschen wie Du und ich und der Glaube, hg. v. Karl Birkenseer und einem Nachwort von Werner Schrüfer – Sp. 148–149
Prügl, Thomas: Die Ekklesiologie Heinrich Kalteisens O.P. in der Auseinandersetzung mit dem Basler Konziliarismus. Mit einem Textanhang – Sp. 409–410
Rahner, Karl: Sämtliche Werke. Karl Rahner. Bd 2. Geist in Welt. Philosophische Schriften, bearbeitet von Albert Raffelt – Sp. 317–318
Rahner, Karl: Sämtliche Werke. Bd 4. Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie, bearbeitet von Albert Raffelt – Sp. 318–320
Rahner, Karl: Sämtliche Werke. Karl Rahner. Bd 19. Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie, bearbeitet von Karl-Heinz Neufeld – Sp. 316–317
Ratzinger, Joseph Kardinal: Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund – Sp. 081, KR

Reflektierter Glaube. Festschrift für Erhard Kunz SJ zum 65. Geburtstag, hg. v. Hans-Ludwig Ollig / Oliver Wiertz – Sp. 355–364
Reichel, Norbert: Der Traum vom höheren Leben. Nietzsches Übermensch und die Conditio humana europäischer Intellektueller von 1890 bis 1945 – Sp. 003–018
Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht. Dokumentation des Symposiums des Graduiertenkollegs „Interkulturelle religiöse bzw. religionsgeschichtliche Studien" vom 20.–23. 11. 1996, hg. v. Heinz Robert Schlette – Sp. 108–110
Rendtorff, Rolf: Die „Bundesformel". Eine exegetisch-theologische Untersuchung – Sp. 023
Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld. Ein Symposion aus Anlaß des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck, hg. v. Reinhard Gregor Kratz / Thomas Krüger – Sp. 078–079, KR
Richter, Siegfried: Exegetisch-literarkritische Untersuchungen von Herakleidespsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches – Sp. 024
Riedel, Manfred: Nietzsche in Weimar. Ein deutsches Drama – Sp. 003–018
Ritter, Adolf Martin – siehe: Andresen, Carl: Geschichte des Christentums I/1 Altertum – Sp. 304–306
Rodheudt, Guido: Die Anwesenheit des Verborgenen. Zugänge zur Philosophie Josef Piepers – Sp. 082, KR
Roll, Susan K.: Toward the Origins of Christmas – Sp. 323–324
Römelt, Josef: Freiheit, die mehr ist als Willkür. Christliche Ethik in zwischenmenschlicher Beziehung, Lebensgestaltung, Krankheit und Tod – Sp. 068–069
Rösel, Christoph: Die messianische Redaktion des Psalters. Studien zur Entstehung der Theologie der Sammlung Psalm* 2–89 – Sp. 443–456
Ruhstorfer, Karlheinz: Das Prinzip ignatianischen Denkens. Zum geschichtlichen Ort der „Geistlichen Übungen" des Ignatius von Loyola – Sp. 344–345, KR
Sass, Gerhard: Leben aus den Verheißungen. Traditionsgeschichtliche und biblisch-theologische Untersuchungen zur Rede von Gottes Verheißungen im Frühjudentum und beim Apostel Paulus, hg. v. Wolfgang Schrage / Rudolf Smendl – Sp. 083–084, KR
Scharfenecker, Uwe: Die Katholisch-Theologische Fakultät Gießen (1830–1859). Ereignisse, Strukturen, Personen – Sp. 486–488
Schenke, Ludger: Johannes. Kommentar. Den Endtext des Johannes-Evangeliums als sinnvolles und gelungenes literarisches Werk begreifen – Sp. 209–212
Scheuchenpflug, Peter: Die Katholische Bibelbewegung im frühen 19. Jahrhundert – Sp. 314–316
Schilp, Thomas: Norm und Wirklichkeit religiöser Frauengemeinschaften im Frühmittelalter. Die Instituto sanctimonialium Aquisgranensis des Jahres 816 und die Problematik der Verfassung von Frauenkommunitäten – Sp. 468–469
Schiwy, Günther: Abschied vom allmächtigen Gott – Sp. 179–188
Schleiermacher, Friedrich: Kritische Gesamtausgabe. 1. Abt.: Schriften und Entwürfe, Bd 1/2: Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799; I/3: Schriften aus der Berliner Zeit 1800–1802; Bd I/12: Über die Religion. (2.–)4. Auflage, Monologen (2.-)4.Auflage, hg. v. Günter Meckenstock – Sp. 089–102
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), hg. v. Günter Meckenstock – Sp. 089–102
Schmidbaur, Hans Christian: Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin – Sp. 400–402
Schmidt, Ludwig: Gesammelte Aufsätze zum Pentateuch – Sp. 084, KR
Schneider, Bernhard: Bruderschaften im Trierer Land. Ihre Geschichte und ihr Gottesdienst zwischen Tridentinum und Säkularisation – Sp. 307–308
Schnelle, Udo: Das Evangelium nach Johannes – Sp. 302–303
Schönberger, Rolf: Thomas von Aquin zur Einführung – Sp. 433, KR
Schürmann, Heinz: Wort Gottes und Schriftauslegung. Gesammelte Beiträge zur theologischen Mitte der Exegese, hg. v. Knut Backhaus – Sp. 374–375
Schulte, Ludger: Aufbruch aus der Mitte. Zur Erneuerung der Theologie christlicher Spiritualität im 20. Jahrhundert im Spiegel von Wirken und Werk Friedrich Wulfs SJ (1908–1990) – Sp. 250–253
Seils, Martin: Glaube – Sp. 409
Sequeri, Pierangelo: Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale. Presentazione di Giuseppe Colombo – Sp. 135–136
Siebert, Rudolf J.: From Critical Theory to Critical Political Theology. Personal Autonomy and Universal Solidarity – Sp. 480–486
Slenczka, Notger: Der Glaube und sein Grund. F.H.R. von Frank, seine Auseinandersetzung mit A. Ritschl und die Fortführung seines Programms durch L. Ihmels. Studien zur Erlanger Theologie I – Sp. 131–133
Smitmans-Vajda, Barbara: Dionysos Philosophos. Nietzsche, Narr und Künstler im Umfeld von Th. de Quincey, Ch. Baudelaire, St. Zweig, S. Freud, R. M. Rilke, P. Modersohn-Becker, B. Waldenfels – Sp. 003–018
Sobrino, Jon: Christologie der Befreiung. Bd 1. Aus dem Spanischen übersetzt von Ludger Weckel – Sp. 355–364
Spener, Philipp Jakob: Briefe aus der Frankfurter Zeit: 1666–1686. Bd 1. 1666–1674; Bd 2 1675–1676, hg. v. Johannes Wallmann in Zusammenarbeit mit Udo Sträter, Markus Matthias und Martin Friedrich – Sp. 308–313
Staniloae, Dumitru: Orthodoxe Dogmatik, II. und III. Bd Mit einem Vorwort von Jürgen Moltmann. Aus dem Rumänischen übers. v. Hermann Pitters – Sp. 495–497
Stegmaier, Werner: Nietzsches „Genealogie der Moral" – Sp. 003–018
Steiger, Johann Anselm: Johann Gerhard (1582–1637). Studien zu Theologie und Frömmigkeit des Kirchenvaters der lutherischen Orthodoxie – Sp. 221–223
Steinmeier, Anne M.: Wiedergeboren zur Freiheit. Skizzen eines Dialogs zwischen Theologie und Psychoanalyse zur theologischen Begründung des seelsorglichen Gesprächs – Sp. 420–423
Stengel, Friedemann: Die Theologischen Fakultäten in der DDR als Problem der Kirchen- und Hochschulpolitik des SED-Staates bis zu ihrer Umwandlung in Sektionen 1970/71 – Sp. 471–474
Stenger, Hermann M. – siehe: Heller, Andreas: Den Kranken verpflichtet. Seelsorge – ein Gesundheitsberuf im Krankenhaus – Sp. 363–367
Stingelin, Martin: „Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs". Friedrich Nietzsches Lichtenberg-Rezeption im Spannungsfeld zwischen Sprachkritik (Rhetorik) und historischer Kritik (Genealogie) – Sp. 003–018
Streit um Bilder. Von Byzanz bis Duchamp, hg. v. Karl Möseneder – Sp. 430–431
Sudbrack, Josef: Was heißt christlich meditieren? Wege zu sich selbst und zu Gottes Du – Sp. 076
Sundermeier, Theo: Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik – Sp. 367–368
Suttner, Ernst Christoph: Kirche und Nationen. Beiträge zur Frage nach dem Verhältnis der Kirche zu den Völkern zur Religion – Sp. 258, KR
Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, hg. v. Christian Henning / Karsten Lehmkühler – Sp. 431–432, KR
Tamayo, Juan José: Presente y futuro de la teología de la liberación – Sp. 355–364
Tanner, Klaus: Der lange Schatten des Naturrechts. Eine fundamentalethische Untersuchung – Sp. 069–071
The Scriptures in the Gospels, hg. v. ed. by. C. M. Tuckett – Sp. 459–461, KR
Theodor von Mopsuestia: Katechetische Homilien II, übersetzt und eingeleitet von Peter Bruns – Sp. 423–425
Theologische Realenzyklopädie. Bd XXIII:. Minucius Felix – Name/Namengebung. Abschlußaufnahme von Bd 23, hg. v. Gerhard Müller – Sp. 112–113
Theologische Realenzyklopädie. Bd XXVI: Paris – Polen. Gerhard Müller in Gemeinschaft mit Horst Balz u. a. – Sp. 368–370
Theologische Realenzyklopädie. Bd XXVII: Politik/Politologie – Publizistik/Presse. Gerhard Müller in Gemeinschaft mit Horst Balz u. a. – Sp. 112–113
Thiel, Albrecht: In der Schule Gottes. Die Ethik Calvins im Spiegel seiner Predigten über das Deuteronomium – Sp. 480
Thüsing, Wilhelm: Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments. II. Programm einer Theologie des Neuen Testaments mit Perspektiven für eine Biblische Theologie – Sp. 028–031
Tillich, Paul: Main works. Hauptwerke. Bd III: Writings in Social Philosophy and Ethics. Sozialphilosophische und ethische Schriften. Erdmann Sturm – Sp. 224–226
Tilliette, Xavier: Philosophische Christologie. Eine Hinführung. Aus dem Französischen übertragen von Jörg Disse – Sp. 245–246
Transformationsprozesse des Protestantismus. Zur Selbstreflexion einer christlichen Konfession an der Jahrtausendwende, hg. v. Martin Berger / Michael Murrmann-Kahl – Sp. 491–493
Trummer, Peter: Daß meine Augen sich öffnen. Kleine biblische Erkenntnislehre am Beispiel der Blindenheilungen Jesu – Sp. 345–346, KR
Über Befreiung. Befreiungspädagogik, Befreiungsphilosophie und Befreiungstheologie im Dialog, hg. v. Thorsten Knauth / Joachim Schroeder – Sp. 355–364
Uhrig, Christian: Sorge für die Einheit, über die nichts geht. Zum episkopalen Selbstverständnis des Ignatius von Antiochien – Sp. 466–468
Utzschneider, Helmut: Gottes langer Atem. Die Exoduserzählung (Ex 1–14) in ästhetischer und historischer Sicht – Sp. 162–163, KR
Valle, Rogério / Pieta, Marcelo: Comunidadas eclesiais católicas. Resultados estatísticos no Brasil – Sp. 355–364
Vardy, Peter: Das Gottesrätsel. Antworten auf die Frage nach Gott. Aus dem Englischen übersetzt von Clemens Wilhelm. Bearbeitet von Perry Schmidt-Leukel – Sp. 163, KR
Varela, Antonio Rouco / Corecco, Eugenio: Sakrament und Recht – Antinomie in der Kirche?, hg. v. Libero Gerosa / Ludger Müller – Sp. 234–235
Vattimo, Gianni: Glauben – Philosophieren. Aus dem Italienischen übersetzt von Christiane Schultz – Sp. 151–152
Velden, Frank van der: Psalm 109 und die Aussagen zur Feindschädigung in den Psalmen – Sp. 443–456
Verbindliches Zeugnis. II. Schriftauslegung Lehramt Rezeption; III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch, hg. v. Wolfhart Pannenberg / Theodor Schneider – Sp. 493
Vervenne, Marc: Studies in the Book of Exodus. Redaction-Reception-Interpretation – Sp. 195–196
Vielfalt und Profil. Zur evangelischen Identität heute, hg. v. Martin Schreiner – Sp. 491–493
Voderholzer, Rudolf: Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik – Sp. 406–407
Von Gott reden in säkularer Gesellschaft. Festschrift für Konrad Feiereis zum 65. Geburtstag, hg. v. Emerich Coreth / Wilhelm Ernst / Eberhard Tiefensee – Sp. 431, KR

Vorgrimler, Herbert: Wegsuche Bd I und II – Sp. 111–112
Wagner, Andreas: Sprechakte und Sprechaktanalyse im Alten Testament. Untersuchungen im biblischen Hebräisch an der Nahtstelle zwischen Handlungsebene und Grammatik – Sp. 163, KR
Walter Benjamin. Ästhetik und Geschichtsphilosophie. Esthétique et philosophie de l'histoire, hg. v. Gérard Raulet / Uwe Steiner – Sp. 081–082, KR
Was willst du von mir, Frau? Maria in heutiger Sicht, hg. im Auftrag der Theologischen Hochschule Chur und der Theologischen Fakultät Luzern. Josef Pfammatter / Eduard Christen – Sp. 142–143
Weber, Beat: Psalm 77 und sein Umfeld. Eine poetische Studie – Sp. 443–456
Weber, Helmut: Lehramt der Kirche – Fragen der Moral – Sp. 501–502
Weckel, Ludger: Um des Lebens willen. Zu einer Theologie des Martyriums aus befreiungstheologischer Sicht – Sp. 355–364
Weder, Hans: Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum, hg. v. Ferdinand Hahn / Hans-Joachim Kraus / Werner H. Schmidt / Wolfgang Schrage – Sp. 031–035
Wehnert, Jürgen: Die Reinheit des »christlichen Gottesvolkes« aus Juden und Heiden. Studien zum historischen und theologischen Hintergrund des sogenannten Aposteldekrets – Sp. 163–164, KR
Weht, Rudolf: Kirche in der Sendung Jesu Christi. Missionarische und Diakonische Existenz der Gemeinde im nachchristlichen Zeitalter – Sp. 258–260, KR
Weihnachten mit Phil Bosmans. Texte für alle Tage der Advents- und Weihnachtszeit. Mit Farbfotos von Roland Höpker, übertragen und hg. von Ulrich Schütz – Sp. 518, KR
Wendel, Saskia: Jean-François Lyotard. Aisthetisches Ethos – Sp. 149–151
Wenz, Gunther: Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch, Bd 2 – Sp. 474–475
Werner, Wolfgang: Das Buch Jeremia. Kapitel 1–25 – Sp. 164, KR
Werz, Nikolaus: Das neuere politische und sozialwissenschaftliche Denken in Lateinamerika – Sp. 355–364
Willutzki, Ulrike – siehe: Furger, Franz: Theologie und Psychologie im Dialog über ihre Menschenbilder – Sp. 297–299
Wimmer, Magda: So wirklich ist die Möglichkeit. Friedrich Nietzsche, Robert Musil und Niklas Luhmann im Vergleich – Sp. 003–018
Winkler, Dietmar W.: Koptische Kirche und Reichskirche. Altes Schisma und neuer Dialog. Mit einem Vorwort von Franz Kardinal König – Sp. 143–144
Wolgast, Eike: Hochstift und Reformation. Studien zur Geschichte der Reichskirche zwischen 1517 und 1648 – Sp. 129–131
Wyller, Trygve: Glaube und autonome Welt. Diskussion eines Grundproblems der neueren systematischen Theologie mit Blick auf Dietrich Bonhoeffer, Oswald Bayer und K. E. Logstrup – Sp. 346, KR
Wynn-Williams, Damian: The State of the Pentateuch. A comparison of the approaches of M. Noth and E. Blum – Sp. 164, KR
Zechmeister, Martha: Gottes-Nacht. Erich Przywaras Weg negativer Theologie – Sp. 404–406
Zeit-Geschichte und Begegnungen. Festschrift für Bernhard Neumann zur Vollendung des 70. Lebensjahres, hg. v. Günter Rieße – Sp. 432, KR
Zeit und Schöpfung, hg. v. Konrad Stock – Sp. 054–055
Zimmermann-Acklin, Markus: Euthanasie. Eine theologisch-ethische Untersuchung – Sp. 071–074
Zu den Quellen. Die Spiritualität der Wüstenväter und des hl. Benedikt, hg. v. Jakobus Kaffanke – Sp. 077, KR
Zukunft der Kirche – Kirche der Zukunft. Christen in der modernen Diaspora, hg. v. Thomas Söding – Sp. 74–75
Zum Tod von Heinrich Fries – Sp. 160

IV. Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften – Sp. 83–87, 163–175, 259–263, 345–351, 433–439, 519–527
Habilitationen und Dissertationen an deutschsprachigen Hochschulen im akademischen Jahr 1997/98 – Sp. I–XX (Beilage zu Heft 2)

THEOLOGISCHE REVUE

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

18. 03. 99

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

Nummer 1 | **1999** | **95. Jahrgang**

Magnus Striet: Nietzsche – und kein Ende! Tendenzen der gegenwärtigen Forschung und Diskussion. . . Sp. 3

Bibelwissenschaft / Exegese des AT und des NT . . . . . Sp. 17

HERRMANN, Christian: Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel. Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament (Christian Frevel)

BROWN, John P.: Israel and Hellas (Hans-Peter Müller)

RENDTORFF, Rolf: Die „Bundesformel". Eine exegetisch-theologische Untersuchung (Georg Braulik)

RICHTER, Siegfried: Exegetisch-literarkritische Untersuchungen von Herakleidespsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches (Theofried Baumeister)

FISCHER, Alexander A.: Skepsis oder Furcht Gottes. Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet (Franz Josef Backhaus)

LAU, Wolfgang: Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56-66. Eine Untersuchung zu den literarischen Bezügen in den letzten elf Kapiteln des Jesajabuches (Archibald L. H. M. van Wieringen)

GORDON, Robert P.: Studies in the Targum to the Twelve Prophets. From Nahum to Malachi (Johann Maier)

THÜSING, Wilhelm: Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments. Bd II: Programm einer Theologie des Neuen Testaments mit Perspektiven für eine Biblische Theologie (Franz Mußner)

WEDER, Hans: Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum (Hans Hübner)

BERGER, Klaus: Wozu ist Jesus am Kreuz gestorben? (Karl-Heinz Menke)

HÄFNER, Gerd: Der verheißene Vorläufer. Redaktionskritische Untersuchung zur Darstellung Johannes des Täufers im Matthäus-Evangelium (Otto Böcher)

HARMANSA, H.-Konrad: Die Zeit der Entscheidung. Lk 13,1-19 als Beispiel für das lukanische Verständnis der Gerichtspredigt an Israel (Knut Backhaus)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 41

Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum zum Vaticum II, hg. v. Guiseppe ALBERIGO (Werner Kathrein)

DASSMANN, Ernst: Die Anfänge der Kirche in Deutschland. Von der Spätantike bis zur frühfränkischen Zeit / Die koptische Kirche. Einführung in das Ägyptische Christentum, hg. v. Albert GERHARDS / Heinzgerd BRAKMANN (Theofried Baumeister)

Patrologie . . . . . Sp. 43

CACITTI, Remo: Grande Sabato. Il contesto pasquale quartodecimano nella formazione della teologia del martirio (Theofried Baumeister)

LOCHBRUNNER, Manfred: Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus (Frans van de Paverd)

POLLMANN, Karla: Doctrina christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus' De doctrina christiana (Cornelius Mayer)

DASSMANN, Ernst: Augustinus. Heiliger und Kirchenlehrer (Adolar Zumkeller)

KRANZ, Gisbert: Augustinus. Sein Leben und Wirken (Adolar Zumkeller)

MADRID, Teodoro C.: La Iglesia Católica según San Agustìn. Compendio de Eclesiología (Adolar Zumkeller)

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 50

HERZOG, Markwart: „Descensus ad Inferos". Eine religionsphilosophische Untersuchung der Motive und Interpretationen mit besonderer Berücksichtigung der monographischen Literatur seit dem 16. Jahrhundert (Richard Schaeffler)

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte Sp. 52

BRECHT, Martin: Ausgewählte Aufsätze. Bd I: Reformation (Klaus Ganzer)

Dogmatik / Ökumenische Theologie. . . . Sp. 54

Zeit und Schöpfung, hg. v. Konrad STOCK (Wolfgang Beinert)

HOLLENWEGER, Walter J.: Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen (Wolfgang Beinert)

Liturgiewissenschaft. . . . . Sp. 55

CHALASSERY, Joseph: The Holy Spirit and Christian Initiation in the East Syrian Tradition (Gabriele Winkler)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 56

Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Bd II, hg. v. Joseph LISTL / Dietrich PIRSON (Hugo Schwendenwein)

AYMANS, Winfried: Kirchenrechtliche Beiträge zur Ekklesiologie (Libero Gerosa)

Moraltheologie / Christliche Sozialwissenschaften . . . . . Sp. 59

Akzente christlicher Sozialethik. Schwerpunkte und Wandel in 100 Jahren „Christlicher Sozialwissenschaften" an der Universität Münster, hg. v. Franz FURGER (Anton Rauscher)

FONK, Peter: Glauben, handeln und begründen. Theologische und anthropologische Bedingungen ethischer Argumentation (Peter Schallenberg)

FURGER, Franz: Einführung in die Moraltheologie (Bernhard Fraling)

KÄUFLEIN, Albert: Deontologische oder teleologische Begründung sittlicher Normen? Ein Grundlagenstreit in der gegenwärtigen katholischen Moraltheologie (Andreas Weiß)

MÜLLER, Petro: Sozialethik für ein neues Deutschland. Die „Dritte Idee" Alfred Delps – ethische Impulse zur Reform der Gesellschaft (Marianne Heimbach-Steins)

RÖMELT, Josef: Freiheit, die mehr ist als Willkür. Christliche Ethik in zwischenmenschlicher Beziehung, Lebensgestaltung, Krankheit und Tod (Herbert Schlögel)

TANNER, Klaus: Der lange Schatten des Naturrechts. Eine fundamentalethische Untersuchung (Peter Schallenberg)

ZIMMERMANN-ACKLIN, Markus: Euthanasie. Eine theologisch-ethische Untersuchung (Eberhard Schockenhoff)

Hirntod und Organverpflanzung. Ethische, medizinische, psychologische und rechtliche Aspekte der Transplantationsmedizin, hg. v. Johann S. ACH / Michael QUANTE (Werner Wolbert)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 74

Zukunft der Kirche - Kirche der Zukunft. Christen in der modernen Diaspora, hg. v. Thomas SÖDING (Dieter Emeis)

Spiritualität . . . . . Sp. 76

SUDBRACK, Josef: Was heißt christlich meditieren? Wege zu sich selbst und zu Gottes Du (Hans Schaller)

Kurzrezensionen. . . . . Sp. 75

Theologische Literatur - Eingegangene Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften . Sp. 83

Liebe Leserinnen und Leser der Theologischen Revue!

Die Hefte des Jahrgangs 94 (1998) waren wesentlich umfangreicher als sonst. Den Grund hierfür haben wir in Heft 6/93 (1997) angegeben: Publikation von schon vor längerer Zeit verfaßten Rezensionen, die nicht in der Versenkung verschwinden, gleichzeitig aber auch die Aktualität der Zeitschrift nicht beeinträchtigen sollten. Nach Abbau des „Rezensionsberges" hat die Zeitschrift ab dem vorliegenden Heft 1/95 (1999) nun wieder den gewohnten Umfang.

Prof. Dr. Harald Wagner (Schriftleitung)

theol A 010
BS: ~~theol A 425~~
Gd 128. 4°
ZD

Nietzsche – und kein Ende! Tendenzen der gegenwärtigen Forschung und Diskussion

von Magnus Striet, Münster

Angesichts der ungebrochenen Flut von Neuerscheinungen zu Nietzsche auch nur noch einigermaßen den Überblick behalten zu wollen, dürfte kaum Aussicht auf Gelingen haben.[1] Die Ursache hierfür liegt keineswegs allein in der Fülle der Neuerscheinungen begründet. Vielmehr noch ist es die extrem differierende Weise, in der Nietzsche zur Zeit zum Gegenstand der Forschung erhoben, wie er interpretiert, v.a. aber wie er systematisch rezipiert und beansprucht wird. Nimmt man jedenfalls seine Präsenz im Literaturbetrieb zum Maßstab, dann scheint die Faszination, aber auch die Wirkung, die Nietzsche ausübt, ungebrochen zu sein. Und vielleicht ist Nietzsche ja auch wirklich *der* Philosoph des ausgehenden letzten Jh.s, der die kulturellen Entwicklungen und das kulturelle Klima in diesem Jh. wie kein anderer geprägt hat und weiterhin prägt. Dabei äußerte Nietzsche selbst, er habe „eine erschreckliche Angst davor", daß man ihn „eines Tags *heilig*" sprechen könnte.[2] Er scheint aber auch hellsichtig gesehen zu haben, daß sich in seinem Denken in der Tat ein Bruch mit allem bisher Gewesenen und im Lebensalltag selbstverständlich Vorausgesetzten ereignet. Er scheint gesehen zu haben, daß die Erfahrung, daß „seit Copernikus ... der Mensch aus dem Centrum ins x"[3] rollt und Kants kopernikanische Wendung der Denkungsart nur eine Etappe in dem viel größeren Prozeß der allmählichen Einsicht in das Nichtige der menschlichen Existenz sein könnte, nun ins Bewußtsein gehoben sein und für lange Zeit prägend werden würde, und daß sich diese Erfahrung mit der Erinnerung an seinen Namen verbinden würde: „Es wird sich einmal an meinen Namen die Erinnerung an etwas Ungeheures anknüpfen, – an eine Krisis, wie es keine auf Erden gab, an die tiefste Gewissens-Collision, an eine Entscheidung heraufbeschworen *gegen* Alles, was bis dahin geglaubt, gefordert, geheiligt worden war. Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit."[4] „*Umwerthung aller Werthe*" – das sei seine „Formel für einen Akt höchster Selbstbesinnung der Menschheit".[5] Läßt sich aber angesichts dieser von Nietzsche in aller Schärfe reflektierten Erfahrung des Nihilismus, aber auch der von ihm selbst seiner eigenen Person in diesem Umbruch zugeschriebenen Bedeutung nicht doch so etwas wie ein Kern der systematischen Nietzsche-Diskussion eruieren – ein Kern, der in Nietzsches Denken selbst begründet liegt? Wenn man die systematisch mit oder auch in kritischer Auseinandersetzung gegen Nietzsche reflektierende Philosophie summarisch Revue passieren läßt, dann gewinnt man den Eindruck, daß diese weiterhin ganz im Zeichen einer Auseinandersetzung um das Erbe der europäischen Aufklärung und dann v.a. um das Erbe der neuzeitlichen Subjekt- und Bewußtseinsphilosophie (einschließlich ihrer erkenntnistheoretischen und wahrheitstheoretischen Implikationen) steht. Anders formuliert: Es geht weiterhin, also auch im Denken Nietzsches, um das Projekt der Selbstaufklärung der Vernunft über ihre Möglichkeiten und Grenzen und damit um ihr Wesen als Vernunft. Auch eine Literatur, die sich aus dem Projekt einer kritischen Vernunftkritik Kantischer Provenienz verabschieden will und, in der Tradition Nietzsches, gerade die Verabschiedung aller Vernunftansprüche überhaupt als Vollendung der Aufklärung begreift, steht letztlich noch in dieser Tradition der europäischen Aufklärung. Daß eine solchermaßen interessierte Literatur in Nietzsche einen, vielleicht sogar *den* wichtigsten Kirchenvater einer der Vernunft entpflichteten, ihren Ansprüchen zu entkommen versuchenden Moderne erkennt, läßt sich ohne weiteres, schon bei nur rudimentären Kenntnissen der Schriften Nietzsches, nachvollziehen. Jedenfalls ist aber auch klar, daß – so kontrovers die sich systematisch auf Nietzsche zurückbeziehende philosophische Literatur im Hinblick auf die Frage auch sein mag, ob dessen Erbe anzunehmen oder ob es, vielleicht sogar mit guten Gründen, auszuschlagen sei – in einem Punkt Konsens herrscht: in dem Punkt nämlich, daß sich an diesem Erbe der europäischen Neuzeit, ihrer Entdekkung des Subjekts als des Prinzips des Denkens und Handelns, entscheidet, welche Bestimmung des Menschen – wenn man sich eine solche überhaupt noch zutraut! – sich fortan philosophisch noch verantworten läßt. Anders formuliert: Sofern Nietzsche wie kein anderer vor ihm die Möglichkeit von Freiheit und Selbstbestimmung negiert und damit das grundlegende neuzeitliche Prinzip der Selbstverständigung des Menschen über sich selbst zur Illusion erklärt hat, entscheidet sich nicht zuletzt, ja vielleicht sogar gerade in der Auseinandersetzung mit ihm, was der Mensch sei. Dies gilt allemal dann, wenn Manfred Franks Urteil zutreffen sollte, daß Nietzsches theoretischer Weichenstellung in der Destruktion des Subjektprinzips, wie phantasievoll ihre Modifikationen auch gewesen sein mögen, alle postmodernen Kritiker des Subjektprinzips verpflichtet seien.[6]

Daß die Theologie gegenüber diesen subjektdestruierenden Tendenzen in der Philosophie lange Zeit merkwürdig uninteressiert geblieben ist und m.E. in weiten Teilen auch immer noch ist, kann eigentlich, angesichts der sog. anthropologischen Wende in der Theologie, nur überraschen. Denn angesichts der Wende zum Subjektprinzip auch in der Theologie steht doch mit Nietzsches Erklärung des freien Ich zur Fiktion *das* Prinzip im Kreuzfeuer der Kritik, auf das doch auch sie sich, mühsam genug und am Ende mehr oder weniger gezwungen durch den mit der Neuzeit entstandenen Problemdruck, endlich verpflichtete und das sie fortan zum fundamentalen Prinzip ihrer hermeneutischen Explikation des Glaubens und fundamentaltheologischen Rechenschaftspflicht für diesen erhob. Allerdings wäre, angesichts dieses latenten Desinteresses, wohl auch noch einmal die Frage zu klären, ob diese (in der katholischen Theologie von Karl Rahner zumindest vorläufig durchgesetzte Wende) wirklich konsensfähig geworden ist bzw. noch ist.[7] Ist sie es aber – und ich setze im folgenden nicht nur in einem deskriptiven, sondern auch in einem normativen Sinn voraus, daß nur im konsequenten Nachvollzug dieser Wendung der Denkungsart sich der Glaube der Moderne überhaupt noch vermitteln läßt –, dann gehört es zur unverzichtbaren Aufgabe der fundamentaltheologischen Rechenschaftspflicht der Theologie, sich in den philosophischen Streit um das Subjekt einzulassen, weil die philosophische Entfaltung des Subjektprinzips und damit ein elaborierter Subjektbegriff notwendige Implikate der theoretischen Rechenschaftspflicht des Glaubens darstellen. Und zwar insofern, als nur über eine Reflexion auf das Prinzip freier Subjektivität der Gedanke eines von Mensch und Welt unterschiedenen Gottes noch erreichbar ist und der zu leistende Nachweis einer Hingeordnetheit und Ansprechbarkeit des Menschen für einen freien Selbsterweis Gottes als die Erfüllung menschlicher Freiheit noch Aussicht auf Gelingen hat.

Darüber hinaus gibt es aber noch einen weiteren Grund, der m.E. die Theologie darauf verpflichtet, sich Nietzsche und der Provokation, die in seinem Denken liegt, verschärft zu stellen: Achtet man auf den Einfluß, den Nietzsche faktisch, auch wenn er häufig nur in verkürzter oder gar banalisierter Form rezipiert worden sein sollte, auf die kulturellen und politischen Entwicklungen im 20. Jh. in Europa genommen hat, dann wird man in Auseinandersetzung mit Nietzsche und seiner Rezeption fragen müssen, welchen Beitrag die Theologie und noch vielmehr die Praxis des Evangeliums für die Idee der Humanität angesichts ihrer Bedrohung in der Moderne zu leisten haben. Und dabei geht es letztlich um ihr eigenes Erbe: Denn wenn die These von Jürgen Habermas stimmt, daß der „neuzeitliche Begriff der subjektiven Freiheit und die Forderung des gleichen Respekts für jeden – auch und gerade für den Fremden in seiner Eigenheit und Anders-

[1] Als immer noch bester Sbd einschlägiger und inzwischen nahezu klassisch gewordener Nietzsche-Interpretationen empfiehlt sich nachdrücklich ein von J. Salaquarda besorgter, inzwischen in zweiter Aufl. erschienener Bd (Erstauflage 1980; Texte von: W. Kaufmann, G. Bataille, K. Jaspers, A. Camus, G. Lukács, K. Schlechta, M. Heidegger, A. Schmidt, E. F. Podach, E. Heftrich, J. Simon, B. Magnus, W. Müller-Lauter, J. Salaquarda, M. Montinari), der für die Zweitauflage um eine erweiterte Bibliographie sowie um ein die Entwicklungen in der Nietzsche-Forschung seit der Erstauflage dieses Bdes resümierendes Nachwort ergänzt wurde: **Nietzsche**, hg. v. Jörg Salaquarda. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996, zweite, um ein Nachwort und Nachtrag zur Bibliographie erw. Aufl. VIII, 397 S., kt DM 49,80 ISBN: 3–534–13170–3. Als erste hilfreiche Einführung kann auch das Themenheft „Friedrich Nietzsche. Wendepunkt der Moderne" der Zeitschrift „Du" (6/1998) dienen.

[2] *Ecce homo*, KSA 6, 365.

[3] *Nachgelassene Fragmente (NF) Herbst 1885 – Herbst 1886* 2 [127], KSA 12, 127.

[4] *Ecce homo*, KSA 6, 365.

[5] Ebd.

[6] Vgl. Manfred Frank, Die Unhintergehbarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer ‚postmodernen' Toterklärung, Frankfurt a. M. 1986, 9f.

[7] Vgl. Klaus Müller, Das etwas andere Subjekt. Der blinde Fleck der Postmoderne, in: ZKTh 10 (1998), 137–163, 137f.

heit“[8] nicht zu verstehen sind ohne ihren jüdisch-christlichen Hintergrund, dann fragt sich ja, ob es in der Auseinandersetzung um die zentralen Gehalte der mit Kant einsetzenden selbstreflexiven Aufklärung nicht zuletzt auch um Implikate eben dieser Glaubenstradition geht: der biblisch bezeugten Zusage Gottes, einen jeden Menschen mit seiner Liebe erfüllen zu wollen. Dem im Denken Nietzsches manifest werdenden Verlust der praktischen Relevanz dieser Erfahrung könnte ein erhebliches Gewicht für eine Theorie des faktischen Verlaufs der Neuzeit zukommen. Denn betrachtet man vor dem Hintergrund der Erfahrung des Nihilismus und des in dieser Erfahrung wirksam werdenden Glaubensverlustes die neuzeitlichen Aufklärungsprozesse in ihrem realen Verlauf und schreibt man Nietzsches Philosophieren in die Tradition dieser Prozesse ein, dann könnte auch die vielbeschworene Dialektik der Aufklärung[9], die Eskalation der Aufklärung, nochmals in einem neuen Licht erscheinen. Zumindest müßte sie als Neuzeittheorie erweitert werden: Einerseits ließe sich in historischer Perspektive die neuzeitliche Entdeckung der menschlichen Freiheit so begreifen, daß sie faktisch provoziert wurde durch die jüdisch-christliche Glaubenstradition. Andererseits aber ließe sich die von Nietzsche dem Nihilismusgeschehen als treibende Kraft unterstellte Verpflichtung des vernünftigen Denkens auf das Moment der Wahrhaftigkeit – eine Verpflichtung, die Nietzsche zufolge der Vernunft durch die christliche Moral anerzogen wurde![10] – als potentiell selbstdestruktiv verstehen lernen; und zwar dann als selbstdestruktiv, wenn sich dieses Denken des Abgrundes der eigenen Faktizität bewußt wird und sich zugleich, aus welchen Gründen auch immer, nicht mehr hingeordnet versteht auf einen Gott und getragen weiß von einem Gott, der die Erfüllung menschlicher Freiheit sein will, so daß Menschen schon jetzt auf diesen Gott vertrauend setzen dürfen. Fragt man von hieraus nach dem Beitrag, den die Theologie und die Praxis des Glaubens dazu leisten können, daß das Bewußtsein der Freiheit, theologisch gesprochen: die einem jeden Menschen von Gott ermöglichte und als Geschenk zugedachte Freiheit, nicht am Ende regrediert zugunsten einer Selbstdestruktion des eigenen Freiheitsbewußtseins, dann stellen sich verschärft die Fragen nach einer systematischen Verhältnisbestimmung von Ethik und Glaube und einer kirchlichen und gläubigen Praxis, die den Menschen dazu ermuntert, die eigene Freiheit zu ergreifen und am einmal erreichten Bewußtsein der Würde der Freiheit festzuhalten. Dazu am Ende dieses Beitrages einige weitere Hinweise.

Zum *Aufbau* dieses Artikels. Neben stärker systematisch reflektierender Literatur gibt es zur Zeit eine Fülle von, wenn man denn so zu klassifizieren überhaupt in der Lage und gewillt ist, eher philologisch arbeitender, philosophiehistorische Bezüge Nietzsches zur Tradition sowie seine Rezeptionsgeschichte erhellende Literatur. Daß dieses klassifikatorische Kriterium nur formal ist, deshalb auch nur begrenzten Wert hat und zudem auch nicht streng durchzuhalten ist, kann nicht verschwiegen werden. Vielleicht verhilft es aber dazu, im folgenden überhaupt zu einer Ordnung zu kommen. Ich werde deshalb in drei Schritten vorgehen: In einem *ersten Schritt (I)* werden exemplarisch Werke zur Vorstellung kommen, die eher wirkungsgeschichtlich orientiert sind, denen daran gelegen ist, der verästelten *Rezeptionsgeschichte Nietzsches in diesem Jh.* nachzuspüren. In einem *zweiten Schritt (II)* soll Literatur vorgestellt werden, die es sich zur Aufgabe macht, *Nietzsches Stellung in der europäischen Geistes- und Philosophiegeschichte* genauer zu lozieren. In einem abschließenden *dritten Schritt (III)* wird versucht werden, zu einer *systematischen Reflexion des ‚Phänomens Nietzsche' und seiner aktuellen Bedeutung* zu gelangen. Angemerkt werden muß noch, daß der folgende Bericht nicht den Anspruch auf vollständige Erfassung der Neuerscheinungen zu Nietzsche[11] oder aber auch auf eine wirklich erschöpfende Würdigung der besprochenen Werke erheben kann, sondern ausschließlich versucht, Tendenzen der gegenwärtigen Nietzsche-Forschung aufzuzeigen. Daß im Zuge dessen einige Werke, die eine ausführlichere Würdigung verdient hätten, zu kurz kommen, liegt in der Anlage dieses Artikels begründet und sei zugleich entschuldigt.

I.

In einer akribischen Studie geht Jacque LeRider[12] der Geschichte der Nietzsche-Präsenz, seiner Rezeption und Auswirkung auf die Entwicklung der französischen Philosophie und Kultur nach. Doch nicht nur dies. Besonderes Interesse verdient diese Studie, weil der Vf. sie in einem ersten Schritt mit Nietzsches eigener Sicht der französischen Philosophie und Kultur, so derjenigen Baudelaires, beginnen läßt.

Die frühen französischen Rezeptionen der Philosophie Nietzsches (durch Gide, Valéry und viele andere), ermöglicht v.a. durch die Übersetzung von Henri Albert, zeigen, wie unterschiedlich diese wahrgenommen und für das eigene Denken fruchtbar gemacht wurde, aber auch, wie stark die kulturellen Spannungen und politischen Extremismen diese Rezeption bedingten. In einem nächsten Schritt rekonstruiert R. die Geschichte der französischen Nietzsche-Rezeption, wie sie, beginnend mit Bataille, im Prinzip bis heute ungebrochen anhält. Neben Bataille, dessen Nietzsche-Lektüre ihn zur Verabschiedung der Moderne führte und die eine zweite Etappe der Nietzsche-Rezeption in Frankreich auslöste, sind es Klossowski, Deleuze, Foucault, Barthes, Lefebvre, Lyotard, Blanchot, Derrida, aber auch viele gerade im deutschen Sprachraum nicht so bekannte Vertreter der französischen Philosophie, deren Verhältnis zu Nietzsche R. nachgeht. Methodisch geht R. so vor, daß er die berühmte These von J. Habermas von 1985, Nietzsches Denken sei die Drehscheibe in die Situation der Postmoderne, erinnert, so daß ein interessanter Kontrast zwischen der Habermasschen Rekonstruktion der französischen Vertreter postmoderner bzw. poststrukturalistischer Philosophie und einer von R. am Leitfaden der Nietzsche-Rezeption geführten Rekonstruktion dieser Philosophien entsteht. R. selbst hält den Habermasschen Vorwurf, Bataille gerate in den Irrationalismus, wenn nicht am Ende sogar in ein faschistisches Denken, für unbegründet (97ff). Wie stark Nietzsche auf die Entwicklungen postmodernen Denkens (Entwicklung der genealogischen Methode, die Affirmation des Perspektivismus, die Hinwendung zur Kunst und Ästhetik) eingewirkt hat, zeigt R. nachhaltig an den oben erwähnten Philosophen auf. Ein Nachwort des inzwischen verstorbenen Ernst Behler (*Der französische Poststrukturalismus und Nietzsches Sprachtheorie*, 157–175) rundet den Bd ab.

Die Studie informiert detailreich (gut handhabbar durch ein entsprechendes Register), aber auch zupackend, weil sie die verschiedenen Phasen der Nietzsche-Rezeption in Frankreich als abhängig erkennt von grundsätzlichen kulturellen und politischen Orientierungsbewegungen und die Beanspruchbarkeit (und Mißbrauchbarkeit) seiner Philosophie durch die Politik nicht verschweigt.

In jüngster Zeit hat Manfred Riedel den verschlungenen Wegen der Mißdeutungen und Banalisierungen der Philosophie Nietzsches eine Untersuchung gewidmet, die die politische Vereinnahmbarkeit der Person Nietzsches beziehungsweise seine spätere Perhorreszie-

[8] Jürgen Habermas, Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt, in: ders., Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays, Frankfurt a. M. 1997, 98–111, 103.

[9] Vgl. Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt a. M. 1979 (1944), 85: „Das Werk Sades, wie dasjenige Nietzsches, bildet ... die intransigente Kritik der praktischen Vernunft, der gegenüber die des Alleszermalmers [Kant, M. S.] selbst als Revokation des eigenen Denkens erscheint. Sie steigert das szientifische Prinzip ins Vernichtende."

[10] Vgl. z.B. *Die Fröhliche Wissenschaft* 345, KSA 3, 600: „Man sieht, was eigentlich über den christlichen Gott gesiegt hat: die christliche Moralität selbst, der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväter-Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis."

[11] Nur hingewiesen werden kann wegen des eigentlichen Interesses dieser Sammelbesprechung auf ein Genus der Nietzsche-Interpretation, das vornehmlich an einer psychologischen Hermeneutik seiner Person und Biographie, aber auch seines Werkes vor dem Hintergrund seiner Persönlichkeitsstruktur interessiert ist. Vgl. hier besonders **Niemeyer,** Christian: **Nietzsches andere Vernunft.** Psychologische Aspekte in Biographie und Werk. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998. XXIII, 437 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3–534–13882–1. Noch andere Wege geht eine Studie von **Just,** Dieter: **Nietzsche kontra Nietzsche.** Zur Psycho-Logie seines Philosophierens. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1998. 255 S., brosch. DM 58,00 ISBN: 3–8260–1320–4. In seiner provozierenden und gegen weitverbreitete Trends der Nietzsche-Diskussion gerichteten Studie setzt Just ganz andere Akzente. Ihm kommt es darauf an, „diesen Blindgänger [Nietzsche, unter Zitat von *Ecce Homo*, KSA 6, 365: „Ich bin Dynamit", M. S.] aus den heroischen Zeiten des Geistes *sachgemäß* zu entschärfen" (17, Hervorhebung M.S.). Zu diesem Zweck sucht er zum einen eine systematische Kritik der Philosophie Nietzsches, die die in der Nietzsche-Forschung hinlänglich vermerkten Ambivalenzen, ja teils Aporien seines Denkens hervortreten läßt, zum anderen bindet er dieses Oszillieren Nietzsches zwischen philosophisch möglichen Alternativen psychologisierend an die Biographie der Person Nietzsche zurück (vgl. exemplarisch 237f). Seine Kritik an Nietzsche, v.a. in der Frage einer Einschätzung von dessen Kritik der Subjekt- und Bewußtseinsphilosophie ist eindeutig. Er zögere, „Nietzsche, der sich vor allem als Psychologe" gefühlt habe, „auf Grund seiner schrecklichen Vereinfachungen und falschen Versubstanzialisierungen einen Philosophen im üblichen Sinne des Wortes zu nennen" (246).

[12] **LeRider,** Jacques: **Nietzsche in Frankreich.** Mit einem Nachwort von Ernst Behler. – München: Wilhelm Fink 1997. 181 S., kt DM 38,00 ISBN: 3–7705–3111–6.

rung allererst ermöglichten.[13] Thema dieses Buches ist damit die *faktische* Wirkungsgeschichte Nietzsches. R. selbst geht unter Berufung auf Nietzsches *Ecce homo* davon aus, daß mit dieser Schrift ein „letzter, verzweifelter Versuch des Philosophen" vorliege, „das Verständnis seiner Philosophie zu *erschweren* und sich gegen Mißbrauch zu wehren; ein Unterfangen, das letztlich scheitern mußte". Es sei „ein Teil von Nietzsches Schicksal", „erst von den deutschen Nationalisten und dann von den Nationalsozialisten mißbraucht" worden zu sein, „so daß sich bis in die vierziger Jahre unseres Jahrhunderts hinein alles, was Nietzsche philosophisch beabsichtigte, ins Gegenteil verkehrte – bis hin zur Verkehrung des Verkehrten als vermeintlicher Absicht seiner Philosophie durch deutsche ‚Realsozialisten' während vier Jahrzehnten DDR-Zeit" (19f). Das Interesse R.s besteht darin, die Geschichte dieses Mißbrauchs und dieser Verkehrungen nachzuzeichnen.

Im *I. Teil, „Der ‚Gute Europäer' und die Parteien des europäischen Bürgerkriegs"* (22–84), erinnert R. zunächst an die Vereinnahmung Nietzsches durch seine Familie, v. a. durch dessen Schwester E. Förster-Nietzsche, die die deutschtümelnde Banalisierung der Philosophie Nietzsches entscheidend ermöglicht habe. (22) Gegen eine solche Vereinnahmungsmöglichkeit profiliert R. einen Nietzsche, dem jedes nationalstaatliche Denken aus (kultur)philosophischen Gründen fremd gewesen sei (33f, 125). Die von R. aufgewiesene Präsenz Nietzsches im Umfeld der Sozialdemokratie, aber auch unter jüdischen Intellektuellen (Bloch, Lukács, Horkheimer u. a.) hier im Detail nachzuzeichnen, ist nicht möglich; die Ausführungen von R. zeigen aber, wie vielfältig Nietzsche ‚anschließbar' war, wie disparat somit auch seine Lektüre war.

Im *II. Teil, „Nietzsche und der Nationalsozialismus"* (85–147), geht R. der wohl diffizilsten und prekärsten Etappe der Nietzsche-Rezeption in der ersten Hälfte dieses Jh.s nach. Bereits zu Anfang markiert R. die Hauptdifferenz zwischen der Philosophie Nietzsches und der am völkischen Gedanken der ‚germanischen Nation' ausgerichteten Philosophie des Nietzsche-Archivs: Während letztere die Ursprungsmacht des Geistes im Germanentum erkannt habe, habe „Nietzsches Experimentalphilosophie seinen Ursprung gerade in Rassen und Völkermischungen erblickt" (86). Ausführlich zeichnet R. die Banalisierung Nietzsches durch A. Bäumler nach, die soweit ging, daß dieser Nietzsche zum Vordenker des Krieges stilisierte. (106) Heideggers Nietzsche-Vorlesungen in den Jahren zwischen 1936 und 1940 hingegen interpretiert R. – mit G. Picht – als das bedeutendste Dokument des geistigen Widerstandes gegen den Nationalsozialismus (112). Nachgehalten wird, wie der hier dann in der Tat banalisierte und verkürzte Nietzsche von den Nationalsozialisten in Verbund mit den Protagonisten und Mitarbeitern des Nietzsche-Archivs in Weimar für eine politische Ideologie vereinnahmt wurde (136–148).

Im *III. Teil, „Im Schatten der Nachkriegszeit"* (150–205), schildert R. die teils ins Groteske gehenden Verunglimpfungen Nietzsches, aber auch die ersten neuen Hinwendungen zu dem durch den Nationalsozialismus und dessen Berufung auf ihn gebrandmarkten Nietzsche: exemplarisch erwähnt sei dessen Identifikation mit Alfred Rosenberg, gegen die sich aber z. B. Albert Camus zur Wehr setzte (164f), dessen faschistisches Potential aber auch Thomas Mann bestritt und der statt dessen Nietzsche in der Tradition zugespitzter Aufklärung im Bereich der Moral betrachtete.

Im *IV. Teil, „Der Philosoph als Staatsfeind"* (207–245), erinnert R. an die Rolle unmittelbarer geistiger Urheberschaft des Faschismus, die das Bild Nietzsches „im Zerrspiegel stalinistischer Kulturoffiziere" (210) darbot, aber auch an den differenzierten Umgang mit Nietzsche, wie ihn z. B. der Literaturtheoretiker Hans Mayer und Ernst Bloch pflegten: Letzterer habe Nietzsche in die *Unheilslinie der deutschen Philosophie* von Schopenhauer bis Heidegger eingeordnet, aber eben auch dessen Analysen der Wirklichkeitsprinzipien gewürdigt (225). Schließlich erinnert R. aber auch an Lukács und dessen eindeutige Zuerkennung der geistigen Urheberschaftsrolle Nietzsches im Hinblick auf den Faschismus.

Im *V. Teil, „Lärm, Stille vor dem Sturm und ein Mantel um Nietzsches Gedanken"* (247–299), zeigt R., wie im Raum der DDR – zunächst im Raum der christlichen Kirchen – Nietzsche neu entdeckt wird: und zwar der aufklärerische Nietzsche und Anti-Philister, dann aber auch – um nur ein Beispiel der von R. referierten explizit zu erwähnen – an den späten Wolfgang Harich und die durch ihn angestoßene Debatte in der Zeitschrift *Sinn und Form*, in der Nietzsche nochmals für die alten ideologischen Auseinandersetzungen instrumentalisiert worden sei.

Im *„Epilog"* (300–304) schließlich kommt R. zu seinem Urteil: Nietzsche habe, und darin ist R. ohne Umschweife zuzustimmen, die „Abgötterei des Staatsbegriffs" (300) nie geteilt; in der Tat nicht, Nietzsches Polemiken gegen das Bismarck-Deutschland klingen da im Ohr. Statt dessen sei Nietzsches Ideal „Weimars klassische Kultur", Schiller und dann v. a. Goethe gewesen (301).

Das Buch von R. ließt sich in vielen Passagen als Rekonstruktion der so verhängnisvollen deutschen Geschichte in diesem Jh., auf die Gedankengut Nietzsches, ob nun mißverstanden oder nicht, bewußt falsch interpretiert oder nicht, zweifelsohne einen großen Einfluß genommen hat. Daß Nietzsche nur in banalisierter Form so unmittelbar für die nationalsozialistische Ideologie vereinnahmt werden konnte, ist kaum zu bestreiten: seine Polemiken gegen die Antisemiten, gegen das Bismarck-Reich und die Deutschtümelnden, aber auch seine philosophische Begrifflichkeit lassen in der Tat kein anderes Fazit zu, als daß nur seine vorangehende Banalisierung diesen Mißbrauch zu ideologischen Zwecken möglich machte. Und das gleiche Urteil ist auch im Hinblick auf den Umgang der offiziellen Staatsdoktrin der DDR mit der Person Nietzsches zu sagen: Der Versuch, ihn ‚ideologisch zu vereinnahmen durch Verteufelung', sagt am Ende wohl doch mehr über die mangelnde Selbstaufklärung dieser ‚Staatsräson im Namen des Staates' aus als über Nietzsche. Doch so richtig die These von der Banalisierung Nietzsches ist: Zurückgefragt werden muß angesichts der faktischen Rezeptionsgeschichte Nietzsches auch, ob sich dessen Philosophie wirklich so strikt einer Vereinnahmbarkeit durch immoralistische oder gar verbrecherische Ideologien verweigerte. Denn zumindest fraglich, ja bezweifelbar bleibt, ob Nietzsche einen Begriff von Ethik vorgelegt hat, der in einem emphatischen Sinn das Recht des anderen Menschen, eines jeden anderen Menschen, auf Unversehrtheit der eigenen Person aufgrund seiner Selbstzwecklichkeit kennt. Daß Nietzsche persönlich seine Experimental-Philosophie als heroisches Gedankenexperiment in der Situation des vorausgesetzten Todes Gottes und der damit zum Durchbruch gekommenen Erfahrung des Nihilismus verstanden hat und keine weiteren, geschweige denn faschistischen Konsequenzen aus ihr gezogen hat, ist ja nur die eine Seite des Problems, die es zu betrachten gilt. Die andere Seite ist doch die, ob seine Philosophie – um Goethes Zauberlehrling zu bemühen – die Geister, die er faktisch rief oder die sich doch zumindest ihrerseits auf ihn und seine Philosophie beriefen, mit dem Hinweis auf seine eigene Philosophie noch wieder hätte loswerden können. Eine Ethik des universalen Menschenrechts, wie sie Kant anstrebte, findet sich bei Nietzsche jedenfalls nicht, ganz im Gegenteil. Erinnert sei nur an die sattsam bekannten Polemiken Nietzsches gegen den „Moralist(en)" Kant; gegen Kants Tugendbegriff und dessen Lehre von der Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes, die für Nietzsche nichts anderes als „Hirngespinste" darstellen, „in denen sich der Niedergang, die letzte Entkräftung des Lebens" ausdrücke.[14] Statt dessen habe „[j]eder sich *seine* Tugend, *seinen* kategorischen Imperativ" zu erfinden. Ein Volk, so Nietzsches Position, gehe „zu Grunde, wenn es *seine* Pflicht mit dem Pflichtbegriff überhaupt verwechselt".[15] Angesichts solcher Äußerungen bleibt m. E. gegenüber der Rettung Nietzsches vor seinen Vereinnahmern durch R. deutliche Skepsis. Ich werde das Thema der Ethik weiter unten aber noch einmal aufnehmen.

Wie sehr in Nietzsches Philosophie eine neue Epoche, zumindest in Teilen und dann v. a. in der Intellektuellenschicht, zu ihrem Bewußtsein gelangte, wird deutlich in einer dem Phänomen des Pessi-

[13] **Riedel,** Manfred: **Nietzsche in Weimar.** Ein deutsches Drama. – Leipzig: Reclam 1997. 357 S., geb. DM 42,00 ISBN: 3–379–00762–5.
Hinzuweisen ist auf weitere Publikationen, die dem Einfluß Nietzsches auf kulturelle Entwicklungen nachspüren: **Reichel,** Norbert: **Der Traum vom höheren Leben.** Nietzsches Übermensch und die Conditio humana europäischer Intellektueller von 1890 bis 1945. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994. IX, 187 S., kt DM 39,80 ISBN: 3–534–12316–6. Reichel unternimmt den Versuch, die Wirkungsgeschichte des Begriffs des Übermenschen, ein Begriff der bis in das 16. Jh. hinein belegbar ist, allerdings erst durch Nietzsche seine Wirksamkeit entfaltete, in den Biographien und Werken von Intellektuellen wie – um nur einige der für Reichel wichtigsten zu nennen – A. Gide, P. Valéry, G. D'Annunzio aufzuzeigen. Dabei zeigt das Phänomen der intellektuellen Selbststilisierung zu möglichen Modellen eines höheren Lebens, so wie es sich bei diesen Intellektuellen findet, wie sehr Nietzsches Programm einer ästhetischen Lebensform Einfluß genommen hat auf die kulturellen Neuorientierungen, aber offensichtlich auch den kulturellen Nährboden für diese Einflußnahme fand.
Zu diesem Themenkomplex vgl. auch **Smitmans-Vajda,** Barbara: **Dionysos Philosophos.** Nietzsche, Narr und Künstler im Umfeld von Th. de Quincey, Ch. Baudelaire, St. Zweig, S. Freud, R. M. Rilke, P. Modersohn-Becker, B. Waldenfels. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1997. 150 S. (Nietzsche in der Diskussion), kt DM 36,00 ISBN: 3–8260–1373–5. Außerdem **Wimmer,** Magda: **So wirklich ist die Möglichkeit.** Friedrich Nietzsche, Robert Musil und Niklas Luhmann im Vergleich. – Frankfurt: Peter Lang 1998. 130 S., kt DM 49,00 ISBN: 3–631–32684–X. Der Studie liegt die These zugrunde, daß sich mit Nietzsches Erkenntnistheorie ein grundsätzlicher Perspektivenwechsel im Wirklichkeitverständnis ereignete, hin zur Einsicht in das Perspektivische aller Weltkonstrukte. Wimmer begreift sowohl Musils Reflexionen zum Möglichkeitssinn als auch die Systemtheorie Luhmanns als logische Fortentwicklungen des mit Nietzsche vollzogenen Paradigmenwechsels.

[14] *Der Antichrist* 11, KSA 6, 177.
[15] Ebd.

mismus gewidmeten Studie von MICHAEL PAUEN[16]. Pessimismus ist für P. nicht primär ein Krisenphänomen, eine Reaktion auf sich zuspitzende krisenhafte Erfahrungen gesellschaftlicher oder sozialer Natur (18–26), sondern vielmehr „eine metaphysische und kulturhistorische Deutung, die auf einem kosmologischen oder geschichtsphilosophischen Hintergrund zu einer radikal negativen Bewertung des Bestehenden kommt" (17, 81–84 u. ö.). Diese Bewertung berufe sich zwar in der Regel auf die Perspektive eines einzelnen Subjekts, insgesamt erhebe die Theorie aber den Anspruch auf Objektivität; der „metaphysische Pessimismus" glaube „gar, bis zu den ‚Prinzipien des Seins' vorgestoßen zu sein" (ebd.). Damit ist angedeutet, worin P. vielmehr die Ursachen einer pessimistischen Welt- und Geschichtsdeutung erkennt als in akuten Krisenerfahrungen: zum einen in der allmählichen Auflösung der alten optimistischen Metaphysik, von der sich allerdings auch der metaphysische Pessimismus nicht vollständig zu lösen vermag, insofern die „schlechteste aller möglichen Welten ... zum negativen Gegenstück ihrer optimistischen Vorgängerin, der bösartige und ignorante ‚Wille' zum finsteren Abbild des weisen und guten Gottes" gerate; zum anderen, auf der Basis der pessimistischen metaphysischen Prämissen, in ästhetischen und rhetorischen Motiven (14).

Um diese Thesen erhärten zu können, setzt der *erste Teil* des Buches ein mit Hinweisen zur *Geschichte der Metaphysik* (zur Tradition der Kosmologie [von der Antike bis zu Bayle], zur *Theodizee* [Leibniz, Wolff, Voltaire]) und endet mit Ausführungen zu *geschichtsphilosophischen Entwürfen* (Lessing, Maupertius, Kant und Hegel). Angesichts des eigentlichen Themas dieses Artikels muß ich mich mit einigen wenigen Hinweisen, fokussiert auf das Thema Nietzsche, begnügen: P. geht es hier im wesentlichen darum, den Rahmen zu erstellen, vor dessen Hintergrund und im Gegensatz dazu der Pessimismus des 19. Jh.s schließlich den Leidenserfahrungen der einzelnen „zentrale systematische Bedeutung zubilligen" (30) wird. Zentral für die traditionelle Metaphysik bis hin noch zur Hegelschen Geschichtsphilosophie sei die Überzeugung gewesen, daß die Vollkommenheit Gottes sich in den Vollkommenheiten der Schöpfung widerspiegele (30, 81f), und auch wenn latent pessimistische Gefühle vorhanden sind, so werden diese doch nie dominant (sehr plastisch die Ausführungen zu Bonaventura, 40–43, und zu Galilei, 46–49). Daß Leibniz' Theodizee oder die Geschichtsphilosophie Hegels in dieser Rekonstruktion der Genese des Pessimismus theoretische Rechtfertigungsversuche der Vollkommenheit der Schöpfung erster Güte sind, die die Möglichkeit des Pessimismus ad absurdum zu führen beabsichtigen, liegt auf der Hand. Nun verlieren die v. a. schöpfungstheologischen Prämissen einer Bewältigung der Erfahrungen von Negativität P. zufolge ab dem 19. Jh. ihre lange Zeit anhaltende, die Erfahrung der Negativität kompensierende Kraft. Bevor die genuin philosophischen Ursprünge des Pessimismus erhoben werden, gibt P. Hinweise zu *„Pessimistischen Tendenzen in der Literatur"* (86–102; u. a. zu den ‚Nachtwachen des Bonaventura', zu Baudelaire, Poe und Huysmans), wo sich nun v. a. eine ästhetische Faszination für das Schreckliche beobachten läßt. In *„Metaphysischer Pessimismus"* (103–153) geht es dann schließlich um die erwähnten philosophischen Ursprünge des Pessimismus. Ich beschränke mich hier auf die Hinweise zu Schopenhauer und zu Nietzsche, die P. gibt: Schopenhauer, emanzipiert von der traditionellen Metaphysik, begründet den Pessimismus nicht durch den Hinweis auf Einzeldaten der Empirie, sondern durch das Postulat, „daß das Prinzip dieser Welt, der Wille, blind und verständnislos sei" – womit, falls dieses zuträfe, „die Erwartung, in dieser Welt lasse sich ein sinnvolles oder gar glückliches Leben führen, völlig illusorisch" werde (104). An die Stelle des guten Gottes tritt nun der finstere Wille (105). Bei Nietzsche, den die spätere Pessimismusdebatte entscheidend rezipiert, kündigt sich in seinem frühen Werk *Die Geburt der Tragödie* eine entscheidende Neusicht des Pessimismus an, ein Pessimismus jenseits von gut und böse, ein „Pessimismus der Stärke" (117). Während Schopenhauer einen resignativen Pessimismus vertrat, schlägt die Reaktion auf die Erfahrung der Negativität bei Nietzsche in ihr Gegenteil um: bei ihm gewinnt die Möglichkeit eines heroischen Pessimismus eine reale Perspektive – mit der Konsequenz, daß er „die bestehenden gesellschaftlichen Strukturen und intellektuellen Konventionen" denunzieren könne und damit den „Spielraum des Subjekts" erweitere (122), allerdings in einer Weise, die sich von der traditionellen Behandlung des Bösen ablöse (121). Weiter radikalisiert wird dieser metaphysische Pessimismus in der Rekonstruktion P.s etwa durch E. v. Hartmann (aber auch durch Ph. Mainländer und E. Bahnsen, die ich hier nur erwähne): durch dessen Theorie des Unbewußten, das nun an die Stelle des Willens bei Schopenhauer tritt, durch dessen Erlösungstheorie und eine teleologische Geschichtstheorie, innerhalb derer das Christentum zu einer Illusion erklärt wird und Erlösung einzig durch technische Fortschritte erwartet wird.

Seit den achtziger Jahren des 19. Jh.s beobachtet P. dann einen Rückgang des metaphysischen Pessimismus zugunsten einer pessimistischen Kulturkritik. Als Gründe hierfür nennt er immanente Grenzen des metaphysischen Pessimismus, die sich aus dessen Anleihen bei der traditionellen Metaphysik sowie aus dessen Deduktionsversuchen von grundsätzlichen Urteilen aus metaphysischen Prinzipien ergaben, dann den „Radikalisierungsprozeß" des Pessimismus, „der den Handlungsspielraum des Individuums" immer weiter verengte. Verhängnisvolle Konsequenzen mußte diese Entwicklung v. a. deshalb haben, weil sich die Pessimisten damit letztlich paradoxerweise auch jenen epistemologischen und eudämonistischen Ansprüchen des Subjekts in den Weg stellten, die sie ursprünglich selbst mit begründet hatten" (142).

In einem letzten Schritt untersucht P. Fortwirkungen pessimistischen Denkens im 20. Jh., u. a. bei Lukács und dem jungen Ernst Bloch; dann v. a. in konservativen Entwürfen: so bei Ludwig Klages, der wieder bei Nietzsche (und Schopenhauer) anknüpft (174), der sich „von der Faszination des Grauens leiten läßt" (178) und dessen Diagnosen der Gegenwart „von ästhetischen Motiven mitbestimmt" (179) werden; bei Oswald Spengler, der sich ähnlich wie Nietzsche nur gegen eine resignative Spielart des Pessimismus abgrenzt, wie sie sich bei Schopenhauer finde (182f), und für einen Pessimismus der Stärke plädiert (185). Die bei Spengler gezogenen politischen Folgerungen sind bekannt und müssen hier nicht referiert werden (vgl. besonders 206f, 209f). Was bei diesen späten Pessimisten voll zum Austrag kommt, sind „Formen rhetorischer und ästhetischer Selbststilisierung ..., die es erlauben, hier von einem ‚sekundären Pessimismus' zu sprechen". „In dem Grauen, das die Pessimisten diagnostizieren", sei „immer wieder eine gewisse Faszination des Schrecklichen sichtbar", gleichzeitig sei aber auch eine „Neigung zur Selbststilisierung" zu bemerken (213). P. zitiert in diesem Zusammenhang zu Recht den frühen Nietzsche als einen der Protagonisten dieser Haltung: „Das tiefe Leiden macht vornehm; es trennt."[17]

Fügt man P.s Untersuchungen zum Phänomen des Pessimismus in die einleitenden Bemerkungen dieses Artikels zur Genese der realen Gestalt der Neuzeit und ihrer selbstdestruktiven Tendenzen ein, dann lassen sich diese, wie in den einleitenden Bemerkungen angedeutet, als ein Indiz für die These von der faktischen Überforderung endlicher Freiheit angesichts der immer stärker werdenden Kontingenzerfahrungen beanspruchen. Interessant aber ist, daß P. in der Entwicklung pessimistischen Denkens auch noch einmal eine Entwicklung in der Behandlung des Subjektprinzips erkennt. Und zwar in dem Punkt, daß im Zuge der Entstehung des Pessimismus zwar zunächst die Perspektive des einzelnen Subjekts aufgewertet wird, sich aber sehr schnell die Tendenz andeutet, das Subjektprinzip zugunsten einer Theorie des Unbewußten aufzugeben: das Subjekt aus seiner theoretischen Prinzipienfunktion für eine Theorie des Erkennens und des Handelns zu entlassen. Diese Tendenz läßt sich aber auch im Werk Nietzsches schon eindeutig festmachen; auch hier werden die, bereits im Frühwerk zu beobachtenden subjektkritischen bzw. subjektdestruktiven Reflexionen immer stärker.[18]

II.

Den in der Nietzsche-Forschung immer wieder angemerkten Abhängigkeiten und Ähnlichkeiten zwischen Nietzsche und Freud im Umgang mit dem Phänomen des menschlichen Bewußtseins geht nun in einer voluminösen Studie REINHARD GASSER[19] nach. Im Hin-

[16] **Pauen,** Michael: **Pessimismus.** Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Moderne von Nietzsche bis Spengler. – Berlin: Akademie-Verlag 1997. 238 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3–05–003094–1. Der Untertitel dieses sehr lesenswerten Buches ist m.E. ein wenig irreführend, da er suggeriert, es würde materialiter nur der Zeitraum von Nietzsche bis Spengler berücksichtigt. Zwar ist das Denken dieser beiden für die Rekonstruktion pessimistischer Lebenshaltungen für die Studien P.s wirklich zentral, seine Untersuchungen sind aber, auf den behandelten Zeitraum hin betrachtet, viel umfangreicher.

[17] *Jenseits von Gut und Böse* 269, KSA 5, 225.

[18] Vgl. etwa entsprechende Passagen in *Die Geburt der Tragödie*, KSA 1, 47.

[19] **Gasser,** Reinhard: **Nietzsche und Freud.** – Berlin / New York: de Gruyter 1997. XXI, 746 S. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, 38), Ln. DM 410,00 ISBN: 3–11–014960–5. Zu Freuds Nietzsche-Lektüre vgl. auch den Aufsatz von Renate Schlesier: „Umwertung aller psychischen Werte." Freud als Leser von Nietzsche, in: **Grundlinien der Vernunftkritik,** hg. v. Christoph Jamme. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp-Verlag 1997. 610 S. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1324), kt DM 34,80 ISBN: 3–518–28924–1, 243–276. Schlesier geht in diesem Aufsatz, sich methodisch an der Werkgeschichte Freuds orientierend, der Frage nach, worin sich einerseits Freuds Vorsicht gegenüber einer Lektüre Nietzsches begründete, andererseits, worin die sachliche Differenz der Psychoanalyse gegenüber Nietzsche liegt. Entgegen der oben bereits erwähnten weitverbreiteteten Auffassung, daß Freud eine intensive Nietzsche-Lektüre regelrecht gemieden habe, um nicht die Genuität eigener Einsichten zu verhindern, rechnet Schlesier sehr wohl mit präzisen Nietzsche-Kenntnissen Freuds aus Lektüre erster Hand (248 passim). Als „Traumtheoretiker" habe Freud „das Werk des philosophiekritischen Philosophen" fortgesetzt und habe „zugleich über den unzünftigen klassischen Philosophen Nietzsche triumphieren" wollen (254f). Die Quintessenz des von Freud selbst gemachten Unterschieds zwischen ihm und Nietzsche sei, so das selbst psychoanalytisch argumentierende Fazit von Schlesier: Was er durch Mühe erobert habe, ist Nietzsche durch Intuition zugefallen. Geblieben sei eine narzißtische Wunde (272). Ferner Peter Heller, Freud in seinem Verhältnis zu Nietzsche, in: W. Stegmaier / D. Krochmalnik, Jüdischer Nietzscheanismus, Berlin/New York 1997, 267–287, der die zweifelsohne vorhandenen Gemeinsamkeiten zwischen Nietzsche und Freud angesichts eben auch festzustellender Differen-

tergrund steht der berühmte Plagiatverdacht Freuds – oder vorsichtiger ausgedrückt: der Verdacht einer nicht explizit gemachten, von Freud aber sehr wohl erahnten Kongenialität zwischen ihm und Nietzsche.

Im *historischen Teil „Sigmund Freuds Begegnungen mit Denken und Wirkung Nietzsches"* (3–173) geht G. der Genese dieses Verdachts nach. Dabei untersucht G. sowohl, wie Freud durch eigenes Bemühen zu Kenntnissen über Nietzsche gelangte, als auch, wie er durch äußerliche Umstände bedingt mit Nietzsche und seinem Gedankengut in Berührung kam. Die verschlungenen Wege solcher Berührungen, von denen nun ein umfassendes Bild vorliegt, hier nachzuzeichnen, ist nicht möglich. Wichtig ist aber das Ergebnis, zu dem G. gelangt: „Weil Freuds Beteuerung, er habe die Lektüre Nietzsches willentlich gemieden, glaubhaft" sei, sei „auch der Verdacht, er habe möglicherweise ein direktes, d.h. die geistigen Eigentumsrechte von Nietzsche bewußt verletzendes Plagiat begangen, forthin gegenstandslos". Gleichzeitig dürfe die spezifische Begründung Freuds für seine Weigerung, sich Nietzsche ernsthaft zuzuwenden, um die eigene Unvoreingenommenheit wahren zu können, als ein „vorgeschobenes Motiv, als eine Rationalisierung des ‚Problems' Nietzsche verstanden werden" (173). G. argumentiert hier sozusagen selbst psychoanalytisch, sofern er hier darauf anspielt, ob es denn für Freud prinzipiell überhaupt möglich gewesen sei, in einer von Nietzsches Gedankengut aufgeregten Zeit sich diesem zu entziehen. Doch wie dem auch sei: Noch einmal unabhängig davon ist die viel spannendere Frage, ob denn die vielfach behauptete Ähnlichkeit zwischen Nietzsche und Freud sich auch systematisch ausweisen läßt.

Einem systematischen Vergleich der beiden Theoriekonzepte ist der anschließende *theoretische Teil* der Arbeit gewidmet. *Teil I: „Die Kultivierung des Menschen"* (179–404); *Teil II: „Die Krankheit des Menschen: Neurose und Nihilismus"* (405–501); *Teil III: „Die Therapie des Menschen"* (502–606); *Teil IV: „Theoretische Grundlagen und Probleme"* (607–702). Eine *Schlußbetrachtung* (703–711) rundet die Ausführungen ab.

Gegenüber der Vorstellung einer weitreichenden Ähnlichkeit der Gedanken zwischen Nietzsche und Freud, die, so G., „seit Freuds Zeit erheblich überschätzt" worden sei, so daß „ein kontinuierlich genährter Mythos" entstanden sei (711), ist G. darum bemüht, trotz aller Gemeinsamkeiten zwischen beiden, für die G. eher „den nachhaltigen Einfluß der Wissenschaftsgeschichte [kopernikanische und darwinische Geistesrevolution, M. S.], der die beiden Denker zwangsläufig eine gewisse methodische und teils auch inhaltliche Interessengemeinschaft eingehen läßt" (704), verantwortlich macht, v.a. die Differenzen in den Blick zu bekommen. Und in der Tat vermag die kleinschrittige Vergleichsstudie eine Vielzahl solcher, keineswegs marginaler Differenzen aufzuzeigen, von denen wenigstens einige erwähnt werden sollen, ohne dem hier vorgelegten eindrucksvollen Vergleich damit gebührend gerecht werden zu können (vgl. zum folgenden 708f, Zitate ebd.): so im Sublimierungsbegriff (bei Nietzsche viel stärker als bei Freud als „*Wert*begriff" gefaßt und mit Brückenschlagsfunktion für dessen ästhetisch unterbautes Realitätskonzept), im Projektionsbegriff (bei Freud auf die Paranoiaproblematik, bei Nietzsche auf die Kritik der neuzeitlichen Ichmetaphysik konzentriert), in der Erkenntnistheorie („Korrespondenz- gegen perspektivische ‚Verfälschungs-Theorie'"), im Bereich der Moral (archäologische Methode der Psychoanalyse bei Freud in Unterschiedenheit zur genealogischen Methode bei Nietzsche).

Mit der Frage eines sachlichen Zusammenhanges von Freuds Theorie des Unbewußten und Nietzsches Subjektkritik ist der Problemkomplex angesprochen, der, weitet man das Problem von der psychoanalytischen Ebene auf die der philosophischen aus, wie kein anderer den Nerv des Neuzeitparadigmas als philosophische Reflexionsform berührt: das Subjektproblem. Kants transzendentallogischer Begriff der ursprünglichen Einheit der Apperzeption hatte bekanntlich, gerade wegen seiner mangelnden Bestimmtheit, wie kaum ein anderer Begriff zu der Ausbildung der allerdings zu unterscheidenden idealistischen Rationalitätsformen geführt, wobei sofort zu bemerken ist, daß, so unterschiedliche Wege die nachkantischen Philosophiekonzepte auch gingen, sie doch alle in dem Punkt konvergierten, das mit dem Begriff der transzendentalen Apperzeption Gemeinte, das Ich in seiner logischen Funktion, aufklären zu wollen, um so der Kantischen Philosophie allererst ihr hinreichendes Fundament zu geben.[20] Die subjekttheoretischen Teile der Philosophie Nietzsches lassen sich nun durchaus als immer noch eben dieser Diskussion verhaftet begreifen. Nur daß die bei Nietzsche vorgenommene Diskussion des Ich-Begriffs, im Vergleich zur unmittelbar nachkantischen Diskussion, andere Wege geht: das Ich wird nun zur eigentlichen Fiktion, zum eigentlichen Anthropomorphismus erklärt.[21] In diesem Punkt liegt auch das Ende der Gemeinsamkeiten zwischen Nietzsche und Freud: Intentional nämlich zielt Freuds psychoanalytisch gewonnene Aufklärung des Unbewußten ja gerade auf die Wiedergewinnung der Möglichkeit selbstbestimmten Lebens. Nietzsche hingegen erklärt die Vorstellung eines solchen Lebens grundsätzlich zur Fiktion. Die Konsequenzen einer solchen Überführung des Ich als Fiktion, wie von Nietzsche beabsichtigt, für eine Ethik sind jedenfalls nicht zu unterschätzen: Denn zumindest der gerade unter einigen Theologen wegen seiner Ich-Philosophie immer noch abgelehnte Fichte war es, der wie kein anderer vor ihm eine Ethik entwickelt hatte, die konsequent das Seinsollen des anderen Menschen, das unbedingte Seinsollen, ichtheoretisch und somit als Forderung an das autonome Subjekt selbst begründet hatte, zugleich aber das *reale* Aufgefordertsein zur Anerkennung des Anderen vom Anderen her, also alteritätstheoretisch, hergeleitet und damit in vielem Einsichten des späteren dialogischen Personalismus vorweggenommen hatte. Fiele nun aber der Begriff des Ich, ließe sich dieser Begriff als inhaltsleere Fiktion dekonstruieren, so fiele damit m.E. zugleich der bis heute strengste Ansatz einer Ethik unter neuzeitlichen Denkbedingungen, der sich der Frage nach dem Geltungsgrund moralischen Sollens konsequent gestellt hat.

Daß Nietzsche in der Gegenwartsdiskussion als die Initialzündung für die Kritik des Begriffs des Subjekts, des freien Ich, gilt und gerade seine theoretischen Vorstöße maßgeblich für die vielfältigen subjektkritischen bis -destruktiven Konzepte in diesem Jh. geworden sind, darauf wurde bereits einleitend mit M. Frank verwiesen.[22] Als typisches Beispiel für eine Nietzsches Kritik des Subjektprinzips (zu-

zen, v.a. aber angesichts des Umstandes, daß diese Gemeinsamkeiten sich auf Allgemeinplätzen bewegen (etwa das bis in die Romantik, ja bis zu Leibniz zurückverfolgbare Konzept des Unbewußten, vgl. 286), zumindest nicht überbewertet wissen möchte. Zu Nietzsches Verhältnis zu Freud vgl. auch die entsprechenden Passagen bei Himmelmann (siehe Anm. 28).

[20] Vgl. R. P. Horstmann, Zur Aktualität des Deutschen Idealismus, in: NHP 35 (1995), 3–17, 11. Den ichphilosophischen Reflexionen Kants und der Zeit nach Kant undifferenziert einen hybriden Ichbegriff zu unterstellen, verkennt, daß der in einem transzendentalreduktiven Verfahren gewonnene transzendentallogische Begriff des ‚Ich' nur ein Moment am wirklich existierenden Ich bezeichnet, sofern in diesem die Möglichkeit gedacht wird, etwas anfangen zu können. Mit diesem Begriff ist kein schlechthin Absolutes erreicht. Wirklich ist dieses Ich nur, sofern es möglichen Gehalt aktuiert, ja immer schon aktuiert hat. Ohne aber dieses rein formale Moment, das Wesen des Ich als ursprüngliche Selbsteinheit am wirklich existierenden Ich zu benennen, könnte auch die Vorstellung einer Identität des Subjekts in allen seinen Akten, also auch die Vorstellung moralischer Zurechenbarkeit von Handlungen, nicht als möglich gedacht werden. In ‚subjektmüden' Zeiten kann es deshalb nur verwundern, wenn transzendentale Reflexionsgänge, gerade auch von theologischer Seite, vorschnell und ohne Grund perhorresziert werden, anstatt zunächst einmal deren genauen Status differenziert wahrzunehmen.

[21] Vgl. hierzu ausführlich Magnus Striet, Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Nietzsches (ratio fidei. Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie, 1), Regensburg 1998. In der kritischen Auseinandersetzung mit Nietzsche wird hier zu zeigen versucht, daß Nietzsches Erklärung des freien Ich zu einer realitätslosen Fiktion auf einen philosophischen Dogmatismus hinausläuft, der letztlich nicht zu erklären vermag, was er erklären zu können beansprucht: nämlich die ursprüngliche Selbstgewißheit des Ich, die als Gewißheit der ursprünglichen Freiheit des Ich zugleich transzendentallogischer Letztgrund aller humanen Akte ist. Zum Problemkomplex der Einheit des Ich und der transzendentallogisch unverzichtbaren Annahme einer solcher Einheit vgl. auch B. Himmelmann (Anm. 28), 199f.

[22] Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang darauf, daß immer mehr Untersuchungen zeigen, daß Nietzsches immer wieder paradigmatisch am „Ich-denke" Descartes' durchexerzierte Kritik des Subjektglaubens seine historischen Vorbilder hatte, die Nietzsche auch kannte. So zeigt zum Beispiel **Stingelin,** Martin: **„Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs."** Friedrich Nietzsches Lichtenberg-Rezeption im Spannungsfeld zwischen Sprachkritik (Rhetorik) und historischer Kritik (Genealogie). – München: Wilhelm Fink 1996. 255 S. (Figuren, 3), kt DM 68,00 ISBN: 3-7705-3123-X, daß Nietzsche seine Kritik an der cartesianischen Formel *cogito ergo sum* bei Lichtenberg (bis hin zu der Verwendung des Beispieles vom Blitz in *Jenseits von Gut und Böse* u.ö.!) entlehnte, sich dieser jedenfalls anschloß. Stingelin kann seine These eindeutig durch entsprechende Textvergleiche und durch Rückgriff auf Nietzsches Handexemplar der *Vermischten Schriften* Lichtenbergs untermauern, so daß hier kein weiterer Zweifel besteht.
Daß Nietzsche viel stärker der philosophischen Tradition verhaftet ist, er es sich aber auch „mit seiner Kritik der philosophischen Tradition zu leicht" (337) mache, darauf besteht **Gerhardt,** Volker: **Vom Willen zur Macht.** Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1996. XIV, 372 S. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, 34), Ln DM 198,00 ISBN: 3-11-012801-2.

mindest annäherungsweise) in affirmativer Weise übernehmende Arbeit kann die Diss. von KAREN JOISTEN gelten.[23]

Als Intention Nietzsches beschreibt J., daß er „nach der Überwindung Gottes und des Theozentrismus nicht wie die Anthropozentristen [für J.: Descartes, Kant und Feuerbach, vgl. 2, M. S.] beim Menschen und einem Anthropozentrismus" stehenbleiben wollte. Für ihn sei „weder Gott noch der Mensch das Maß, sondern der Übermensch. D. h.: Nietzsche geht es nicht um die Erhaltung der menschlichen Art, sondern um deren Überwindung" (3). Bedeutung und Brisanz „von Nietzsches transanthropologischem Philosophieren für die gegenwärtige Diskussion" träten dann zutage, wenn man danach frage, mit welchen Argumenten die philosophische Anthropologie *nach* Nietzsche überhaupt noch eine grundlegende und eigenständige Disziplin, wie sie dies im 20. Jh. darstellt, sein könne (11). Vor dem Hintergrund dieser Hinweise aus der Einleitung läßt sich bereits erahnen, welche Ziele J. mit ihrer Studie verfolgt (vgl. zum folgenden 14–19): erstens den Nachvollzug der mit Nietzsche gegebenen Überwindung eines jeden Theo- und Anthropozentrismus, zweitens eine Interpretation des ‚Über' als Grundstruktur alles Seienden im Begriff des Übermenschen, drittens eine Kritik hinsichtlich der Möglichkeiten und Grenzen der Übermensch-Konzeption mit Kategorien des Philosophen Richard Wisser.

Als hermeneutischer Leitfaden dient J. Nietzsches Willen-zur-Macht-Denken: das von Nietzsche im Leben selbst aufgesuchte Prinzip aller Erscheinungsformen des Lebens (44–60); die Struktur des ‚Über' zeigt sich, wenn die Willen-zur-Macht-Zentren der Steigerung fähig sind (55). Von hieraus interpretiert J. zunächst Nietzsches Rede vom Tode Gottes (61–69): Diese Rede konstatiert J. zufolge ein geschichtliches Faktum, das verbunden ist mit der Einsicht in das Ende der alten Werte – aber eben auch die Möglichkeit des Neuen freisetzt: „Dem Tod Gottes folgt der Tod des Menschen. Gott ist tot und der Mensch soll tot sein: Der *Übermensch* soll leben" (69). Auf der Basis des von Nietzsche behaupteten geschichtlichen Faktums des Todes Gottes erhebt J. dann dessen neue Anthropologie: Den Einstieg nimmt sie im Ausgang von Nietzsches Vorrede im *Zarathustra*, anhand derer sie verdeutlichen will, daß der Mensch aufgrund seiner Struktur des ‚Über' die Chance zur Selbstüberwindung in sich hat. Dann verweist sie auf Nietzsches, am ‚Leitfaden des Leibes' entwickelte Lehre von der ‚großen Vernunft' – die die bereits in den Hinweisen zu Freuds Verhältnis zu Nietzsche erwähnte Theorie des Unbewußten in vielerlei Hinsicht vorwegnimmt –, derzufolge die kleine Vernunft des Menschen, seine reflexiv werdenden Bewußtseinsleistungen, von dieser großen Vernunft gesteuert werden, ohne daß die eigentlichen Ursprünge dieser Vorstellungen und Leistungen noch bewußt werden. Daß sich diese Neufassung der Anthropologie zugleich „als eine radikale Auseinandersetzung [Nietzsches, M. S.] mit der christlich-moralischen Genese des Menschen" darstellt (140), ist als These nicht neu, fügt sich aber nahtlos in die Gesamtinterpretation der Philosophie Nietzsches durch J. ein: dessen radikale In-Frage-Stellung einer jeden, nicht nur einer bestimmten Moral, und die Dekonstruktion der Moral mit den Methoden der Genealogie; dessen These von der allmählich sich vollziehenden, durch die Moral selbst provozierte und deshalb selbstkorrosive Auflösung der Moral; dann dessen von der Logik des Nihilismusgeschehens geleitete Historiographie des Ressentiments. Daran anschließend kann J. Nietzsches Begriff des Übermenschen erörtern. Der Übermensch ist in dieser Interpretation nicht das Resultat einer linearen Entwicklung, sondern ein „*Struktur*phänomen": „er ist als Realisation des ÜBER der Inbegriff der Bewegung des ÜBER, wodurch der Übermensch für *alle* weiteren Etappen im Prozeß der Selbstüberwindung stehen kann ... Er kann in einem dionysischen Jasagen die Spannung zwischen der Steigerung des Willens zur Macht und der ewigen Wiederkehr des Gleichen aushalten" (274). Wichtigster Kritikpunkt J.s an Nietzsche ist (mit Wisser), daß „sein starrer Blick auf die transanthropologische Dimension ... eine angemessene Inblicknahme der strukturellen Sittlichkeit, innerhalb deren sich die Moral abspielt", verstelle (308). Daß wir faktisch sittlich seien, darauf insistiert J. gegen Nietzsche. Auf anthropologischem Gebiet weist J. die Möglichkeit zurück, daß es den einmal erreichten Zustand des Übermenschen überhaupt geben könne. Begründungslogisch liegt dem die Überlegung zugrunde, daß dann, wenn der verwirklichte Übermensch die auch für ihn bleibende Struktur des ‚Über' vergesse, das Gebiet der Transanthropologie wieder verlassen werde (309). Hier zeige sich „die Unmöglichkeit für den Menschen, die Überwindung der Anthropozentrizität in ihrer Konsequenz befürworten zu können", und es trete „der Argumentationszirkel hervor, aus dem der Mensch nicht heraustreten kann" (309f).

M. E. unterschätzt die Arbeit von J. die Brisanz, die in Nietzsches Destruktionen liegt, erheblich. Denn so sympathisch es auch sein mag, daß J. am Ende ihrer Überlegungen Nietzsche doch noch eine mangelnde Berücksichtigung des Ethischen vorwirft, so wird sie sich kaum vom Vorwurf freimachen können, daß hier ein schlichter Dezisionismus vorliegt, wenn hier überhaupt von einem Dezisionismus gesprochen werden kann, da für die Möglichkeit eines solchen zunächst einmal Nietzsches Kritik des Subjektbegriffs zurückgewiesen werden müßte. Darüber hinaus ist Nietzsche auch in seinen ‚wahrheitstheoretischen' Reflexionen so radikal gewesen, daß mit dem Hinweis auf die faktische Unmöglichkeit einer Überwindung der Anthropozentrizität die Wirklichkeit moralischen Sollens – wenn ein emphatisch gemeinter Begriff von Moralität innerhalb eines solchen anthropologischen Konzeptes überhaupt noch Platz findet! – nicht noch einmal neu begründet werden könnte. Dies deutet sich schon mit J.s Akzentuierung des ‚Über' als der Grundstruktur alles Seienden an. Im Zentrum steht bei Nietzsche die ständige Überwindung eines einmal erreichten Zieles. Nimmt man die Steigerungsstruktur der Willen-zur-Macht-Prozesse, die nach Nietzsche die alleinige Wirklichkeit darstellen,[24] zum Kriterium, dann könnte es in der Tat, darin wäre J. zuzustimmen, auch nicht den einmal erreichten Zustand des Übermenschen geben. Dann fiele aber auch der Begriff des Menschen als des ‚Seinsollenden', ein Begriff, den J. in diesem emphatischen Sinne vielleicht auch gar nicht mehr anstrebt!

III.

Eine detaillierte, in sein Gesamtwerk einordnende und die historischen Bezugspunkte aufdeckende Interpretation der „Genealogie der Moral" Nietzsches liegt mit WERNER STEGMAIERS im Rahmen der Reihe ‚Werkinterpretationen' der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft veröffentlichtem Buch vor.[25] Die Interpretation versteht sich explizit als philosophische Interpretation, nicht als philologischer Kommentar zu dieser Schrift Nietzsches (9f), die für ein Verständnis Nietzsches sicherlich zu den wichtigsten gehört, die aber auch (schon wegen ihrer Urtext-Funktion für die französische Postmoderne, vgl. 6) zu den wichtigsten moralphilosophischen Schriften der Neuzeit zu zählen ist. So rechnet denn auch S. die *Genealogie der Moral* – neben Kierkegaards *Die Krankheit zum Tode* – zu den revolutionärsten Werken seit Kant (6). S.s Absicht einer philosophischen Interpretation berechtigt dazu, dieses Buch in dieser dritten Abteilung vorzustellen – und dies nicht zuletzt wegen der hier vorgelegten Thesen.

Kap. 1 erörtert unter Bezugnahme auf die bis in die Gegenwart anhaltende Diskussion um die Möglichkeit eines Letztbegründungskonzepts moralischen Sollens Nietzsches Perspektivierung des Moralphänomens, wobei S. darauf hinweist, daß Nietzsche genau gesehen habe, daß auch sein eigenes Denken, seine Kritik der Moral, noch von der Nötigung durch die Moral bestimmt gewesen sei: Diese „paradoxe Ausgangssituation", anerkennen zu müssen, daß es kein außermoralisches Denken und daß es nur Spielräume zu „Grenzverschiebungen des Selbstverständnisses der Moral" gebe (17), bestimmt S. zufolge die Genealogie der Moral. Damit gerät als Möglichkeit in den Blick, die Selbsttabuisierung der Moral als unbedingte doch noch aufzubrechen, so daß sich am Ende gerade das Unbedingte als bedingt erweist: „Moral wird zu einer Funktion des Lebens" (19). Anerkennt man aber diese Möglichkeit, vollzieht man die Einsicht auch noch in die Bedingungen und Grenzen des moralischen Urteilens überhaupt, dann hat dies zur praktischen Konsequenz, daß nur der sich noch als redlich wird bezeichnen können, der aus der Einsicht in die Bedingt-

[23] **Joisten,** Karen: **Die Überwindung der Anthropozentrizität durch Friedrich Nietzsche.** – Würzburg: Königshausen & Neumann 1994. 327 S. (Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Philosophie, 155), kt DM 68,00 ISBN: 3–88479–943–6.

[24] Vgl. exemplarisch *NF Juni – Juli 1885* 38 [12], KSA 11, 611: „Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem!" Eine der gründlichsten Aufarbeitungen der Willen-zur-Macht-Thematik bei Nietzsche liegt in der nunmehr, mit geringen Überarbeitungen und Ergänzungen erfolgten Drucklegung der Habil.schrift von Volker Gerhardt (Anm. 22) vor. Einerseits werden in dieser Studie die philosophischen Ursprünge einer Theorie der Macht sowie Bezugspunkte Nietzsches zur Tradition eruiert, wodurch Nietzsches Neuigkeitsanspruch deutlich zurückgenommen wird, andererseits werden Nietzsches Machtbegriff und seine Metaphysik der Macht systematisch reflektiert. Für ein Verständnis von Nietzsches Anthropologie ist bedeutsam, daß G. hervorhebt, „die Konzeption des Willens zur Macht" sei nicht zu verstehen, wenn man in ihr nicht das Bemühen erkenne, „über den menschlichen Standpunkt hinauszukommen" (332) – ein Anliegen, mit dem Nietzsche letztlich gescheitert sei, weil auch „sein Denken offenkundig von der die europäische Metaphysik fundierenden Grundstellung nicht" loskomme (336).

[25] **Stegmaier,** Werner: **Nietzsches „Genealogie der Moral".** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994. XIII, 267 S. (Werkinterpretationen), kt DM 49,80 ISBN: 3–534–10410–2. Von einer Entschärfung des philosophischen Problems des Willens zur Macht spricht denn auch, wie ich meine zu Recht, **Grau,** Gerd-Günther: **Vernunft, Wahrheit, Glaube.** Neue Studien zu Nietzsche und Kierkegaard. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1997. 172 S. (Nietzsche in der Diskussion), kt DM 38,00 ISBN: 3–8260–1343–3, besonders 51–55, 118f, 121f. Es sei ihm, Grau, aufgegangen, „daß es offensichtlich der für die Sinngebung unerläßliche, Kant würde ... sagen ‚unhintertreibliche' *absolute* Anspruch ist, der die Selbstüberwindung ganz in den Dienst des Machtwillens treten, den Pluralismus der regulativen Idee in den Monismus des ‚Einen Ziels' ihres konstitutiven Gebrauchs treten läßt" (53).

heit des eigenen moralischen Urteilens „auch die Bedingtheit des fremden moralischen Urteilens" zugesteht „und ihr somit gerecht" wird. (24) Das Geltenlassen-Können anderer Perspektiven folgt demnach aus der Perspektivierung der moralischen Perspektive und bildet den Maßstab einer sich an Nietzsche orientierenden Form der Gerechtigkeit.

Kap. 2 ordnet die *Genealogie der Moral* in das Gesamtwerk Nietzsches ein. *Kap. 3* erörtert „Aufgabe und Form der ‚Genealogie der Moral'". Die *Kap. 4–7* schließlich erörtern akribisch die drei großen Abhandlungen der Genealogie der Moral („Erste Abhandlung: ‚Gut und Böse', ‚Gut und Schlecht'; Zweite Abhandlung: ‚Schuld', ‚Schlechtes Gewissen', ‚Verwandtes'; Dritte Abhandlung: ‚Was bedeuten asketische Ideale?'"). Literaturverzeichnis und Register runden den Bd ab.

Der systematische Skopus der Nietzsche-Interpretation von S. tritt bereits in der *Einleitung* (2–10) deutlich zutage. Für S. zeichnet sich in der Genealogie der Moral, trotz der Dominanz ihrer kritischen Funktion, „zugleich eine neue Gestalt der Ethik ab, einer Ethik nicht mehr der Begründung einer für alle gleich gültigen Moral, die zuletzt doch die des Begründenden ist, sondern eine Ethik der Reflexion der eigenen Moral an anderen Moralen". Wer sich seiner Moral als Grenze seines Denkens bewußt sei, erwarte nicht ohne weiteres, daß auch alle andern sie teilen: „*Seine* Denknotwendigkeiten müssen nicht auch die Lebensnotwendigkeiten anderer sein." Deshalb müßten, damit ein Zusammenleben möglich werde, „alle ihre Moralen so aneinander reflektieren, daß sie miteinander bestehen können. Sie halten sich gegenseitig in Schranken, und keine hat so leicht die Herrschaft über die andern". (3)[26] Nun würde natürlich, wenn wirklich alle Menschen bereit wären, die Bedingtheit der eigenen Moral zu akzeptieren und deshalb, in einem Folgeschluß, auch die jeweils andere Moral akzeptierten, die Notwendigkeit hinfällig werden, die Frage zu reflektieren, warum denn überhaupt moralisch gehandelt werden solle und nicht vielmehr überhaupt nicht. Aber: Daß aus der Einsicht in die Kontingenz des eigenen Begriffs von Moral folgerte, daß sich eine diese Einsicht vollziehende Reflexion auf eine Ethik der Anerkennung der vielen anderen Moralen verpflichten muß, und zwar deshalb, weil eben jeder Begriff von Moral, also auch der eigene, kontingent ist, ist mir nicht einsichtig. Natürlich *kann* die Einsicht von demjenigen, der sich der Relativität des eigenen Moralbegriffs bewußt wird, vollzogen werden, und *kann* derjenige sich deshalb darauf verpflichten, auch den eventuell vom eigenen Begriff unterschiedenen Begriff von Moral des anderen zu achten. Aber *muß* er es auch? Ist hier nicht stillschweigend die faktische Geltung des dritten kategorischen Imperativs von Kant vorausgesetzt, ohne daß die normative Geltung dieses Imperativs selbst noch einmal begründet würde?[27]

Die m. E. in systematischer Hinsicht wichtigste Neuerscheinung zu Nietzsche liegt mit der Diss. von Beatrix Himmelmann vor.[28] Für H. gehört Nietzsche „der Sache nach" „unverzichtbar in die Debatte um Reichweite und Grenzen menschlicher Autonomie" (17), auch wenn zweifellos der Begriff der „Selbstgesetzgebung" in Nietzsches Schriften, wie zum Beispiel der Begriff der Autonomie im Werk Kants, nicht zentral sei. Entsprechend stellt das Problem menschlicher Selbstbestimmung den Leitfaden ihrer Interpretation Nietzsches dar.

Im *ersten Teil „Der junge Nietzsche und Sokrates über das ‚richtige Leben'"* (23–115) zeigt H., daß Nietzsche bereits in seiner frühen Phase die Idee vernünftiger Selbstbestimmung für illusorisch erklärt hat. So erkennt H. den eigentlichen Grund für Nietzsches Opposition gegen die sokratische Philosophie auch darin, daß mit Sokrates „das individuelle Subjekt zum ersten Mal den Anspruch" erhoben habe, „sein Tun ... auf vernünftige Selbstprüfung und nichts sonst zu gründen" (40), mit der Folge, daß für Sokrates nur der Wissende tugendhaft sein kann und ein Leben ohne Selbsterforschung es gar nicht verdiene, gelebt zu werden (49). Gegen dieses „unerschütterliche Vertrauen in die positive Kraft menschlicher Vernunft" (48) ziele Nietzsches Vernunftkritik. Sämtliche praktischen Lebensvollzüge des Menschen sind, so stellt H. zu Recht heraus, in der *Geburt der Tragödie* „in ihrem Grund ästhetische" (52), d. h. instinktgesteuerte. Allerdings sei für den frühen Nietzsche auch klar gewesen, daß „die Geschichte des Menschen glücklicher verlaufen" wäre, „wenn sie an dem durch Sokrates markierten ‚Wendepunkt' nicht der Straße der Erkenntnis gefolgt wäre, sondern sich gleichsam zurückbesonnen hätte auf die bereits zur Verfügung stehende alternative Weise der Daseinsbewältigung: die mythisch-ästhetisch getragene" (62). Den ‚positiven' Gehalt von Nietzsches Philosophie wertet H. im Kontrast zum Hegelschen Kunstbegriff. Von Hegel her gedacht vollziehe Nietzsche „eine modernitätsverleugnende Umkehr", wenn er in seiner programmatischen Formel sage, daß das Dasein und die Welt nur als ästhetisches Phänomen ewig gerechtfertigt seien (86). Eine mögliche wahrheitstheoretische Defizienz zwischen Mythos und Logos wird für Nietzsche deshalb hinfällig, weil er – unter Aufnahme der Kritik Schopenhauers an Kants Begriff des Ding an sich – den Menschen der strengen Objektivität für unfähig erklärt (94): die Annahme einer dem Menschen erkennbaren objektiven Welt wird zur Phantasmagorie (91). Nietzsches Abschied von der ästhetischen Metaphysik seiner frühen Werke sieht H. in dessen sachlich motivierter Kritik Wagners und der Philosophie Schopenhauers begründet. (99f) Die bisher der Kunst zugewiesene exponierte Stellung im Gefüge der ästhetischen Metaphysik wird nun wieder zurückgenommen; eine eigentliche Alternative zur Rationalität stellt die Kunst für ihn fortan nicht mehr dar. Einer der wichtigsten Gründe für diese Trendwende: Nietzsche verabschiedet sich von Schopenhauers Theorie des Weltwillens und damit von ihrem metaphysischen Totalitätsanspruch. Zu Recht betont H., daß jetzt ein anderer zu Nietzsches wichtigster philosophischer Referenzposition wird: Kant, mit dem Nietzsche, auch wenn dies die vielzähligen Polemiken Nietzsches nicht unbedingt vermuten lassen, nun in ein produktives Gespräch eintritt (114). Aber, so H.: „Nietzsche radikalisiert die Position Kants, insofern ihm die von Kant hergestellte Verknüpfung von Autonomie und Moralität nicht mehr selbstverständlich ist. Er fragt, wohin der Mensch in seinem Anspruch auf Selbstbestimmung, die ihm von niemandem und nicht abzunehmen ist, unterwegs ist und wie weit sie ihn trägt" (ebd.) – eine Fragerichtung, die zugleich die Beanspruchung seines Denkens durch Heidegger prägen wird.

Folgerichtig verfolgt H. im *zweiten Teil „Nietzsche und Kant über Autonomie"* (117–252) primär eine „Auslotung der von Nietzsche in Radikalisierung der Ansätze Kants formulierten Theorie menschlicher Subjektivität" (124). Beiden geht es nach H. in ausgezeichneter Weise um das Problem der Selbstbestimmung, der Autonomie. Die spezifische Differenz zwischen Kant und Nietzsche rekonstruiert H. von deren gemeinsamen Ausgangspunkt her: beide begreifen die Aufgabe der Eigengesetzgebung in ihrer Notwendigkeit als Folge der faktischen Hervorhebung des Menschen aus dem Tierreich. Für Kant bleibe der Mensch aber „mitsamt seinem Anspruch auf Autonomie dennoch eingebunden in den Gesamtzusammenhang der ‚Schöpfung', in das von einem höchsten Wesen, nämlich Gott, inspirierte Weltgeschehen" (126; vgl. auch 136ff). In Nietzsches Denken ist dieser theologische Horizont weggebrochen. Nietzsche ist nicht mehr in affirmativer Weise an der Geschichte des menschlichen Freiheitsbewußtseins interessiert; statt dessen begreift er die Genese des Menschen aus dem Verlust der Instinktsicherheit: die von Kant noch befürchtete Regellosigkeit des Menschen, der er mit seinem Begriff moralischer Autonomie entgegenzusteuern sucht, ist für Nietzsche durch die Sittlichkeit der Sitte und deren die Freiheit des Menschen in Gattungsnotwendigkeiten einbindende Funktion immer schon gebändigt. Ihm geht es um etwas ganz anderes: darum, „sich selbst und das eigene Leben ... als ‚Experiment' zu begreifen" (154). Den Kantischen Begriff der Autonomie setzt H. gleich mit moralischer Autonomie (143). Glückseligkeit hingegen sei „ein mit dem Menschsein unlösbar und unaufgebbar verbundener Daseinszweck", der sich aber im Gegensatz zur Moralität „offenbar keiner Gesetzlichkeit" füge (142). Nietzsches Glücksbegriff hingegen löst sich aus der Kantischen Tradition. H. entwickelt dessen Begriff vor dem Hintergrund seiner Bestimmung des Lebens als ‚Willen zur Macht' (vgl. besonders 174ff), so daß der Wille zur Macht auch zum „Inbegriff menschlicher Subjektivität" (185 u. ö.) wird. Glück ist gebunden an den Wechsel, an die Steigerung der Macht, und keineswegs mehr Vollendung der moralisch bestimmten Selbstzwecklichkeit des Menschen (vgl. besonders 251).

Im *dritten Teil „Nietzsche und Heidegger über die Aporien von Freiheit und Selbstbestimmung"* (253–398) weist H. zunächst auf die mangelnde Begründung der Geltung des moralisch Gebotenen bei Kant hin (260) und zeigt dann, wie Nietzsche in der *Genealogie der Moral* die „Geltung aller Moral auf außermoralische Motive" (273) zurückführt: auch Moral wird als verkappter Wille zur Macht begriffen, moralische Phänomene sind bloße Ausdeutungen einer an sich amoralischen Wirklichkeit (301). Nach dem Tod Gottes wird die auf sich selbst zurückgeworfene Freiheit nun aus ihrer Bindung an die Moralität gelöst: das Leben wird zum ständigen Experiment (291ff), allerdings durchdrungen von der Erfahrung des Nihilismus. Im „nachmoralischen Zeitalter" hält Nietzsche den Menschen „für stark und mächtig genug, die – zunächst beklagte – Unbegründbarkeit von Daseinszwecken und Werten in einer Weise zu übernehmen, *als ob* er sie selbst gewollt habe" (317). Seine Formel hierfür: „Amor fati." Nietzsche habe, so H., diese Formel „für das Paradox" geprägt, „daß die äußerste und radikal gedachte Freiheit des Menschen, wie sie erst nach Lösung ihrer moralischen Fesselung gegeben sei, gerade darin bestehe,

[26] Für Stegmaiers Nietzsche-Interpretation aufschlußreich ist die, vielleicht auf den ersten Blick überraschende „Nähe", die er zwischen Nietzsche und Emanuel Levinas konstatiert. Der Grund dieser Nähe, so Stegmaier, „dürfte das verwandte philosophische Grundmotiv von Levinas und Nietzsche sein – die inkommensurable Individualität der Individuen gegen alle Aufhebung in überindividuellem Allgemeinen zu bewahren – und die gemeinsame Einsicht, daß dies nur durch die Ethik, eine inter-individuelle Ethik geschehen kann. Wovon Levinas aus religiösen Gründen ausging, dorthin kam Nietzsche aus philosophischen Gründen: um des inter-individuell Ethischen, der Moral der Individuen im Umgang mit ihrer Moral willen den Begriff an die Grenze des Begriffs zu bringen." W. Stegmaier, Levinas' Humanismus des anderen Menschen, in: ders./D. Krochmalnik (Hg.), Jüdischer Nietzscheanismus, 303–323, 322.

[27] Als sehr lesenswerte, sich gegen jede hermeneutisierende Entschärfung Nietzsches wendende und deshalb kritisch bleibende Auseinandersetzung mit Nietzsche vgl. das jetzt ins Deutsche übertragene und für diese Publikation erweiterte Buch des Amerikaners **Danto**, Arthur C.: **Nietzsche als Philosoph.** – München: Wilhelm Fink 1998. 341 S., kt DM 58,00 ISBN: 3–7705–3230–9 (Orig.: Nietzsche as Philosopher, New York 1995).

[28] **Himmelmann**, Beatrix: **Freiheit und Selbstbestimmung.** Zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität. – Freiburg/München: K. Alber 1996. 415 S. (Praktische Philosophie, 50), geb. DM 98,00 ISBN: 3–495–47825–6

die Welt in allem, was sie ist und ewig sein wird, in all ihrer Schönheit und Häßlichkeit, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit – für deren Qualifizierung es freilich genau besehen gar keinen Maßstab mehr gibt – unbedingt zu bejahen" (318). Die Notwendigkeit, dem eigenen Dasein Zwecke zu setzen, wird nun als Chimäre abgetan. Der Mensch wird „der blinden Faktizität eines sinn- und ziellos empfundenen Weltgeschehens" überantwortet, „und diese Preisgabe seiner Subjektivität als Quell von Selbstbestimmung und Selbstverantwortung" als die „‚grosse Befreiung'" deklariert. (320) Was hier vom Menschen übrig bleibe, sei „ein blinder Wille zur Macht, der sich vielleicht in seinen Launen durchsetzt, doch nicht weiß, was er tut" (329). Wenn H. schreibt, daß dieser Verzicht auf Selbstbestimmung „die Aufgabe zentraler Überzeugungen neuzeitlicher Philosophie" (328) bedeute, so kann dem nur mit Nachdruck zugestimmt werden. Als alternativen Weg zur Überwindung des Nihilismus interpretiert H. Nietzsches Programm der „Umwertung aller Werthe" (330–368); ein Programm, das sich v. a. gegen den Einfluß des Christentums auf den Menschen richtete (346), das sich aber zugleich gegen die Idee einer grundsätzlichen Gleichheit eines jeden Menschen aufgrund seines Menschseins (Kant) wendete. In seinem antichristlichen Impetus setze Nietzsche ganz auf Macht und Selbstbehauptung des einzelnen. (363) Sofern aber Macht als solche wertneutral sei, entkomme auch Nietzsches Umwertungsprogramm zugunsten einer am Ideal der Antike orientierten Ethik des Aristokratismus dem Nihilismus letztlich nicht (367). Abschließend erinnert H. an Heidegger: an dessen Verabschiedung der Idee der Autonomie des Menschen und damit der Philosophie zugunsten einer „Seinstheologie mystischen Zuschnitts" (397). H.s Fazit: „Die Fackel der Philosophie, für die Kant beansprucht hat, daß sie der Theologie das Licht voranträgt, bläst Heidegger nicht zuletzt unter dem Eindruck Nietzsches aus. Aber es ist die Frage, ob wir auf diese Weise und überhaupt jemals der mit unserer Existenz selbst verwobenen Aufgabe der Selbstbestimmung ausweichen können. Kein Gott und kein Sein kann uns von ihr entlasten" (398).

Mit Himmelmanns These von der durch Nietzsche propagierten Überantwortung des Menschen an eine blinde und ziellose Faktizität schließt sich der Bogen zu den eingangs angestellten Überlegungen für eine Theorie zur Genese der Neuzeit und (Post-)Moderne und zu der Bedeutung, die Nietzsche für eine solche Theorie zukommt. Daß die von Nietzsche diagnostizierte Erfahrung des Nihilismus im Gefolge des metaphysischen Pessimismus, wie von ihm selbst prognostiziert, das kulturelle Klima in den westlichen Zivilisationen inzwischen in weiten Teilen bestimmt, dürfte empirisch kaum zu bestreiten sein. Und es spricht m.E. einiges dafür, daß auch kulturelle Phänomene, die mit dem Begriff der Erlebnisgesellschaft gefaßt werden, auf der Linie dieser Erfahrung des Nihilismus verstanden werden können, und zwar als langfristige Reaktion auf den Verlust des Glaubens an einen sinnverbürgenden Grund der endlichen menschlichen Existenz. Denn es stellt sich ja die Frage, ob angesichts der Erfahrung des Todes Gottes die heroisch-ästhetische Rechtfertigung des Daseins durch den einzelnen, wie sie der frühe Nietzsche programmatisch verlangte und die sich als Forderung im Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen und im amor fati des späten Nietzsche wiederfindet, überhaupt lebbar ist oder am Ende auf eine faktische Überforderung des Menschen hinausläuft. Für eine Hermeneutik des realen Verlaufs der Neuzeit könnte dies bedeuten, daß die andere im Werk Nietzsches durchgespielte Möglichkeit einer theoretischen Selbstaufgabe des Subjekts durch eine Überdrehung der Vernunftkritik, wenn diese auch aporetisch bleibt, die ‚human' verständlichere Reaktion auf die Erfahrung des Nihilismus darstellt. Und vielleicht ist sie auch ‚verständlicher' als diejenige, die – wie es Camus in seinem Werk beeindruckend durchbuchstabiert – auf eine Selbstbehauptung des Menschen als freies Wesen angesichts der Erfahrung des Absurden drängt; wenn diese dann auch, abgesehen von der momentanen Erfahrung des Glücks des Sisyphos, die die Erfahrung des Sich-Behauptens mit sich bringt, um den Preis der bleibenden Ungetröstetheit des Menschen geschieht. Vor diesem Hintergrund ist es eine, wenn nicht vielleicht sogar die wichtigste Aufgabe christlicher Praxis, ohne wirklichkeitsblind oder gar mythologieverdächtig zu werden, die Botschaft von dem alle Menschen ohne Vorleistung bedingungslos liebenden Gott so zu verkündigen und unter den Bedingungen der Gegenwart symbolisch so darzustellen, daß die Erfahrung des Nihilismus nicht Überhand über den Menschen gewinnt und schlußendlich zu einer Regression des Freiheitsbewußtseins führt. Und dies schon aus theologischen Gründen! Denn zweifellos würde mit dem Verlust des Bewußtseins von der Würde menschlicher Freiheit das verloren gehen, was zutiefst biblisch ist: das theologische Wissen um die von Gott gewollte menschliche Freiheit, damit der Mensch ihm Partner sein könne und er den Menschen mit seiner Liebe würde erfüllen können. Ob der Mensch auf eine solche Vorgabe setzen kann, anders formuliert: glauben kann, bleibt freie Entscheidung des Menschen und ist ihm nicht abnehmbar. Von dieser Entscheidung kann kein Mensch entlastet werden, auch wenn diese Entscheidung im konkreten Leben häufig durch eine Vielzahl von Gründen belastet sein dürfte. Theologisch wird man aber sagen müssen, daß auch Gott vom Akt der Selbstbestimmung nicht entlasten kann und will; und zwar deshalb nicht, weil er als die „Macht der freien Gewinnung" (J.B. Brantschen) auf die freie Einstimmung des Menschen in seine Liebe setzt.[29]

Von diesen Überlegungen zu unterscheiden ist noch einmal die Frage, ob die von Nietzsche theoretisch praktizierte Überantwortung des Menschen an ein sinn- und zielloses Geschehen, ein Geschehen der ewigen Wiederkehr, „ohne ein Finale ins Nichts"[30], überhaupt ethisch legitimierbar ist.[31] Um diese Frage kriteriologisch entscheiden zu können, bedürfte es der Benennung von Instanzen, die es allererst ermöglichen, ethische Kriterien geltungstheoretisch grundzulegen. Daß die Benennung einer solchen Instanz angesichts Nietzsches kritischer Invektiven gegen das Subjekt vor erhebliche Probleme stellt, dürfte unmittelbar einsichtig sein. Denn in welcher Instanz sonst als in der des sich seiner selbst gewissen, sich selbst als Prinzip vernünftigen Handelns wissenden und wollenden Subjekts sollte ein begründungslogischen Fragen nicht ausweichender moralphilosophischer Diskurs noch führbar sein, ohne das mit der Neuzeit erreichte Niveau selbstreflexiven und deshalb kritischen Denkens zu unterschreiten? Jedenfalls müßten alle anderen kritischen Einsprüche gegen Nietzsche, seien diese in philosophischer oder auch in theologischer Perspektive erhoben, sich *nach* Nietzsche und seiner radikalen Kritik an der Behauptung der Wirklichkeit des Subjekts, wollen sie nicht bloß positionell bleiben, dessen Frage gefallen lassen: „Mein Herr ..., es ist unwahrscheinlich, dass Sie sich nicht irren: aber warum auch durchaus Wahrheit?"[32]

[29] Vgl. Thomas Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ²1988, besonders 173–182.

[30] *NF Sommer 1886 – Herbst 1887* 5 [71], KSA 12, 213.

[31] Vgl. Michael Theunissen, 'Ο αἰτῶν λαμβανει. Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins (1976), in: ders., Negative Theologie der Zeit, Frankfurt a. M. 1991, 321–377, 369.

[32] *Jenseits von Gut und Böse* 16, KSA 5, 30.

Bibelwissenschaft/Exegese des AT und des NT

Herrmann, Christian: **Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel.** Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament. – Freiburg / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1994. XXII, 828 S., 80 Bildtafeln, LXX Fototafeln (Orbis Biblicus et Orientalis, 138), DM 340,00 ISBN: 3–7278–0933–7/3–525–53773–5

Wer die Arbeit H.s zur Hand nimmt, weil er nach einsichtigen archäologischen Zeugnissen für die v. a. bei Ezechiel gescholtenen *gillūlîm miṣrāîm*, die „Scheißgötzen Ägyptens" sucht, wird – vielleicht noch für einige Minuten beim Blättern amüsiert gefesselt von den Strichzeichnungen der „niedlichen" zwergenhaften Bes-Gestalten, Patäken und hockenden Paviane – das monumentale Werk bald enttäuscht aus der Hand legen. Daß er mit der Ausgangsfrage das Werk verkannt hat, steht außer Frage. Ursprünglich wollte H. zwar eine Untersuchung zur Rezeption der ägyptischen Amulette im AT vorlegen, doch herausgekommen ist eine umfassend ansetzende Aufarbeitung der in Palästina/Israel bis 1992 ausgegrabenen ägyptischen Amulette in einem 1433 Objekte umfassenden Katalog. Weit mehr als ein Drittel der größtenteils durch Strichzeichnungen des Vf.s sorgfältig abgebildeten Stücke sind bisher unpubliziert. Allein diese Zahlen machen deutlich, welche Energie und Leidenschaft für die Miniaturkunst Palästinas hinter dem Unternehmen steckt, das eine erhebliche Bereicherung für die an der materiellen Hinterlassenschaft Palästinas Interessierten bedeutet.

H. ordnet das von den Motiven weitgefächerte Material in seinem *Katalog* (99–820) in vier große Gruppen: Die erste bilden die *anthropomorphen Amulette,* unter die z. B. Darstellungen von Anat, Nefertem, Isis oder Hathor, v. a. aber auch die in Palästina sehr beliebten Bes-, Patäke- und Ptah-Amulette oder die Darstellungen des Horuskindes fallen. Unter der zweiten Gruppe faßt er die *theriomorphen Darstellungen* zusammen, etwa Affen, Katzen, Löwen, Falken, Sauen u. a. m. Die dritte Gruppe bilden die *Objektamulette,* unter denen neben Darstellungen von Körperteilen (Arm, Faust, Bein) die Udjat-Augen den größten Teil ausmachen. Abgetrennt sind die ca. 100 Stücke mit *nichtägyptischen Motiven,* bei denen mit 74 Exemplaren die überwiegend im Süden gefundenen

Knochenamulette und mit 18 Exemplaren die Kopfdarstellungen aus der Perserzeit die größten Gruppen ausmachen. Für jedes Motiv wird zunächst eine kurze Einleitung gegeben, in der der ägyptische religionsgeschichtliche Hintergrund, die gemeinsamen ikonographischen Merkmale, die Fundverteilung und diachrone Entwicklung vorgestellt und in einem Gesamtzusammenhang eingeordnet werden. Die Untergruppen sind je nach Motivvariation und gefundener Stückzahl wiederum stark untergliedert, was z. T. nützlich ist, z. T. aber auch zu stark differenziert und die Übersicht erschwert. So wird etwa ein „Bes mit langem Glied, fratzenhaftem Gesicht und Bart" (33 Exemplare) von einem „Bes mit langem Glied, Fratzengesicht und Fellschurz" (7 Exemplare) unterschieden oder bei den rechtsgerichteten Udjat-Augen ein „rechteckiges Gesamtgefüge ohne Dekoration" (2 Exemplare) von einem „rechteckigen Gesamtgefüge mit dekoriertem Fortsatz" (Einzelstück) und dieses wiederum von einem „rechtekkigen Gesamtgefüge mit dekoriertem Fortsatz und dekoriertem Schminkstrich" (3 Exemplare) unterschieden. Trotz dieses manchmal zu engen Rasters ist eine leichte Orientierung im Katalogteil durch das ausführliche Inhaltsverzeichnis und die jeweils vor den Untergruppen gegebene tabellarische Übersicht über Fundort, Fundstelle, Datierung und Anzahl gut möglich.

Der sich an den Katalogteil anschließende *Bildteil* mit 80 Bildtafeln mit Strichzeichnungen erlaubt mit den jeweils vorgeschalteten tabellarischen Übersichten über die Untergruppen mit Angabe von Katalognummer, Fundort und Datierung einen schnellen Zugriff auf den Katalog und erleichtert die Suche nach Parallelstücken erheblich. Im Katalog selbst wird neben einer Strichzeichnung des Objekts dessen Fundort, Publikationsort und (soweit bekannt) Aufbewahrungsort angegeben und eine detaillierte Beschreibung (Maße, Material, Herstellung, Erhaltungszustand, Beschreibung und Bemerkungen mit Parallelen und Datierung) gegeben.

Der *Einleitungsteil* erschließt das Material zusätzlich durch Tabellen, in denen die Amulette nach typologischen, chronologischen und geographischen Kriterien aufgeschlüsselt und nach Aufbewahrungsorten geordnet präsentiert werden. Hier werden auch die unterschiedlichen Herstellungsverfahren vorgestellt und Datierungskriterien genannt. Der Vf. entwickelt die These, daß es sich bei den in Palästina gefundenen Amuletten zum allergrößten Teil um ägyptische Importware handelt, da bisher die Werkstätten fehlen, keine größere Zahl von Modellen gefunden wurde und die Unterschiede zu ägyptischen Amuletten in Motiv und Ausführung gering sind. Lediglich die Knochenamulette seien in einer Werkstatt in Tell el-Fār^{c}a lokal hergestellt worden. Unter der Überschrift *„Bestand nach chronologischen und typologischen Kriterien"* ringt sich H. auch zur Angabe von Entwicklungstendenzen und einer Gesamtsicht durch. Für die Spätbronzezeit (insgesamt 245 berücksichtigte Exemplare) sind der Tell el-Fār^{c}a Süd und Beth-Schean Amuletthochburgen, und es dominieren die anthropomorphen Darstellungen. In der Eisenzeit geht der Bestand in absoluten Zahlen zunächst zurück, wächst dann aber stark bis zur Eisen-IIB-Zeit an. Zu den Hochburgen tritt jetzt mit überragender Bedeutung der Tell el-Mutesellim/Megiddo. Bis zur Eisen-IIB-Zeit wächst der Anteil der anthropomorphen Amulette, wobei besonders Bes und Patäke, in geringerem Maße aber auch Sachmet und Bastet sowie andere Gottheiten dargestellt werden. Daß bis zur Eisen-IIB-Zeit die Zahl der anthropomorphen Darstellungen überwiegt, geht nicht konform mit dem von Othmar Keel und Christoph Uehlinger festgestellten Rückgang anthropomorpher Darstellungen in der Eisen-II-Zeit bei den Stempelsiegeln und anderen Bildträgern der Kleinkunst. Vielmehr legt sich nach H. von den Amuletten her nahe, diesen Trend nach unten zu verschieben, denn in der Eisen-IIC-Zeit verzeichnet auch er einen rapiden Rückgang der anthropomorphen Darstellungen und einen Anstieg der Objektamulette. Der Einleitungsteil wird durch einen Ausblick auf die Rezeption von Amuletten im AT abgeschlossen, wo kurz auf Ez 14,3f7; 16,26; 20,7f; 23,30; Sir 30,18; Gen 35,4; Jes 3,18–21; Ri 8,21.26; Spr 17,8; 2 Makk 12,40; Ps 91,4.13; 101,1 und Jes 7,18 eingegangen wird.

Der hohe und bleibende Wert des vorgelegten Werkes liegt in dem ausführlichen Katalog und in den vielen gebotenen Möglichkeiten zur eigenen Auswertung des Materials. Daß bei einem solch monumentalen Angang auch kritikwürdige Punkte zu benennen sind, verwundert nicht. Die folgenden kritischen Anfragen sollten daher nicht zu stark gewertet werden.

Beginnen möchte ich mit dem für die Arbeit selbst unwichtigsten und zuletzt genannten Teil, der einen Ausblick auf die Rezeption von Amuletten im AT versucht. Die sehr knappen Blicke auf die einzelnen Stellen, in denen für Gen 35 noch unbedarft vom Elohisten die Rede ist, Ps 110 ohne Abdämpfung aus der frühen Königszeit stammt, es bei Jes 3,18–21 nur um den Nachweis geht, daß auch Fayenceamulette im Hintergrund stehen könnten oder אבן־חן in Spr 17,8 ohne viel Aufhebens als „Amulettstein" übersetzt wird, stellen eher eine magere Stippvisite dar und bleiben für den Exegeten auch als „Ausblick" unbefriedigend. Der Vf. will dem Fehlurteil begegnen, die atl. Forschung sei in der Frage der Rezeption der altorientalischen Miniaturkunst im AT eine Antwort bisher schuldig geblieben. Ohne Zweifel ist eine Rezeption der Gattung Amulett im AT zu erwarten, doch müßte über die kommentierende Zusammenstellung der Stellen hinaus noch einmal gründlicher geprüft werden, ob und inwiefern die Erwartungen der Exegeten hier wirklich nicht enttäuscht werden. Das kann und will der knappe Ausblick nicht leisten. Hier ist von der in Vorbereitung befindlichen Arbeit zur Rezeption der Amulette im AT von H. noch einiges zu erwarten.

Etwas problematisch erscheint mir das z. T. pragmatische Vorgehen bei der Datierung einzelner Objekte. Nicht immer sind die Kriterien transparent, nach denen Einzelstücke datiert werden. Bzgl. der Abgrenzung des Materials könnte man mit dem Vf. in eine Diskussion eintreten. Für ihn ist ein Amulett „ein kleines Objekt, das dem/die Träger/in durch seine magische Kraft schützen und Böses von ihm/ihr ablenken, ihn/sie mit Gesundheit und anderen Gütern ausstatten und ihn/sie überdies seiner magischen Kraft teilhaftig werden lassen soll" (2). Neben die traditionell apotropäische Funktion stellt H. zu Recht die lebenspendende. Daß unter Amuletten am Körper getragene Objekte verstanden werden sollen, hebt H. z. T. selbst wieder auf, wenn er darauf verweist, daß Amulette auch als Standfiguren verwendet worden seien. Damit ist aber der Übergang zu Objekten, die zwar die gleichen Motive abbilden oder darstellen, jedoch keine Aufhängevorrichtung haben, fließend. Nicht nur weil die Stempelsiegel von seinem Doktorvater Othmar Keel, der das Werk mit einem engagierten Vorwort begleitet, in Katalogform publiziert sind, sondern auch weil die Zahl der Siegelamulette den quantitativen Rahmen seines Katalogs völlig gesprengt hätte, hat H. die Siegelamulette aus seiner Bearbeitung ausgeklammert. Zum (geringen) Teil werden bei den Siegelamuletten die gleichen Motive verwendet wie bei den von H. behandelten Amuletten, so daß bei der Auswertung Seitenblicke nützlich und bereichernd gewesen wären. Schwierig ist nicht nur die Abgrenzung zu der Gruppe der Siegelamulette, sondern auch die Abgrenzung zum Spielzeug, die m. E. nicht ausreichend von H. vollzogen wurde. Es ist wohl nicht von der Hand zu weisen, daß (insbesondere theriomorphe) Amulette auch die Funktion eines Spielzeuges haben konnten und zugleich Spielzeug Amulettcharakter haben konnte. Eine Primärverwendung wird man wie beim Schmuck, von dem ebenfalls die Abgrenzung nicht deutlich wird, nicht festlegen können. So z. B. bei den Unmengen an halbmondförmigen Anhängern für Halsketten, die zwar im Abschnitt über die Rezeption der Amulette im AT unter dem Stichwort „Sönnchen und Möndchen" durchaus in den Blick kommen, des weiteren aber weder im Einleitungsteil noch im Katalogteil Berücksichtigung finden. Hier hätte man zumindest einige abgrenzende Worte erwartet. Auch sind etwa die in Palästina gefundenen spätbronzezeitlichen Goldanhänger (z. B. Tell el-^{c}Aǧūl, vgl. O. Keel / C. Uehlinger, GGG, Abb. 48f) unberücksichtigt geblieben, obwohl auch hier ein Amulettcharakter unabweisbar ist. Daß beide Objektgruppen wahrscheinlich aus dem Raster herausgefallen sind, weil sie keine ägyptischen oder ägyptisierenden Motive darstellen, wird bei H. nicht ganz klar, da ja auch andere nichtägyptische Motive in den Katalog aufgenommen wurden (s. o.). Die hier nur angedeuteten Schnittbereiche zwischen den einzelnen Objektgruppen zeigen ein Problem an, dem H. aus verständlichen Gründen weitestgehend aus dem Wege geht, nämlich die Frage der inhaltlichen Aussage des Bildträgers Amulett. Die Definition hebt zu Recht auf apotropäische und lebenspendende Kräfte ab, doch in welchem Lebensbereich diese wie eingesetzt bzw. zur Wirkung erhofft wurden, bleibt weitestgehend im Dunkeln. So bleibt H. auch die Antwort schuldig, wie und inwiefern sich durch die Vielzahl der Amulette tatsächlich das „vielgestaltige Mosaik der Religionsgeschichte Kanaans und Israels" ändert oder vervollständigt, wie der Vf. wohl mit Recht vermutet. Welche Bedeutung hat die Tatsache (sofern sie zutreffend ist), daß es sich bei den Amuletten nahezu ausnahmslos um ägyptische Importware handelt, und welche Rolle spielen die über anthropomorphe oder theriomorphe Darstellungen vertretenen Götter Ägyptens in der Religion Israels/Judas bzw. Kanaans? Differenziert sich nicht dadurch das Bild eines begrenzten Polytheismus in vorexilischer Zeit über die verengte Fragestellung nach El, Baal, Aschera, Astarte und YHWH hinaus? Hier müßte in weiteren Studien die noch in den Anfängen stehende Auswertung des Materials vorangetrieben werden.

Auf einen anderen Aspekt der Abgrenzung des Materials möchte ich zum Schluß noch hinweisen: H. dokumentiert lediglich das Material aus dem Westjordanland. Amulette, die in Ausgrabungen im Ostjordanland oder auf ammonitischem, moabitischem oder edomitischem Gebiet gefunden wurden, fallen aus seinem Raster heraus. Die Eingrenzung ist aus arbeitsökonomischen Gründen gut verständlich, jedoch wären in der Auswertung für das ostjordanische Gebiet wie ebenso für den phönizischen Nachbarraum Seitenblicke oder Tendenzangaben von großem Wert gewesen.

Zum Abschluß ist noch auf kleine Ergänzungen hinzuweisen, die dem Rez. bei Stichproben auffielen: Warum Achsib der nördlichste in Betracht gezogene Ort ist, ist nicht nachvollziehbar, wenn der berücksichtigte Raum im Süden bis Eilat ausgedehnt wird. Zumindest Dan

hätte Berücksichtigung finden können. Dort wären die Exemplare eines Nefertem-Amuletts (?) sowie eine Darstellung des Osiris (?) und andere Kleinfunde zu diskutieren gewesen (A. Biran, Biblical Dan, Jerusalem 1994, 179, 212, 215f, 256, hebräisches Original 1992). Auch das eisenzeitliche Patäke Fayence-Amulett vom Tell Qirī (A. Ben-Tor u. a., Tell Qiri. A Village in the Jesreel Valley, Qedem 24, Jerusalem 1987, 237, 241) fand keine Berücksichtigung. Bei den Thoeris-Amuletten ist allem Anschein nach ein gut erhaltenes Exemplar vom Tell el-ᶜAǧūl unter den Tisch gefallen (F. Petrie, Ancient Gaza, Bd 4, Pl. XXXIV, Nr. 527). In den einleitenden Vorbemerkungen zu den Thoeris-Darstellungen im Katalog wird mit Verweis auf die Parallelarbeit von P. E. McGovern auf zwei Exemplare vom Tell el-ᶜAǧūl verwiesen. Im Katalog selbst taucht dann allerdings nur ein Exemplar auf.

Daß es bei einem Bestand von nahezu 1500 Exemplaren auch Einzelstücke gibt, die durch das Raster hindurchgefallen sind, ist verkraftbar und fällt nicht weiter ins Gewicht. Überhaupt ist zu erwarten, daß sich der Bestand seit 1992 inzwischen weiter erhöht hat. Es bleibt daher zu wünschen, daß der Vf., der sich durch den vorgelegten Katalog als ein Spezialist auf dem Gebiet der Amulette etabliert hat, der Miniaturkunst und besonders den Amuletten treu bleibt und auch bisher noch nicht im Katalog aufgenommene Stücke beizeiten dokumentiert.

Bonn Christian Frevel

Brown, John Pairman: **Israel and Hellas.** – Berlin / New York: W. de Gruyter 1995. XXII, 407 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 231), Ln DM 178,00 ISBN: 3–11–014233–3

„Greek literature is regularly compared ... with each of the ancient Near Eastern literatures except the one that it most resembles – Hebrew" (5). Dieser Tatbestand ist Anlaß des vorliegenden mit großen kulturgeschichtlichen Ambitionen beladenen, oft allzu materialreichen Werkes und zugleich eines wesentlichen Teils der Lebensarbeit seines Vf.s. Die vorhellenistischen griechisch-hebräischen Gemeinsamkeiten erscheinen dabei auf dem Hintergrund einer geopolitisch bedingten, schon vor- und frühgeschichtlich begründeten relativen kulturellen Einheit des östlichen und nordöstlichen Mittelmeerraums (8, 14f), die sich sprachlich, aber auch im kosmologischen Mythos (105–133), in der Symbolik (159–180[–182]) und vielem anderen dokumentiert. Aber erst die Alphabetschriften der Ugariter und Kanaanäer, speziell der Hebräer und Phönizier, und, davon abhängig, der Hellenen machen in relativ freien Gesellschaften Kenntnisse und Bildungsgüter außerhalb engster Kreise von Schreibergelehrten zugänglich; die althebräische Kultur wird dabei als Inlandform der urbanen und mediterranen phönizischen verstanden. V. a.: „The unique excellences of Hebrew and Greek literature are most akin to novelties in biological evolution" (14), die allerdings nicht spezifiziert werden: worin bestand die biologische Veränderung? Aus solchen und anderen Bedingungen ergibt sich geistesgeschichtlich: „Israel has a humanism which can stand beside the Hellenic; and neither would have been possible except in an original setting of theism" (13, 54–61). Darin sucht der Vf. auch die Eigentümlichkeit der griechisch-hebräischen gegenüber der altorientalischen Literatur.

Den Schwerpunkt seiner Beweisführung legt B. auf den teilweise allzu bemühten Aufweis eines „shared vocabulary of common nouns" (14), speziell eines „common Hebrew-Greek vocabulary" zu Gegebenheiten des täglichen Lebens (62–90[–105]), der gesellschaftlichen Rollen der Frau (222–252), des Vertragswesens und des Eides (253–289) sowie der Spruchweisheit (290–327). Eine ganze Reihe von „Exkursen" zu Einzelbegriffen und Sachverhalten unterbricht und bereichert die Erörterungen, so zu den Spezereibezeichnungen im Hohenlied (91–97), zu dem Gott auf dem *ǧebel el-aqraᶜ* und seinen Gegnern (98–105), zu *Pînḥās* (Num 25,7; 1 Sam 1,3 u. ö.) und Φινεύς (Apollodor 2.1.4 u. ö.; S. 181f), zu *Baᶜal zᵉbûb* (2 Kön 1,2 u. ö.) als „Herrn der Fliegen" (219–221) und zu Einzelmotiven aus den Proverbien (309–327).

Das letztgenannte Kap. bietet, ohne daß diese Vf. genannt würden, eine Alternative zu der von C. Westermann (zuletzt in: Wurzeln der Weisheit. Die ältesten Sprüche Israels und anderer Völker, 1990, und: Zur Forschungsgeschichte der Weisheit, 1991) und seinem Schüler F. Golka (zuletzt in: The Leopard's Spot. Biblical and African Wisdom in Proverbs, Edinburgh 1993) vorgeschlagenen Verbindung der atl. Sprüche mit einer Volksweisheit, wie wir sie heute bei indigenen afrikanischen Völkern finden. Wenn B. dagegen die Proverbien u. a. mit Theognis vergleicht, nimmt er die strenge poetische Form auch der ersteren ernster, als es die Verfechter ihrer Zuordnung zum Volkssprichwort tun. Sodann ist zu den griechischen Gnomikern nicht nur der räumliche und zeitliche Abstand viel geringer; v. a. besteht auch eine kulturmorphologische Analogie nur zwischen den kanaanäischen (einschließlich der althebräischen) und den griechischen Stadtstaatengesellschaften, nicht aber zu den westafrikanischen Ewe-Stämmen u. ä. mit ihrer Dörferkultur. Mit direkter Abhängigkeit zwischen Proverbien und Theognis ist freilich nicht zu rechnen; die Ähnlichkeiten beruhen auf analogen Lebensbedingungen und entsprechenden religiös-moralischen Grundorientierungen, deren Übereinstimmung allerdings groß ist.

Ein Appendix bespricht „some further items of common vocabulary, proper names, and literary parallels" als Nachträge zu vorher erörterten Einzelgegenständen. Detaillierte Indizes, die zugleich noch einmal den weiten philologisch-kulturgeschichtlichen Informationsanspruch des Buches bezeugen, helfen, die Materialfülle des Werkes, das man mit Vorsicht auch als Lexikon benutzen wird, zu erschließen.

Acht der neun Kap. des Buches beruhen auf thematisch etwas divergierenden überarbeiteten früheren Veröffentlichungen aus den Jahren 1968–1981 (was freilich fragen läßt, warum die Angaben des „Appendix" nicht in den Text eingeordnet wurden). Neu sind das grundlegende erste Kap. („*Hebrew and Greek Texts*", 1–61) und die soeben aufgezählten Exkurse. Ein weiterer Bd mit Artikeln „by more general grounds of comparison" aus den Jahren 1981–1994, die auf S. 9 aufgezählt werden, ist S. VIII, 8 angekündigt.

Liegt der Schwerpunkt der Untersuchung bei der Lexikographie von Nomina, wo der Exeget und der Altphilologe auch am ehesten Herausforderung oder Anregung erwarten dürfen, so sind es neben relativ wenigen Paradigmen für indogermanisch-semitische Wurzelverwandtschaften bei Appellativen und Namen insbesondere weiträumig wandernde Kulturwörter, die auch im Blick auf die entsprechenden archäologischen Zeugnisse das Interesse des Vf.s finden; freilich wird zwischen Wurzelverwandtschaft und historischer Abhängigkeit wenig unterschieden. Hier hätten M. Mayrhofers „Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen I–IV" (1956–1980) und dessen „Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen" (Indogermanische Bibliothek, 2. Reihe: Wörterbücher; ab 1986) gute Dienste leisten können, die u. a. die indoarischen Fremdwörter im Semitischen erfassen, die freilich auch in den einschlägigen hebräischen Lexika weithin unberücksichtigt bleiben. Zu den Spezereibezeichnungen u. a. hat noch S. Powels (Indische Lehnwörter in der Bibel, in: ZAH 5 [1992], 186–200) wichtiges Material gesammelt. Nach F. Kluge / W. Mitzka (Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, ^{21}1975, 884) ist „Zimt", das über lateinsich *cinnamomum* (vgl. englisch „cinnamon" u. a.), griech. κιννάμωμον auf hebräisch bzw. phönizisch (vgl. Herodot 3,111.2) *qinnāmôn* zurückgeht, sogar malaiischer Herkunft (zu B., 71, 92, 94f): es wäre dann nicht mit hebräisch *qānâ* „(Gewürz-)Rohr" und dessen semitischen Isoglossen zu verbinden (auch gegen Powels, 190), sondern unmittelbar auf malaiisch *kayu* „Holz" und *manis* „süß" gleich *kayumanis* zurückzuführen.

Viele etymologische (?) Gegenüberstellungen freilich vermögen nicht zu überzeugen, wofür P. J. Williams in VT 47 (1997), 266, einige eklatante Beispiele gibt. Vor eine vergleichende Etymologie ist eine vergleichende Phonologie, die den Vokalismus einschließt, zu stellen. Vielleicht stehen die meisten „primären" Substantive, also etwa die Bezeichnungen von Körperteilen, Tieren, Geräten u. ä., die auch im Hebräischen weitgehend ihre protosemitische Gestalt aufweisen, überhaupt noch „jenseits der semitischen Zweiteilung von Konsonantenwurzel und Vokalisation";[1] hier bietet sich der semitisch-hamitische Vergleich früher als der hebräisch-griechische bzw. semitisch-indogermanische an, wie immer man die Hypothese Bauers und Leanders beurteilen mag. Wann bildete sich die vorwiegend auf Wurzelkonsonanten beruhende Lexemstruktur, die für die semitohamitischen Sprachen charakteristischer als für die indogermanische ist? Oder ist sie schon semitohamitisch ursprünglich, so daß die Annahme von „Primärnomina" im Sinne Bauers und Leanders entfiele? Wann also ist die einheitliche Vokalisation von Nomina nach *Bildungs*typen wie etwa *qatl*, *qitl* und *qutl* – mit bestimmten *Bedeutungs*klassen v. a. bei den differenzierteren Mustern – im (Vor-)Semitischen entstanden? Wie würde sich eine entsprechende Vermutung, wenn sie sich denn gewinnen ließe, auf dem Felde des semitisch-hamitischen oder gar semitohamitisch-indogermanischen Vergleichs verifizieren lassen? Wie wären etwa resultierende Einsichten bei wurzelverwandten Nomina einerseits und bei wandernden Kulturwörtern andererseits mit kulturgeschichtlichen Daten zu verbinden? So wären eine Reihe grundsätzlicher Fragen zur Semitohamitistik und Indogermanistik zu klären, ehe man den lexikalischen Einzelvergleich wagt, obwohl natürlich das eine und das andere sich wechselseitig erhellen.

[1] Vgl. H. Bauer / P. Leander, Historische Grammatik der hebräischen Sprache des AT, 1922 = 1962, § 60a mit Beispielen; vgl. zum Problem jetzt J. Fox, Isolated Nouns in Semitic Languages, in: ZAH 11 (1998), 1–32.

B.s Werk bezeichnet mit nicht durchweg überzeugenden Untersuchungen auf relativ engem Felde ein Desiderat, dem nun auf dem Gebiet der Formgeschichte und Literaturwissenschaft, der vergleichenden Mythologie und Ritualkunde, der „ancient technology" u.ä. weitere, methodisch strenger regulierte Untersuchungen folgen müssen, was zu semantischen Differenzierungen führen sollte. Die Zeit der meist apologetischen griechisch-hebräischen Entgegensetzungen geht v. a. in der Theologie schon darum zu Ende, weil deren Interesse an einem inhaltlich aufweisbaren Absolutheitsanspruch des Christentums zugunsten interreligiöser Kommunikation abnimmt; umgekehrt ist der Hellenozentrismus einstiger klassischer Bildung längst im Rückzug begriffen. Im Interesse eines Endes wechselseitig polemischer Abgrenzungen hat B.s Buch immerhin ein Zeichen gesetzt.

Münster Hans-Peter Müller

Rendtorff, Rolf: **Die „Bundesformel".** Eine exegetisch-theologische Untersuchung. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995. 104 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 160), kt DM 39,80 ISBN: 3–460–04601–5

Die Studie bietet eine synchrone Untersuchung aller Belege der sog. „Bundesformel" in den protokanonischen Büchern des AT. Die Beschäftigung damit lohnt sich, denn die Formel bringt nicht nur „auf sehr prägnante Weise das Verhältnis Gottes zu Israel und Israels zu Gott zum Ausdruck" (93), sondern verbindet sich als ein sehr bewußt eingesetztes Element theologischer Sprache mit anderen zentralen Begriffen und Formeln, die sie teilweise neu interpretiert. Dazu kommt, daß die Bundesformel, wie die methodologischen Vorüberlegungen (I) zeigen, bisher vorwiegend literarhistorisch wie form- und traditionsgeschichtlich interpretiert wurde. R. untersucht sie dagegen synchron und auf der Basis des „kanonischen" Endtextes.

Er beschreibt die Formel zunächst (II) in den für sie relevanten Literaturblöcken – im priesterlichen Pentateuch, im Deuteronomium, in den Samuel- und Königsbüchern sowie im Jeremia- und Ezechielbuch (und Sach 8,8). Während die Bundesformel in der Tora kompositorisch sorgfältig eingesetzt werde, spiele sie in den Samuel- und Königsbüchern nur eine untergeordnete Rolle. In den beiden Prophetenschriften finde sie sich primär im Kontext von Zusagen einer heilsvollen Zukunft Israels, besonders der Erwartung des „neuen Bundes". Die Bundesformel werde überhaupt mit wichtigen, das Gottesverhältnis Israels betreffenden Begriffen verbunden, weshalb R. (III) ihre Bedeutung und Funktion im Kontext der betreffenden theologischen Konzeptionen erschließt und sie dann (IV) v. a. für ihr Verhältnis zur Kategorie des „Bundes" auswertet. Diese theologische Reflexion zeige, daß letztlich von Abraham bis Jeremia bzw. Ezechiel nur der „eine, immer wieder ‚neue' Bund" (80) gemeint sei, den Gott nie aufkündige, und daß die Bundesformel geradezu eine „Explikation des Bundes" (89) bilde.

Die Studie erweist die synchrone und gesamtbiblische Perspektive der Bundesformel als theologisch fruchtbar. Ihre Leistungsfähigkeit hätte sich wahrscheinlich steigern lassen, wären die einzelnen Belege und ihr Kontext noch differenzierter analysiert worden. Dagegen würde man gern auf die häufigen Wiederholungen verzichten; die gute Lesbarkeit des Büchleins hätte durch die Kürzungen sicher nicht gelitten. Schwerer wiegt, daß R. manche Beobachtungen übersystematisiert hat. So ist z.B. die Behauptung unhaltbar, „daß die Bundesformel im Deuteronomium ein gewichtiges theologisches Ausdrucksmittel ist, das mit allen (sic!) Themen verbunden sein kann, die für die Theologie des Deuteronomiums von Belang sind" (57). Warum fehlt sie dann im Bereich der Kultzentralisation mit ihren Opfern und Festen oder im Zusammenhang des Dekalogs, den das Deuteronomium sogar als „den Bund" bezeichnet und den es seiner Rechtssystematisierung der Einzelgebote zugrunde gelegt hat? Bei der Charakterisierung der Bundesgeschichte durch die Bundesformel hätte der Umstand, daß das Deuteronomium mit seiner vergleichsweise hohen Anzahl von neun Belegen die Bundesformel nur an einer Stelle, nämlich in 29,11f, unmittelbar mit *berit* verbindet, vorsichtig machen sollen, ganz abgesehen davon, daß in 28,69–29,20 ein Sondergebrauch dieses Begriffs innerhalb des Deuteronomiums vorliegt. Doch fehlt auch sonst oft eine exakte Semantik von *berit*. Es stimmt nicht, wenn R. meint, es genüge im Deuteronomium, *berit* im Kontext der Bundesformel und des Erwählungsbegriffs zu sehen und den dadurch sich erschließenden größeren Zusammenhängen nachzugehen, um feststellen zu können, „daß die unterschiedlichen Aspekte ihre scheinbar trennende Funktion verlieren" (gegen 67).

Die Diskussion um Bundesformel und Bundestheologie wird also weitergehen. Aber R. hat ihr mit seiner mutigen kleinen Studie wertvolle Impulse gegeben. Dafür ist ihm zu danken.

Wien Georg Braulik

Richter, Siegfried: **Exegetisch-literarkritische Untersuchungen von Herakleidespsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches.** – Altenberge: Oros 1994. XII, 351 S. (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten, 5), kt DM 80,00 ISBN: 3–89375–091–6

Nach dem Fund von sieben koptischen Papyrus-Codices mit manichäischem Inhalt in Medinet Madi, Faijum, im Jahr 1929, machte die Arbeit an diesen Texten zunächst gute Fortschritte. Aus dem Bestand, der in die Chester-Beatty-Sammlung (heute in Dublin) gelangte, gab C. R. C. Allberry 1938 den zweiten Teil des Psalmenbuches heraus. Nachdem in der Nachkriegszeit die entsprechende Editionstätigkeit und Auswertung ins Stocken geraten war, bedeutete es einen neuen Anstoß, als S. Giversen 1986 bis 1988 den gesamten Teil des Fundes, der in der Chester Beatty Library, Dublin, aufbewahrt wird, in einer Faksimileausgabe zugänglich machte. Insgesamt anregend war ebenfalls die Arbeit am griechischen Kölner Mani-Codex, der nach der Erstherausgabe 1988 in einer kritischen Edition publiziert wurde. Inzwischen ist auch die Arbeit am Berliner Bestand des koptischen Fundes von Medinet Madi wieder in Angriff genommen worden; mit weiteren neuen Editionen ist von diesem Jahr 1998 an zu rechnen. Ein Dänisch-Deutsch-Schweizerisches Projekt betreibt die Edition der manichäischen Chester-Beatty-Codices; eine Arbeitsgruppe in Münster mit M. Krause hat die Neuherausgabe des zweiten Teils des Psalmenbuches übernommen. Die oben angeführte Arbeit von S. Richter, eine münsterische philosophische Diss. (Hauptreferent: M. Krause), ist Teil der dortigen Mitarbeit am genannten Dänisch-Deutsch-Schweizerischen Editionsprojekt. Über all diese Aktivitäten und Pläne hat W.-P. Funk Ende Juli 1999 während des 6. Internationalen Koptologenkongresses in Münster berichtet: „Research on Manichaeism in Egypt 1988–1996." Die Tagungsakten sollen in der Reihe: „Sprachen und Kulturen des christlichen Orients. Coptica, Bd 2" bei Reichert in Wiesbaden erscheinen.

Im koptisch-manichäischen Psalmenbuch gilt Herakleides als Autor mehrerer Gruppen von Psalmen. Er dürfte jener Herakleides aus dem engsten Schülerkreis Manis sein, von dem andere Quellen berichten, daß er als Kommentator und Exeget der Schriften seines Lehrers tätig war. R. verzeichnet 3–5 die unterschiedlichen Gruppen der Herakleidespsalmen; er entscheidet sich für eine Untersuchung der letzten Gruppe, in der sechs Psalmen in ihrer Thematik eng verwandt sind, während der siebente und letzte, „der aus anderen Quellen schöpft als die vorangehenden und in Dialogform die Erweckung des Urmenschen durch den Lebendigen Geist schildert, aus dem Rahmen der Einzeluntersuchungen herausgenommen wurde" (7). Dieser Psalm steht in metrischer Gliederung und Übersetzung im Anhang und wurde in der Untersuchung zu Aufbau, Metrik und Stil mit berücksichtigt. Die anderen Psalmen Her-I bis Her-VI enthalten „engste Berührungspunkte mit jüdisch-christlichen, christlichen und christlich-apokryphen Traditionen sowie mit der syrisch-ägyptischen Gnosis, wie sie in den Nag-Hammadi-Schriften überliefert ist" (5f). Der Manichäismus war stark missionarisch eingestellt und hat sich der jeweiligen Umwelt angepaßt: „Die Texte zeugen von einer Auseinandersetzung mit einem christlich-gnostischen Umfeld und entstammen manichäischen Kreisen, die in einem solchen Umfeld anzusiedeln sind. Wie keine andere Psalmengruppe ist den Herakleidespsalmen die Integration des neutestamentlichen Jesus in das eigene Weltbild zu entnehmen" (6).

Insgesamt bietet der Vf. einen schönen Kommentar zu den von ihm behandelten Texten, die jeweils als einheitliche Werke in ihrer poetischen Struktur, Traditionsgeschichte und Lehre erschlossen werden. Die Arbeit enthält zahlreiche Beiträge zur Wirkungsgeschichte des NT Ende des 3. Jh.s und zur Theologiegeschichte. Zum sog. Doketismus z. B. vermerkt er: „Im Rahmen dieser Schriften (Psalmenbuch, Kephalaia, Homilien) ist es nicht, wie bisher üblich, gerechtfertigt, von einem Scheinleiden Jesu zu sprechen. Vielmehr verdeutlicht die Antithesenreihe des Offenbarungsmonologes im Amen-Hymnus die Wesensbeschaffenheit des Erlösers, der die Passion real erleidet, aber gleichzeitig eine unberührte Lichtgottheit ist" (285). Die Texte selbst werden gut gegliedert und sowohl präzise wie auch flüssig übersetzt. Der Vf. hat einen erhellenden Beitrag zur Erforschung des ägyptischen Manichäismus und zur Religionsgeschichte dieses Landes geliefert. Daß dieses Land weitere Überraschungen in dieser Hinsicht bereithält, zeigen vor kurzem durchgeführte Ausgrabungen in der Oase Ed-Dachla, bei denen auch neue manichäische Texte entdeckt wurden.

Mainz Theofried Baumeister

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

Bei der vorliegenden Studie handelt es sich um eine unter O. Kaiser erstellte Diss., die 1996 vom FB Ev. Theol. der Philipps-Univ. Marburg angenommen wurde.

Nach einer kurzen Einleitung (1–2), behandelt der Vf. im 1. Kap. die Textgenese des Buches Kohelet (3–55). Anschließend analysiert der Vf. einzelne Kompositionen (Koh 5,9–6,9; 7,1–22; 9,1–12 und 11,1–12,7) ausführlich (56–182), um sich dann im 3. Kap. (183–225) dem „Traktat" des Buches Kohelet zu widmen. Im 4. Kap. (226–250) folgt eine ausführliche Analyse von Koh 3,10–15. Der sich anschließende Anhang (251–289) besteht aus drei Tabellen, die die Ergebnisse der Kompositionsanalysen zusammenfassen, einem Literaturverzeichnis und einem ausführlichen Register.

Da im Zusammenhang mit der Textgenese die Hypothese von der *redaktionell* erstellten Komposition in der Kohelet-Forschung Diskussionsstoff bieten wird, soll auf sie näher eingegangen werden:

Die redaktionelle Komposition 1,2.3–12,7.8 stammt von einem Redaktor „KohR1", der mit dem Autor des 1. Epilogs (12,9–11a) identisch ist. Dieser Redaktor hat aus der Hinterlassenschaft Koh's u. a. größere Kompositionen vorgefunden, zu denen neben dem „Traktat" auch *didaktische Lehrdichtungen* (5,9–6,9; 9,1–12 und 11,1–12,7) und aus der Spruchüberlieferung zusammengestellte und kommentierte *Schultexte* (4,17–5,6; 7,1–22 und 9,13–10,13) gehören. An den durch Koh verfaßten „Traktat" 1,3–3,15 hat der Redaktor aus ihm vorliegenden Einzeltexten (3,16–22; 4,1–3; 4,4–6; 4,7–12 und 4,13–16), dem Schultext 4,17–5,6 und der Komposition 5,9–6,9, unter Einschaltung eines redaktionellen „Übergangstextes" (6,11–12), die Teilkomposition 3,16–6,12 geschaffen. Mit Hilfe von redaktionellen „Übergangstexten" (7,23–24 und 8,16–17) und den vorliegenden Kompositionen bzw. Einzeltexten (7,1–22; 7,25–29; 8,1–8 und 8,10–15) hat der Redaktor dann die Teilkomposition 7,1–8,17 erstellt. Für die Teilkomposition 9,1–12,7 standen dem Redaktor neben größeren Kompositionen (9,1–12; 9,13–10,13 und 11,1–12,7) auch Einzeltexte bzw. Einzelworte (10,15; 10,16–17; 10,18; 10,19; 10,20) zur Verfügung. Als redaktionelle Brücke zwischen 9,13–10,13 und den Einzelworten in 10,15–20 wird der Vers 10,14 eingefügt. Letzteres deutet schon an, daß der Vf. neben den redaktionellen „Übergangstexten" auch redaktionelle „Nahtstellen" für sein Kompositionsmodell annimmt: ועוד in 3,16a; הבל-Urteile in 4,16b und 6,9b; 7,25b; 8,9 mit וכבן in 8,10a; כי את כל זה in 9,1aα; גם זה in 9,13a, 10,14. Außerdem lassen auf eine redaktionelle Komposition auch die Anordnung einzelner Texte (4,13–16 mit 4,7–12 und 5,7–8 mit 4,17–5,6) sowie die Stellung des Schultextes 9,13–10,13 schließen. Eine gewisse Geschlossenheit erhält dann das „Sammelwerk" durch die redaktionelle Rahmung mit Koh 1,1*.2 und 12,8.

Die bisherige Skizze macht deutlich, daß der Redaktor „KohR1" die ihm vorliegenden Einzeltexte bzw. Kompositionen nicht inhaltlich-theologisch korrigiert, sondern das ihm vorliegende Textmaterial miteinander verbindet.

Auch wenn sich in diesem Fall der Vf. der Problematik einer sachgerechten Unterscheidung zwischen einer Komposition durch Koh und einer redaktionellen Komposition bewußt ist (7), fehlt ein inhaltliche und formale Aspekte umfassender *Kriterienkatalog*, der in der Einzelanalyse in dieser Fragestellung weiterhilft. Die vom Vf. allgemein formulierten Überlegungen helfen in der Einzelanalyse nicht weiter! So ist es dann schon verwunderlich, daß der Vf. die sonst im 2. Kap. mit großer Akribie durchgeführten Textanalysen gerade im Zusammenhang mit der Absicherung seiner Hypothese einer redaktionellen Komposition nicht durchführt. Insofern tragen die für eine redaktionelle Komposition vorgebrachten Beobachtungen und Argumente eher *apodiktische* Züge, als daß sie den Leser durch eine gut abgesicherte Argumentation überzeugen. Ein Beispiel: Wenn der Vf. 6,11–12 als redaktionellen „Übergangstext" einstuft, dann hat er zuvor weder die Textabgrenzung ausreichend begründet (6,10 soll vom 2. Epilogisten [12,12–14] stammen, ohne daß dies näher begründet wird) noch eine Strukturanalyse von 6,(10)11–12 vorgenommen. Es fehlen auch Überlegungen zur Eigenart der Fragen in 6,11b.12a.12b (echt oder rhetorisch?). Ebenso übersieht die Aussage, daß die rhetorische Frage in 6,12a kategorisch die Möglichkeit der Freude und des Glücks für den Menschen verneine, somit der Grundüberzeugung von Koh widerspreche (vgl. u. a. 3,12–13) und daher redaktionell sei (8–9), die Möglichkeit, daß 6,12a nur das Weisheitskonzept eines *sich selbst verschafften Glücks* verneint und damit auf das Scheitern des Glücksexperiments in 2,3–11 anspielt (Rückbezug von 6,12a zu 2,3bβγ). Freude und Glück als *Gottesgabe* (vgl. u. a. 3,12–13 und 5,17–18) ist damit nicht ausgeschlossen. Vielmehr will die Frage in 6,12a vor einer *Selbstüberschätzung* der Weisheit mit ihren Glückskonzepten warnen und stellt somit eine gute Überleitung zu 7,1–22 dar, denn in diesem Abschnitt wird auch nach dem Vf. die Frage erörtert, *welchen Wert* die Weisheit für die praktischen Belange des Alltags noch besitzt (102). Damit widerspricht 6,12a weder der Grundüberzeugung von Koh noch dem Abschnitt 7,1ff und ist daher, weil keine sachliche Übertreibung der Position Koh's vorliegt, auch nicht als redaktionell einzustufen. Zwar hat 6,11–12 einen „Übergangscharakter", aber dieser kann auch auf die kompositorische Arbeit von Koh zurückgehen.

Das vom Vf. vorgebrachte Argument, daß die Lesung von כתוב als Ptz. pass. G-Stamm in 12,10b auf eine Komposition von 1,2.3–12,7.8 durch „KohR1" hindeutet (28), stellt eine *Überinterpretation* dar, denn das Passiv drückt lediglich aus, daß sich die Endredaktion von oralen bzw. schriftlichen Vorstufen abhebt. Es bleibt aber offen, ob diese Endredaktion durch „KohR1" oder durch Koh selbst geschehen ist. Ein literar-historischer Rückschluß ist an dieser Stelle somit nicht möglich, was auch mit der Einschätzung von 12,9 durch den Vf. als *idealtypische* Beschreibung eines Weisen, die weder eine biographische Auskunft noch eine Auskunft über Lehrmethode und Arbeitsweise bietet (27), gut übereinstimmt.

So bedürfen die vom Vf. vorgebrachten Argumente im Bereich der redaktionellen „Übergangstexte", der redaktionellen „Nahtstellen" und der redaktionell motivierten Anordnung von Texteinheiten und Kompositionen einer eingehenden Überprüfung. Diese wird zeigen müssen, ob die vom Vf. vertretene Hypothese einer redaktionellen Komposition dem Textbefund entspricht.

Nach der Redaktion durch „KohR1" erfährt das Buch Koh eine Glossierung in 1,1aβ.b und 12,11b durch einen weiteren Hg., der den König mit Salomo identifiziert. Hier vermißt man weitere Überlegungen des Vf.s zu einer Redaktionsgeschichte der „salomonischen" Schriften im 3. Teil der hebräischen Bibel. Veranlaßt durch diese „salomonische" Redaktion erfolgt dann eine weitere Redaktion durch den 2. Epilogisten, der theologische Korrekturen einträgt (3,17; 6,10; [8,8b]?; 9,3b; 11,9b), wobei der Vf. – mit Ausnahme von 9,3b und 11,9b – weder durch eine jeweilige Textanalyse sein Ergebnis absichert noch mit der Möglichkeit rechnet, daß sich die sprachliche Nähe zu 12,12–14 auch dadurch ergeben könnte, indem sich der 2. Epilogist bei der Abfassung von 12,12–14 an den obigen Textstellen orientiert hat.

In diesem Zusammenhang wäre auch zu fragen, ob die Glossen in 2,12bβ und 12,5aα von „KohR1" oder vom 2. Epilogisten stammen, da der Vf. keine weitere Zuordnung vornimmt.

Die im 2. Kap. durchgeführten Textanalysen zeichnen sich durch eine hohe Präzision aus, mag man auch in Einzelfragen (u. a. die Interpretation von 5,19) anders entscheiden. Im Hinblick auf 7,13–14 weist der Vf. überzeugend nach, daß hier weder von *Determinismus* (107) noch von *Prädestination* (109) gesprochen werden kann, sondern daß Koh hier „... den Gedanken der festgesetzten Zeiten und seinen Rat des *carpe diem* zu einer spannungsvollen Einheit verbunden hat ..." (114). Für 9,1–12 weist der Vf. (im Gegensatz zu O. Loretz) ebenfalls überzeugend nach, daß hier ein israelitisches Trinklied (9,7a.8a*.b.9aα*) von Koh eingearbeitet wurde, während er für 11,1–12,7 zu dem Resultat kommt, daß entsprechend der eingearbeiteten Vorlage nur in 12,3–5* eine Allegorie vorliegt.

Auch für den „Traktat" weist der Vf. die Einarbeitung von Vorlagen (1,4–8* und 3,2–8) durch Koh in den vorliegenden Textzusammenhang nach.

Doch stellt sich zumindest für 1,4–11 die Frage, ob zur Zeit Koh's für die hebräische Poesie noch eine so *eindeutige Scheidung* von Poesie und Prosa möglich ist, wie vom Vf. suggeriert wird, so daß die Kolometrie als Hilfsmittel zur Rekonstruktion einer poetischen Vorlage auch nur noch beschränkt anwendbar ist. Ebenfalls berücksichtigt der Vf. nicht die Überlegungen von N. Lohfink zum ποικιλόμετρον.

Für den „Traktat" will der Vf. eine zweifache Ringkomposition nachweisen (s. auch seinen Aufsatz von 1991): Innerhalb von 1,12–2,26 (Lehrerzählung der Königsfiktion) werden nach der Selbstvorstellung (1,12) die Themen aus 1,13–15; 1,16–18 und 2,1–2 mit 2,3–11; 2,12–17 und 2,18–21 *chiastisch* aufgenommen, wobei 2,22–26 das Fazit bildet. Für den „Traktat" 1,3–3,15 werden nach der programmatischen Gewinnfrage (1,3) die Themen aus 1,4–11; 1,12–2,26 und 3,1–8 *chiastisch* in der Schlußreflexion (3,10–15) durch 3,11; 3,12f und 3,14f aufgenommen und theologisch reflektiert. Zusammen mit der Gewinnfrage in 1,3 bildet die Gewinnfrage in 3,9 eine Inclusio.

Abgesehen davon, daß der Vf. mit dem Begriff „Traktat" eine unterschiedliche und daher verwirrende Textabgrenzung verbindet (vgl. 5f.254: 1,3–3,15 mit X.228: 1,3–3,9), fällt es schwer, eine sachliche und lexematische Entsprechung zwischen 1,13–15 und 2,18–21 anzunehmen, denn *Erbmotiv* und *der Verlust des Besitzes* liegen nur in 2,18–21 vor. Auch würde sich ein Rückbezug von 3,10 zu 1,13b (1,13–15) nahelegen, denn העניין (Artikel!) weist auf das zuvor genannte und daher bekannte ענין רע in 1,13b zurück. Diese letzten beiden Anmerkungen lassen es daher fraglich erscheinen, ob in 1,3–3,15 wirklich zwei Ringkompositionen vorliegen, so daß sich die weitere Frage anschließt, ob mit 3,15 wirklich das Ende der programmatischen Grundschrift („Traktat") vorliegt.

Ob die vom Vf. in 3,11bα vorgenommene *konjekturelle Emendation* (העלם zu העמל) haltbar ist, kann nur eine ausführliche Textanalyse von 3,10–15 klären. Zu beachten ist, daß sich keine hebräische oder nicht-hebräische Lesart findet, die diese Metathese bezeugt.

Die Betonung der Majestät Gottes durch den Vf. als „hermeneutischer Schlüssel" trifft einen (den?) wichtig(st)en Aspekt der Theologie Koh's, bedarf aber einer weiteren Profilierung, die durch eine Verhältnisbestimmung Koh's zur jüngeren, sog. theologischen Weisheit (u. a. Spr 1–9) geschehen könnte.

Auch wenn man der vorliegenden Studie an manchen Stellen mehr Argumentation und weniger Apodiktik wünschen würde, so stellt sie einen wichtigen und daher unverzichtbaren Beitrag für die gegenwärtige Kohelet-Forschung dar.

Warendorf Franz Josef Backhaus

Lau, Wolfgang: **Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56–66.** Eine Untersuchung zu den literarischen Bezügen in den letzten elf Kapiteln des Jesajabuches. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 1994. IX, 357 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 225), Ln DM 172,00 ISBN: 3–11–014239–2

This dissertation, written under Prof. H. Donner at the University of Kiel, deals with Isa 56–66 considered to be composed of so-called Fortschreibungen from Second Isaiah.

Lau's main interest, therefore, is the question where, how and, if possible to answer, why Isa 56–66 is connected to older Vorlagen, especially of Isa 40–55. In this way, L. distinguishes three circles of Fortschreibungen around the central part Isa 60–62*, which could be called „Third Isaiah": the first Tradentenkreis consists of 57:14–21*; 66:7–14a, 65:16b-25; the second is made up of 57:3–13; 66:1–4.5–6.14b-17; 65:1–7.812.13–16a, 66:18–24*; and the third is composed of 56:9–12; 57:1–2; 58:1–14*; 59:1–21 *. Besides these, a few Einzelüberlieferungen exist: Isa 56:1–8*; 63: 1–6.7–64:11.

The chapters 60–62* can be considered as the central part because they are the most strongly connected to Second Isaiah. The numbers of the Tradentenkreise more or less reflect a chronological order. It is clear that in this vision on Third Isaiah the editors are compilers, whose literary results are strongly based upon prophecies that already exist. Third Isaiah, therefore, can best be characterized as „schriftgelehrte Prophetie".

Each text-unit is dealt with separately. After a brief introduction the text is painstakingly explained verse by verse. A summary and a short outlook complete the exegesis of the units.

From the standpoint of my own study on the relations between Third and Second Isaiah, which was published in the spring of 1993 by VU University Press Amsterdam, I have two main points of discussion:

1. What exactly makes a connection between Third and Second Isaiah a real connection? In L.s monograph I miss a definition of what a relation is. L. mainly works with semantic and thematic aspects, rarely with syntactical observations. Moreover he does not really distinguish refinements in the various connections. Concerning Isa 60:1, for instance, he sees a relation with 51:17 and 52:2. These texts are obvious; however, why is the connection with Isa 40:5 not mentioned? Perhaps only because of the lemmatic change of גלה into דרה Moreover he does not observe the inner-trito-isaianic relation with 59:19, as he does not mention such relations in most of the cases. After collecting all connections between Third and Second Isaiah one can see that these are not spread out even over Isa 40–66. Sometimes relations occur as a notable number together in a small piece of text or they are, on the contrary, absent for a notable length of text. It is true that L., for instance mentions the extensive connection between Isa 60:16 and 49:26, but the relation with 49:23, presented in the same context, is not mentioned.

2. The next issue is about the sense of all these connections. Do they really inform us about the textual development of Isa 56–66? After all, if L. had chosen a synchronic approach, the same question would remain. How can observations of such connections be used in exegesis? After examining Isa 60 L. suggests that this chapter forms a unity, which cannot be further unravelled diachronically by means of such connections. If this is the case, why should this be possible for a larger text-unit as for example Isa 60–62? It is better to say that the hypothesis of the Fortschreibungen can be made plausible by the connections which are concerned here, rather than that these connections inevitably lead to diachronic Fortschreibungen.

Despite these hermeneutic remarks, I find the idea of Fortschreibungen quite convincing. Nevertheless, I would like to make two general remarks concerning the phenomenon Fortschreibungen:

1. I have my doubts as to the so-called Einzelüberlieferungen, because they are not covered by the Fortschreibung-hypothesis. I doubt this even more, because relatively large units are concerned as Einzelüberlieferungen. The prologue Isa 56:1–8 should have been placed afterwards at the beginning of this collection of prophecies as a prophetic torah. Apart from the fact that this prologue contains connections with Second Isaiah, especially in relation with the theme justice, the question remains where this text-unit comes from. This question is even more disputable with regard to one of the most sizeable text-units, namely Isa 63:7–64:11. In my view this text-part contains connections with both the prologue of Second Isaiah and the prologue of Third Isaiah and it has at least more inner-isaianic relations than L. enumerates.

2. To what extent does the hypothesis of Fortschreibungen reflect the modern computer-worldview? If we are writing a text, we can start anywhere we want by putting the cursor at an arbitrary place; the text that already exists, will automatically move up. This means that, for ancient texts, additions at the beginning or at the end of the text are the most imaginable. In a way, fortunately, the first and second Tradentenkreis answer this expectation. The problems, however, arise with the third Tradentenkreis, because these texts are placed anywhere in the text. It is clear for that matter that this general question may be even more important for other diachronic approaches.

An extensive bibliography, an index of biblical references and a simple table of the connections between Isa 56–66 and other biblical texts complete this interesting study.

Nijmegen Archibald L. H. M. van Wieringen

Gordon, Robert P.: **Studies in the Targum to the Twelve Prophets.** From Nahum to Malachi. – Leiden: E. J. Brill 1994. XI, 177 S. (Supplements to Vetus Testamentum, 51), geb. NLG 110,00 ISBN: 90–04–09987–5

Die in mancherlei Hinsicht und für Bibelwissenschaftler wie am nachbiblischen Judentum Interessierte gleichermaßen informative Arbeit führt zunächst (*Kap. 1*, 5–39) in Geschichte und Stand der Forschung ein. In den folgenden Kap.n werden neun Aspekte dieses Targums auf sehr sorgfältige und umsichtige Weise untersucht. Das *2. Kap.* (40–61) überprüft die historischen Anspielungen zu Nah 1,9; Hab 3,17; Zef 3,18; Sach 12,1; Mal 1,11 und Mal 3,6, mit dem Ergebnis, daß nichts davon in eine Zeit vor 70 n. Chr. weist. Das *3. Kap.* (62–73) gilt der hebräischen Vorlage, wobei der Vf. hinsichtlich der Rekonstruktionsmöglichkeiten wohltuende Vorsicht walten läßt. Jedenfalls deutet dieses Targum nicht auf eine von der rabbinisch-masoretischen Tradition wesentlich abweichende Textform hin, bestätigt aber auch noch keinen festen hebräischen Standardtext. Im *4. Kap.* (74–82) wird die im Verhältnis zur hebräischen Vorlage recht häufige Verwendung der Incipit-Formel „und der Prophet hat gesagt" im Vergleich zu anderen Targumim überprüft und als geläufige targumische Erscheinung festgestellt. Bemerkenswert ist das Ergebnis des *5. Kap.* (83–95): es läßt sich nicht aufzeigen, daß 1QpHab irgendeine frühe Fassung des Prophetentargums voraussetzt. Das *6. Kap.* (96–107) prüft Sperber's „Additional Targum" zu Sach 2,14–15 mit dem Ergebnis, daß es sich nicht um das Zeugnis einer früheren Traditionsstufe des Targums handelt. *Kap. 7* (108–116) erweist die Haggadah in Tg Sach 3,1–5 als babylonisch und versucht, einen palästinischen Kern aufzuspüren. *Kap. 8* (117–129) führt vor Augen, daß für das Targum zum Zwölfprophetenbuch kaum ein Einfluß auf die Peschitta nachzuweisen ist. In *Kap. 9* (130–137) behandelt der Vf. die Themen Land und Schekinah und konstatiert eine exils-theologisch bestimmte Konzeption (was aber nicht so sehr auf eine Situation in der Diaspora hindeuten muß, wie der Vf. es meint). *Kap. 10* (138–148) schließlich gilt der Redaktion des Targums zu den Propheten. G. hebt mit guten Gründen hervor, wie vage die zur Verfügung stehenden Kriterien sind. Eine Endredaktion in islamischer Zeit ist jedoch nicht zu belegen. Es dürfte also an spätamoräische Zeit zu denken sein. 147f behandelt einen Exkurs zur Verwendung von Jes 21,9 in der Mekilta de-R. Jishmael, *Bachodäsh* ix, und in Genesis Rabbah XLIV,17 (zu Gen 15,12) im Blick auf die Folge der vier Weltreiche. Auf den Seiten 149–153 wird eine konzise Zusammenfassung und ein forschungsprogrammatischer Ausblick geboten. Anschließend verweist er auf noch offene Fragen der Targumforschung, v. a. bzgl. der Übersetzungstechniken. Die Seiten 155–163 enthalten eine Bibliographie, die Seiten 165–167 ein Autorenregister, den Abschluß bilden (168–177) Stellenregister.

Es fehlt, wie der Vf. ausdrücklich selber angibt, eine angemessene Berücksichtigung der auslegungsgeschichtlichen Zeugnisse in der sonstigen rabbinischen Literatur. Es dürfte aber dadurch nur eine Bestätigung der erhobenen Sachverhalte zu erreichen sein, wenn man von durchaus möglichen weitergehenden Einblicken in die rabbinische Bibelauslegung und Bibelverwendung absieht. Die Untersuchungen des Vf.s demonstrieren anhand des Targums zu den Propheten Nahum bis Maleachi auf überzeugende Weise, daß die erhaltenen Targumim die rabbinischen Text- und Auslegungstraditionen voraussetzen und für die Zeit vor 70 n. Chr. trotz des begreiflichen Interesses der ntl. Wissenschaft nur mit äußerster Zurückhaltung verwertet werden sollten.

Weilheim Johann Maier

Thüsing, Wilhelm: **Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus.** Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments. **Bd II: Programm einer Theologie des Neuen Testaments mit Perspektiven für eine Biblische Theologie.** – Münster: Aschendorff 1998. 362 S., kt DM 78,00 ISBN: 3–402–03409–3

1981 erschien Bd I („Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung") im Patmos-Verlag, rezen-

siert von mir in ThRv 78 (1982), 20–23. Die 2., „um ein neues Vorwort, um ein Schriftstellen- und Autorenregister sowie um ein umfangreiches Sachregister erweiterte Auflage" erschien 1996 im Verlag Aschendorff (Münster).

Bei der Vorstellung des II. Bdes beginnt man m. E. am besten mit der Zitierung von Sätzen, mit denen T. auf Seite 160f auf die Entstehung und Zielsetzung seines Werks zu sprechen kommt: „Ich gehe nicht so vor, daß ich erst andere Konzeptionen einer Theologie des Neuen Testaments beurteile und von da aus meine eigene Konzeption darstelle." Vielmehr: Aus der Frage „Vielfalt und Einheit der ntl. Christologien" heraus „hat sich mir zunächst der struktural-bibeltheologische Ansatz zusammen mit seinem Grundprinzip ‚zuerst Differenzierung der Rückfrage nach Jesus, dann Zusammenschau des Jesuanischen mit dem Österlich-Nachösterlichen' ergeben". T. fällt v. a. die „Grundentscheidung", bei der Durchführung seines Programms, „nicht nur die einzelnen im Neuen Testament enthaltenen Konzeptionen je für sich darzustellen, sondern auch nach ihrer (verborgenen) Einheit zu fragen". Er verbindet diese Grundentscheidung mit drei weiteren Entscheidungen: „in der Entscheidung, als ersten, konstitutiven Ansatz, das ‚Verstehen vom Auferweckungs-/Erhöhungsglauben her' zu betrachten; in der weiteren Entscheidung, daß dieser konstitutive Ansatz in der Folge des Durchbruchs des geschichtlichen Denkens auch in der Theologie durch einen zweiten, hermeneutisch-kriteriologischen Ansatz zu ergänzen sei, in dem der Auferstehungsglaube mit der historischen Rückfrage (insbesondere der nach Jesus von Nazaret) vermittelt wird; schließlich und keineswegs an letzter Stelle: in der Entscheidung, einerseits die Voraussetzung und Grundlinien einer Biblischen Theologie des Alten und Neuen Testaments zu reflektieren und andererseits die Theologie des Neuen Testaments so auszulegen, daß ihre Relevanz für die Theologiegeschichte *und vor allem für heutige und künftige Theologie erkennbar werden kann.*" Damit hat sich T. viel vorgenommen. Wer sich die Mühe macht, das anspruchsvolle Buch durchzuarbeiten, wird zugeben müssen, daß es ihm gelingt, sein Programm konsequent durchzuführen.

Im *I. Teil* behandelt T. das Programm einer *„Theologie des Neuen Testaments unter dem Aspekt der Kontinuität mit Jesus Christus"*, mit reicher Gliederung und Untergliederung (wie auch in den weiteren Teilen). Hingewiesen sei hier v. a. auf Gliederungspunkt I/6, unter dem T. das „Handeln des einzigen Gottes in und an Jesus Christus als dasjenige" erkennt, „was das Neue Testament als ganzes umfängt und trägt". Im *II. Teil* geht es um *„Perspektiven für eine Biblische Theologie des Alten Testaments und Neuen Testaments"*. T. kommt dabei auf bisherige Verhältnisbestimmungen von AT und NT (z. B. Schema „Verheißung/Erfüllung") bzw. auf Ansätze einer Biblischen Theologie in oft kritischer Auseinandersetzung mit anderen Konzeptionen zu sprechen, so etwa mit der Konzeption B. S. Childs, und untersucht – zweifellos besonders wichtig – atl. „Wurzelstrukturen" und „Strukturanalogien" bei Jesus; denn „wir haben Altes und Neues Testament ... grundlegend als Reflexe des Handelns Gottes in Israel und in Jesus Christus aufzufassen" (240); dabei gilt: „Gott vermag aus seiner transzendenten Lebensfülle und Wirkmächtigkeit heraus seine eigenen bisherigen Großtaten an Israel noch zu übertreffen" (242), nämlich in Jesus Christus (vgl. Hebr 1,1f). Im *III. Teil* fragt er nach *„Konsequenzen des Programms für die nachneutestamentliche Theologie"*, speziell für Kirchengeschichte, Dogmatik und Ethik. Denn: „Die Theologie ist keine Addition von Dogmatik, Altem Testament, Neuem Testament, Kirchengeschichte usw., sondern vom Wesen her *eine:* weil es nur einen Glauben gibt – und nicht eine Addition eines dogmatischen, biblischen, liturgischen usw. Glaubens" (281), wobei T. ausdrücklich auch auf das Verhältnis von Exegese und Dogmatik zu sprechen kommt (vgl. 282). Der Exeget soll sich hüten, sich auf redaktionsgeschichtliche, traditionsgeschichtliche usw. Details zu versteifen, statt auf durchgehende Linien und Strukturen zu achten, und der Dogmatiker soll keine „einseitig philosophisch orientierte Systematik" betreiben, so daß „biblisches Denken in ihr nur schwer einen Platz finden kann".

In einem „Nachtrag zu einem Zentralthema des I. Bandes" seines Opus nimmt T. die Frage auf: „Was wird durch Ostern neu?", mit dem Untertitel: „Zur Neuprägung der jesuanischen Kriterien." Anlaß zu diesem Nachtrag ist ein Aufsatz des Schweizer Neutestamentlers U. Luz in der FS für E. Schweizer, mit dem Titel „Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologien", in dem Luz eine scharfe Gegenposition gegen T. bezieht, nämlich in der Frage, „ob eine von den neutestamentlich-theologischen Konzeptionen unabhängige nachösterlich-transformierte Gestalt der jesuanischen Kriterienreihe [wie sie T. im Bd I entwickelt hat] gewonnen werden könne", was T. entschieden bejaht. Er durchdenkt seinen Argumentationsgang neu und verdeutlicht ihn, was ihm m. E. überzeugend gelingt. „Das Österlich-Neue ist durch das Handeln Gottes gegeben, dadurch, daß Jesus jetzt von diesem neuen Handeln Gottes durchdrungen ist und daß sein, des ‚Erhöhten', Wirken jetzt ganz in das neue Handeln Gottes ... integriert ist" (328). Als Ergebnis des „Nachtrags", in dem T. sich aber nicht bloß mit Luz, sondern auch mit anderen evangelischen Exegeten (Bultmann, Marxsen) auseinandersetzt, bietet T. am Ende eine „(überarbeitete) Tabelle der jesuanischen Strukturkomponenten, jeweils zusammen mit ihrer nachösterlichen Neuprägung" (337–343).

Ein wichtiges Plus bedeutet im Bd II der entschiedene Blick T.s auf das altbundliche Handeln JHWHs mit seinem Volk Israel, zu dessen Kontinuität auch „Jesus als Israel" (so mit K. Barth und mir) gehört, freilich als „Erwählung eines Einzelnen – des *einen* Jesus Christus" (215), mit der Konsequenz: „Der Auferweckte bleibt in Ewigkeit der Jude Jesus von Nazaret; sein Jude-Sein ist eine unverlierbare Komponente der theologischen Struktur von irdischem Leben [als Jude im Judenland] und Erhöhungsexistenz [beim Vater]" (329; vgl. auch 236), was ich selbst kurz einmal so formuliert habe: „Zur Rechten Gottes sitzt der ‚ewige Jude' Jesus." Es kann dann nicht anders sein, als daß T. sich auch mit „den theologischen Hintergründen des christlichen Antijudaismus" befaßt und einen Vorschlag für ihre Untersuchung vorlegt (vgl. 263–265), wobei ich freilich meine, daß „Theologie nach Auschwitz" nicht identisch sein könne mit Theologie vor Auschwitz (vgl. dazu F. Mußner: „Theologie nach Auschwitz." Eine Programmskizze, in: Kirche und Israel 10 [1995], 8–23).

Bei der Durcharbeitung von Bd II bewegte mich wieder eine Frage, die ich schon vor Jahren in einem freundschaftlichen „Streitgespräch" T. vorgelegt habe, nämlich diese: Müßte in seiner Arbeit nicht auch die Inkarnation ins Spiel gebracht werden? Ich möchte die Frage bejahen. T. denkt konsequent alles von Heilstod, Auferweckung und Erhöhung Jesu her durch unter Einbeziehung der Rückfrage nach dem vorösterlichen Jesus und seiner Basileia-Botschaft. Der Inkarnationsgedanke fällt fast ganz aus – im Sachregister sucht man das Stichwort „Inkarnation" vergeblich.

Ich lege meine Ansicht in folgenden Gedankenschritten vor:

1. T. geht nach seinen eigenen Worten in seinem Werk „davon aus, daß der einzige Gott, der in Israel gehandelt hat, einen eschatologischen Durchbruch zu seinem neuen Handeln in Jesus und an Jesus realisiert hat" (219), speziell in seiner Auferweckung und Erhöhung. Ich frage: Ist der eigentliche „eschatologische Durchbruch" im dynamischen Handeln Gottes nicht in der Inkarnation seines Sohnes erfolgt? „An Jesus hat sich ein neues Schöpfungshandeln [Gottes] ereignet" (327), aber doch nicht erst in der Auferweckung und Erhöhung Jesu, sondern zuvor schon in der Sendung und Menschwerdung des Sohnes, die ja die Voraussetzung für das weitere Handeln JHWHs an Jesus wurde. Und gewiß gehört „die Initiation des eschatologischen Geschehens der Gottesherrschaft in Jesus, dem Christus" zu den „Stufen" im Handeln Gottes (dazu 204), aber die Grundstufe in diesem Handeln scheint mir die Inkarnation zu sein, dem „Ursprungsgeschehen" schlechthin. Ist nicht die Inkarnation des Sohnes, seine Ankunft in Israel im Schoß der Jüdin Mirjam, das eschatologisch „Neue" schlechthin? Und doch gibt es auch dafür Vorstufen in der Geschichte Israels, nämlich v. a. diese: a) Erwählung Israels als Ankunft der Herrlichkeit JHWHs in einem bestimmten Volk, b) Teilrepräsentation JHWHs in der Gestalt der altbundlichen Propheten; s. dazu F. Mußner: Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie. Versuch einer Rekonstruktion, in: L. Scheffczyk (Hg.), Grundfragen der Christologie heute (Freiburg ^{2}1978), 77–113, wobei ich wichtige Anregungen von dem Buch U. Mausers empfing: Gottesbild und Menschwerdung. Eine Untersuchung zur Einheit des Alten und des Neuen Testaments (Tübingen 1971), das T. nicht zu kennen scheint. Jesus, der inkarnierte Sohn, ist die Vollrepräsentation JHWHs: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen." So gesehen zeigt sich auch hier Kontinuität im Handeln Gottes – von „Diskontinuität" sollte man lieber in dieser Hinsicht nicht reden.

2. Die Inkarnation des Sohnes hat die Folge, daß nun *eine bestimmte Person*, nämlich Jesus Christus, in den Mittelpunkt des Heilsgeschehens rückt, und man ihn „als den Angelpunkt der Zusammenschau von Altem und Neuem Testament zu erkennen" vermag, um mit T. selbst zu sprechen (vgl. 235). Auch das von Jesus initiierte Basileia-Geschehen ist von seinem *ego* nicht zu trennen: „Wenn *ich* mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, ist folglich das Reich Gottes bei euch angelangt", so daß man sogar mit H. Schürmann fragen darf (in einem frühen Brief an mich), ob „Herrschaft Gottes" wirklich das Grundthema der Predigt Jesu war und nicht vielmehr ER mit seinem unerhörten Anspruch, der ihm am Ende den Tod einbrachte. T. kündigt erfreulicherweise auf S. 220 in der Anm. 49 an, daß er im Bd III im Kap. 8 auf „das Verhältnis zwischen Kerygmachristologie (d. h. der Christologie des erhöhten Gekreuzigten) und der Präexistenz- bzw. Inkarnationschristologie in seiner dialektischen Spannung" noch eingehen wird. Darauf kann man gespannt sein. Bei Berücksichtigung der Inkarnationschristologie müßte wohl manches in den Ausführungen T.s umgedacht und umformuliert werden, ohne daß er sein Grundanliegen (das ich selbstverständlich voll bejahe) beim Aufbau einer Biblischen Theologie aufgeben müßte. Auf

S. 328 macht T. die interessante Bemerkung: „Die schöpferisch-neue ‚Definition' Jesu Christi durch das Auferweckungs- und Erhöhungshandeln Gottes entwertet den irdischen Jesus nicht – *dann wäre ja der Rang der Inkarnation angetastet*" (Hervorhebung durch mich)!

W. Thüsing hat auch mit dem Bd II seines Opus wieder ein Werk geschaffen, das den allergrößten Respekt abfordert. Man muß nicht bloß seine zähe, unbeirrbare Arbeitsenergie bewundern, sondern auch die Denkenergie eines Hochbegabten, die einem hier begegnet. Ich wiederhole, was ich bei der Besprechung von Bd I geschrieben habe: Hier liegt ein Werk vor, das zu den bleibenden und großen Werken der katholischen Theologie des 20. Jh.s gehören wird. Hoffentlich findet sich ein Zuständiger, der sich nach dem allzufrühen Tod Thüsings am 4. Mai 1998 der weiteren Bde des gesamten Opus annimmt und sie zur Publikation bringt.

Passau Franz Mußner

Weder, Hans: **Gegenwart und Gottesherrschaft.** Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum. – Köln / Neukirchen-Vluyn: Benziger / Neukirchener Verlag 1993. 95 S. (Biblisch-Theologische Studien, 20), kt DM 22,80 ISBN: 3–7887–1444–1

Unbestreitbar hängt das Urteil eines Rez.en weithin von seiner eigenen wissenschaftlichen Prägung, Herkunft und Überzeugung ab. Das gilt in besonderer Weise von der Rez. solcher Bücher im Raum der Theologie, in denen es um Grundfragen der *Interpretation theologischer Texte* und insonderheit des *NT* geht. Hans Weders kleine Schrift gehört zu dieser Art von Publikationen. Es geht in ihr um *Hermeneutik*. Welcher Hermeneutik bedient sich also der Rez. – so muß dieser sich selbst fragen –, mit welchen eigenen Verstehensvoraussetzungen geht er an W.s Schrift, die die Hermeneutik und somit das *Verstehen des Neuen Testaments* thematisiert? Und so sei gleich zu Beginn gesagt, daß ich die auf verschiedenen Ebenen gelegene Hermeneutik – einmal das jeweilige Hermeneutikverständnis von Vf. und Rez. und ihr jeweiliges hermeneutisches Vorgehen, dann die Ausführungen beider *über* Hermeneutik – in enger Affinität sehe. Wenn ich mich nicht gravierend täusche, sind sich beide, Vf. und Rez., hinsichtlich der unbedingten Notwendigkeit und des Verständnisses dessen, was Hermeneutik ist, im wesentlichen einig. Ich weiß jedoch zur Genüge, daß nicht nur Gerd Lüdemann *a limine* jegliche Hermeneutik aus der ntl. Wissenschaft verbannen will, sondern auch andere Kollegen dieser Disziplin sowohl in W.s als auch in meinem Verständnis von Auslegung ntl. Schriften eine unangemessene Grenzüberschreitung zur Systematischen Theologie hin sehen (so brieflich an mich).

Im Vorwort sagt W. deutlich, was er mit seiner kleinen Studie will (7): „die Botschaft vom kommenden Gottesreich freizubekommen aus ihrer Gefangenschaft in einer linearen oder chronometrischen Zeit-Wahrnehmung". Nach kurzen programmatischen Vorbemerkungen thematisiert er in der Einleitung zunächst den theologischen Horizont und stellt in diesem Zusammenhang einen hermeneutischen und einen methodischen Grundsatz auf. Darauf folgen Kap. über Jesus von Nazareth, über die plötzliche Wiederkunft des Christus und schließlich, an Joh 5,24–29 aufgezeigt, über das Eschaton im Jetzt. Daß Paulus kein eigenes Kap. gewidmet ist (wohl aber einige wichtige Passagen), hängt sicherlich damit zusammen, daß in dessen Schriften die Gottesherrschaft-Thematik nur am Rande begegnet und nicht im Zusammenhang mit der Zeitproblematik reflektiert wird. Allerdings könnte man in ähnlicher Weise auch für das Joh argumentieren, obwohl W. dieses ja gerade nicht ausblendet.

Die bereits genannte Intention W.s ist der theologischen Gesamtaussagerichtung des NT voll angemessen. Wer sich nämlich in theologisch fundamentaler Weise zum NT äußert, kommt nicht umhin, die *Zeitproblematik als solche* zu thematisieren. Wer sie nicht in den Blick bekommt oder gar meint, er könne auf sie verzichten, versagt hermeneutisch. Daher ist W.s Absicht zu begrüßen. Er setzt mit unbestreitbarem Recht bei dem Faktum ein, daß das Verständnis der Zeit sowohl in den Geisteswissenschaften als philosophisches Problem als auch in den Naturwissenschaften als Problem einer universalen Kosmologie (Relativitätstheorie!) in den Mittelpunkt des Interesses gerückt ist. In der Tat erhält die Zeitproblematik des NT erst dadurch ihre scharfe Konturierung, daß sie in genau dieser weiten Perspektive gesehen wird. Erst in solcher Universalsicht werden unzureichende Zeitverständnisse vermieden. Zu ihnen gehört die durch Chronometer gemessene Zeit (11). Erst in der Ableitung von *dieser* Zeitvorstellung „ergibt sich dann eine Vorstellung von Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit" (12). Es ist im allgemeinen nicht schwer, auch einem philosophisch nicht versierten Gesprächspartner diesen fundamentalen Sachverhalt zu verdeutlichen. Ein rein quantitativ-chrono-*metrisch* reduziertes Zeitverständnis vermag die Qualität der Zeit nicht zu erfassen; um es in aller Deutlichkeit zu sagen: es verbleibt in einer gewissen Primitivität.

So verdient uneingeschränkte Zustimmung, daß W. zu Beginn der Einleitung ausdrücklich erklärt, daß das ntl.e Zeitverständnis „im Zusammenhang einer allgemeinen Reflexion des Zeitproblems" herauszuarbeiten sei (13). Zum theologiegeschichtlichen Horizont verweist er zunächst auf die konsequente Eschatologie (Albert Schweitzer u.a.), die den geschichtlichen Jesus als „Apokalyptiker mit glühendster Naherwartung" verstand, „dessen Vorstellungswelt mit dem Denken der Moderne in keiner Weise vermittelbar ist" (14). Die Vertreter dieser Eschatologie wandten sich gegen die damalige liberale Theologie. Wollten dann später Forscher wie z.B. Rudolf Bultmann die geschichtliche Eigenart der urchristlichen Eschatologie in existentialer Interpretation fruchtbar machen, so zeigte sich eine seltsame Wiederholung der Theologiegeschichte (14): „Befreite man damals Jesus aus dem Griff liberaler Theologie, so meint man ihn heute aus dem Gefängnis existentialer Hermeneutik befreien zu müssen."

Mit Recht wendet sich W. gegen die Verunglimpfung der *existentialen Interpretation*, auf deren theologisches Reflexionsniveau und hermeneutisches Bewußtsein er betont hinweist. Er sagt das im Blick auf bloße Beschreibungen apokalyptischer Vorstellungen Jesu oder des Paulus, die sich wie Fossiliensammlungen in einem paläontologischen Museum ausnähmen. Daher genüge die historische Beschreibung nicht; sie sei höchstens die Hälfte der Aufgabe (17): „Die historisch-deskriptiv festgehaltene Fremdheit bekommt erst die Andersartigkeit und Distanz Jesu in den Blick. Es gilt demgegenüber, zur sachintensiven Auslegung vorzustoßen, so daß es zur Verstehensbemühung um das Andersartige kommt."

Im Prinzip stimme ich W. auch an dieser Stelle seiner Überlegungen zu, möchte aber doch eine kritische Anfrage bringen, ohne hier in eine Detaildiskussion eintreten zu können. Ich frage mich, ob die Trennung von *Deskription* und *Interpretation* hermeneutisch sachgemäß ist. Impliziert nicht bereits die Deskription notwendig ein interpretatorisches Moment? Kann man wirklich aus der Aufgabe der Deskription das Verstehen herauslassen? Bin ich nicht bereits ein Verstehender, wenn ich ein geschichtliches Phänomen beschreibe? W. übernimmt Gerhard Ebelings Gedanken der „sachintensiven Interpretation" und spricht von „sachintensiver Exegese", die sich nicht damit begnügen könne, Fossilien zu vermessen (18). Also wieder mit Recht die Abweisung eines methodischen Bewußtseins, das mit seiner quantitativen Fixierung *wesenhaft* zu kurz greift! Im Prinzip auf jeden Fall Zustimmung zur Anwendung der sachintensiven Exegese auf die Zeitfrage (18): „Thema sind also nicht Vorstellungen über die Zeit, sondern das in diesen sich zeigende Verständnis von Zeit. Das Zeit*verständnis* Jesu und des Urchristentums ist die Ebene, auf welcher heutige Theologie und (!) Exegese ein aussichtsreiches Gespräch führen."

Ein wenig verräterisch ist m. E. die koordinative Nennung von Theologie *und* Exegese. Sie verführt möglicherweise den Leser dazu, die Exegese aus dem Bereich der Theologie herauszunehmen. W. will das natürlich nicht; das geht schon allein daraus hervor, daß er von sachintensiver *Exegese* spricht. Wenn ich den soeben zitierten Satz richtig verstehe, so will er die Herausarbeitung von Zeit-*Vorstellungen* auf die Seite der Deskription stellen. Aber geht er dann nicht doch in Richtung auf meine Kritik, wenn er *in* den Vorstellungen das Verständnis gelegen sieht? Volle Zustimmung aber ausdrücklich zu folgendem Zitat (18): „Kosmologische Vorstellungen müssen daraufhin interpretiert werden, wie die *Welt* verstanden wurde. Eschatologische Vorstellungen müssen daraufhin interpretiert werden, wie die *Zeit* verstanden wurde. Dies weist neue Wege zur je eigenen Zeit. Wenn es nicht gelingt, bis zu diesem Punkt vorzustoßen, bleiben die apokalyptischen Vorstellungen, seien sie jüdisch oder christlich, für jede Zeit irrelevant."

Aus diesen Überlegungen folgert W. zunächst einen *hermeneutischen Grundsatz* (18f; Kursive durch mich): „... die Beschäftigung mit dem Urchristentum (geschieht) in der Absicht ..., nicht nur vergangene Fakten zu beschreiben, sondern auch *gegenwärtiges Dasein zu verstehen*. Sie geschieht im Rahmen des Versuchs, *die Zeit verstehen* zu lernen." In diesem Zusammenhang erklärt er, es müsse von der existentialen Reduktion der Zeit auf Zeitlichkeit des Subjekts Abstand genommen werden. Das klingt zunächst nach Absetzbewegung von Heidegger und Bultmann. Aber W. fügte sofort hinzu – und diese

Hinzufügung sollte sehr aufmerksam zur Kenntnis genommen werden! – : „sofern es die überhaupt je gegeben hat".[1] Doch, es hat sie gegeben – aber nicht bei Heidegger und Bultmann! Manche Epigonen nämlich, die nicht verstanden, was existentiale Interpretation heißt, sich aber trotzdem in der Schülerschaft Bultmanns sahen, die haben solchen Unsinn gesagt.[2]

Der *methodische Grundsatz* (22f) lautet: „... die Eigenart der Verkündigung Jesu und des Urchristentums (soll) dort gesucht werden ..., wo sie sich von dem unterscheiden, was damals alle Welt gesagt hat." W. entwickelt diesen Grundsatz aus dem Schweigen Jesu über den theoretischen Begriff der Gottesherrschaft. Das sei aber, wie er ausdrücklich hervorhebt, kein *argumentum e silentio* (22): „Und wenn das Schweigen als solches aussagekräftig ist, dann käme es einem *argumentum e silentio* gleich, wollte man das Fehlen mit Materialien auffüllen, die aus der jüdischen Umwelt bekannt sind ... Deshalb werden wir streng darauf zu achten haben, daß die Eschatologie Jesu so lange wie möglich erhoben wird aufgrund dessen, was er gesagt hat, nicht aufgrund dessen, was er nicht gesagt hat."

Das Kap. *„Jesus von Nazareth"* dürfte den entscheidenden Grundgedanken W.s bringen. In ihm ist zunächst von der Ausdehnung der Gottesherrschaft die Rede (Lk 11,20 par. Mt 12,28 Q), dann vom Diesseits der Zeichen (Lk 17,20f), von der Nähe der Gottesherrschaft (Mk 1,15; Lk 10,9 Q) und vom Verständnis der Gegenwart (Mt 5,25f; Mk 2,18f). Reihenfolge und Auswahl der Stellen lassen bereits ahnen, in welche Richtung hinein W. argumentiert. Eigentlich müßte an dieser Stelle der ausführliche Dialog mit ihm geführt werden. Dies ist im Rahmen einer Rez. nicht möglich. Ich kann also hier nur skizzieren und lediglich die Richtung meiner Zustimmung und Kritik andeuten. Das vieldiskutierte Verb in ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς deutet W. als „sich ausdehnen zu", „herankommen zu" (28f), und zwar gehe es um ein Sich-Ausdehnen aus der Zukunft in die Gegenwart. Aus dem Jenseits erstrecke sich die Gottesherrschaft ins Diesseits. Woran W. im Entscheidenden liegt, ist, daß diese Ausdehnung nicht primär als die auf der Zeitgeraden gedachte innerzeitliche Beziehung der Gottesherrschaft zur Gegenwart verstanden ist. Trotz der Ersetzung der Bedeutung „ist bereits gekommen" durch „hat sich ausgedehnt" – philologisch möglich, jedoch nicht zwingend – könnte ich dieser Interpretation durchaus zustimmen. „Daß die Austreibung der Dämonen gleichsam als Aufblitzen der Gottesherrschaft im Jetzt ... zu verstehen ist" (29) und daß dadurch – ich sage es einmal in eigenen Worten – die Dominanz des chronometrischen Zeitverständnisses gebrochen wurde, verdient Zustimmung. Und W. hat auch recht, wenn er darin eine Intensivierung der Zukunftsdimension der Gottesherrschaft sieht (30). Mein Bedenken besteht aber darin, daß trotz der so starken Betonung der Herkunft des Heils aus der Zukunft in die Gegenwart – entgegen der im Prinzip richtigen Intention W.s – diese Zukunft an Bedeutsamkeit verliert. Sicherlich, es kommt darauf an, wie der kommende Äon ins Jetzt kommt (33). Und vielleicht kann ich auch noch der Formulierung „die Zukunft der Gottesherrschaft wird konsequent als ihr Kommen gedacht" zustimmen – meinen wir jedoch genau dasselbe? –, aber kann man wirklich *so absolut* sagen, daß sich die ganz andere Zeit der Gottesherrschaft *in* der jetzigen Weltzeit ereigne (34)? Zu fragen ist, ob nicht v. a. eine Diskussion über das Verhältnis von biblischem Gottesverständnis und Zeit bzw. „Zeit" weiterführt. Und wie, wenn Mk 8,38 doch ein in der Substanz authentisches Jesuswort ist? Wie, wenn das so dominante chronometrische Denken wohl im streng *theo*-logischen Sinn *relativiert*, nicht aber in *absoluter* Weise negiert werden müßte? Denn es ist ja Gott, der in *seine* Zukunft führt, in eine Zukunft nämlich, die die chronometrisch verstandene Gegenwart zwar als chronometrische hinter sich läßt, deren *historischer Chronos* aber von ihm trotz seines Transzendent-Seins über alle chronometrisch erfaßbare Zeit so ernst genommen wird, daß er ihn in den *geschichtlichen Kairos* mutiert. Dies nur in äußerster Reduktion als fragmentarische Anfrage.

Daß Lk 17,20f für W. von besonderer Relevanz ist, liegt auf der Hand, v. a. die Wendung μετὰ παρατηρήσεως. Denn in diesem Logion wird ja im Blick auf die Gottesherrschaft alles quantitative Berechnen abgewiesen. Ihr Kommen ist der berechnenden Beobachtung unzugänglich. W. sieht im berechnenden Verhältnis zur Zukunft der Gottesherrschaft eine Distanz zur Gegenwart impliziert. Und gerade die *Heilsbedeutsamkeit der Gegenwart* ist ja sein besonderes Anliegen. Während die Gegenwart in der Apokalyptik zum Zeichen für *wahre Zeit* – man achte auf die Formulierung „wahre Zeit"! – verblasse, werde sie bei Jesus zum Ort, wo diese wahre Zeit aufblitzt (37). Ist die Gottesherrschaft „mitten unter euch", so ist sie nicht als Zeichen, sondern als *Ereignis* da; die wahre Zeit wird Ereignis (38). Im Zuge des bisher Referierten liegt es auch, daß W. von Lk 11,20 und Lk 17,20f aus für ἤγγικεν in Mk 1,15 und Lk 10,9 eine Deutung im zeitlichen Sinne als „baldiges Kommen" ablehnt (45). M.E. ist dies aber eine Überinterpretation, da sich bei einer anderen Gewichtung der Jesusworte zueinander und einem anderen Authentizitätsurteil (Mk 8,38!) sicherlich einerseits die stärkere Betonung des mit Jesus begonnenen eschatologischen Heils mit W. vertreten läßt – das ist m. E. in der Tat die Stärke seiner Position –, andererseits aber sich insofern ein chronologisches Moment durchhält, als in der *Vorstellung* Jesu (nicht in seiner eigentlichen Intention!) zeitliche Zukunft nicht auszuschließen ist. Daß schließlich Mt 5,25f und Mk 2,18f von W. dafür in Anspruch genommen werden, daß das Verständnis der Gegenwart der springende Punkt der eschatologischen Verkündigung sei, versteht sich aufgrund seiner Gesamtargumentation ebenfalls von selbst. Er sieht hier einen anthropologischen Aspekt (51): „Das Bildwort (W. meint die Metapher des Gerichts in Mt 5,25f) läßt die Utopie des Jüngsten Gerichts arbeiten für eine angemessene Einstellung des Menschen zum Jetzt. Die Gegenwart ‚besteht' ja nicht von sich aus; sie wird durch den apokalyptischen Traum vom letzten Gericht verflüchtigt. Die Arbeit Jesu liegt demgegenüber darin, der Gegenwart das ihr eigene Gewicht (gerade im Horizont des apokalyptischen Traums) zu geben (die Gegenwart steht überhaupt ständig in der Gefahr, vernichtet zu werden – sei es durch die utopische Zukunft, sei es durch die verfehlte Vergangenheit)."

Um das, was zum Jesus-Kap. von W.s Schrift zu sagen ist, abzuschließen, ist sicherlich folgende Aussage aus dem Schlußabschnitt „Zusammenfassung" besonders geeignet (61): „An die Stelle der chronologischen Vorstellung tritt gleichsam eine kairologische." Könnte man – im Sinne W.s! – wie folgt präzisieren: „An die Stelle der chronologischen *Vorstellung* tritt die kairologische *Intention*."? Denn der Kairos ist ja nach seiner eigentlichen Bedeutung keine Vorstellung.

Im Kap. über die *plötzliche Wiederkunft des Christus* verweist W. auf den Wechsel von Jesu eschatologischer Erwartung der Gottesherrschaft zur Erwartung Christi im frühen Urchristentum, also auf den absolut grundlegenden Wechsel vom Verkündiger zum Verkündigten (65f). Er spricht von der Dualität von Gegenwart und Zukunft und fragt von da aus, zunächst im Blick auf Qumran, „welche inhaltliche Prägung die Gegenwart durch die Zukunft erfährt" (69). Im Gegensatz zum apokalyptischen Denken, wo die Zukunft in der Gestalt des geheimen Wissens da ist, ist im Urchristentum die Zukunft in der Gestalt der Erinnerung an den Kairos Jesu gegenwärtig (69). Im Zusammenhang der Auslegung von Mk 8,34–9,1 heißt es, daß die futurisch-apokalyptischen Textpassagen die Hoffnung explizit machten, zu der das Fragment gegenwärtiger Gottesherrschaft Grund gebe. Das Fazit (76): „So sehr auch die Urchristenheit im Weltbild der apokalyptischen Chronologie gedacht haben mag, so sehr hat sie in diesem Rahmen einen neuen Zugang zur Qualität der Zeit gewonnen."

Daß W. für die *Eschatologie des Johannesevangeliums* auf Joh 5,24–29 rekurriert, liegt in der Natur der Sache. Zunächst ist festzustellen, daß er einem in der letzten Zeit bemerkbaren Trend folgt, die futurischen Sätze dieses Abschnitts nicht einer kirchlichen Redaktion (oder wie immer man einen solchen Interpolator nennen mag) zuzuweisen. Mich überzeugt freilich immer noch Bultmanns Analyse. Aber einerlei, wie man hier urteilt – es bleibt die Frage, wie derjenige, der uns Joh 5,24–29 als Einheit vorgelegt hat, sei es der Evangelist, sei es ein Interpolator, beide Eschatologien *zusammengedacht* hat. Und in dieser Hinsicht sind W.s Überlegungen zu Joh 5 von gleicher Relevanz auch für den, der hier literarkritisch anders als er entscheidet. Seine theologische Handschrift ist wieder klar erkennbar, wenn er „die Endgültigkeit der Zukunft ganz ausgedehnt" sieht „bis in die Gegenwart des Christus herein" (83): „Die endgültige Zu-

[1] In Anm. 7 auf S. 19 erklärt W. zutreffend im Blick auf eine Aussage von Hans Conzelmann, in der das Dasein des Menschen reflektiert wird, sie „sollte nicht schon subjektivistisch mißverstanden werden". In der Tat ist das ja eines der Grundmißverständnisse, das Bultmanns existentialer Interpretation widerfuhr und immer noch widerfährt, nämlich daß man ihm unterstellt, diese Art von Interpretation sei subjektivistisch. Eine solch gravierende Fehldeutung konnte sich in der wissenschaftlichen (!) Literatur nur deshalb halten, weil ein Großteil der Bultmanngegner von den fundamentalontologischen Voraussetzungen der existentialen Interpretation nichts verstand. Die Heidegger- und Bultmannpolemik in der theologischen Literatur ist kein Ruhmesblatt der Theologie! Sie ist – es sei offen gesagt – das Resultat einer schlampigen Zurkenntnisnahme und des Unvermögens philosophischer Reflexion.

[2] In umgekehrter Richtung trifft diese nun das Verdikt der letzten Anmerkung.

kunft begegnet nun ganz im Christus." Aus dem künftigen Reich des Menschensohns, im Modus der Hoffnung gegenwärtig, sei nun das *gegenwärtige Reich des Inkarnierten* geworden. In Anknüpfung an Überlegungen von Ernst Fuchs versteht W. die Liebe als eine Zeit, die alle chronologischen Kontinuitäten sprengt, weil sie ihre eigene Kontinuität erschaffe. So passe sie inhaltlich genau zum Zeitverständnis des Joh, „wonach die Zeit Jesu eine eschatologische, in keiner Kontinuität mit der Geschichte stehende Zeit war" (87). M.E. handelt es sich hier um eine überspitzte Aussage. Denn ist die Inkarnation des Logos nach Joh 1,14 das Geschichte-Geworden-Sein Gottes – man kann interpretierend übersetzen: „Und die Ewigkeit ist Zeit und Geschichte geworden"[1] –, dann bedeutet das zwar keine Deifizierung der Geschichte, wohl aber, daß sie in der johanneischen Dialektik, ähnlich wie der Kosmos, konnotativ nach ihrer theologisch negativen und positiven Seite hin zu reflektieren ist. Wie der Kosmos die Welt der Sünde und zugleich die von Gott geliebte Menschheit ist (Joh 3,16!), so gilt dies analog für die Geschichte. Zur Aufgabe steht in diesem Zusammenhang die Diskussion über das *Wesen* von *Geschichte im Joh.* Um aber das, was zu W.s Joh-Interpretation zu sagen ist, mit Zustimmung abzuschließen, sei ein solches Ja zu folgender Aussage gesprochen, die zu den abschließenden Sätzen der Schrift gehört (87f): „Die Lebendigkeit ist ja auch im gegenwärtigen Äon denkbar und mindestens in Fragmenten erfahrbar. Lebendigkeit entsteht in der Gottesbeziehung, die der Inkarnierte schafft. Diese Lebendigkeit hat nun eine Qualität, die durch den Tod und das Vergehen der gegenwärtigen Weltzeit nicht mehr angetastet werden kann."

Und deshalb ist sie für W. eine Lebendigkeit, die das gegenwärtige Leben für die Zukunft offenhält, eine Gegenwart immerhin, die nicht im apokalyptischen Hoffnungsglanz zum Grau in Grau verblassen müßte.

Ich gebe zu: Es war eine lange Rez. für ein kleines Büchlein! Aber der Umfang einer Besprechung sollte sich ja nicht am Umfang der zu besprechenden Publikation orientieren. Auch hier gilt: Die Qualität bestimmt die Quantität, also die Qualität einer Schrift die Quantität der Rez. Daß W.s kleine Schrift von hoher Qualität ist,[2] dürfte sich gezeigt haben. Und deshalb verdient sie die kritische Auseinandersetzung, die hier freilich nur ansatzweise skizziert werden konnte. Das Thema „NT und Zeit" wird uns noch lange aufgegeben sein, W.s Beitrag dazu bleibt Anregung und Ermunterung, v. a. seine Überlegungen zum Zeitverständnis Jesu.[3]

Göttingen Hans Hübner

Berger, Klaus: **Wozu ist Jesus am Kreuz gestorben?** – Stuttgart: Quell-Verlag 1998. 232 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–7918–1955–0

Klaus Berger will nicht ergründen, was Gott zur Hingabe seines Sohnes bewegt hat, sondern sich auf die Frage beschränken: Was hat Gott de facto gemacht, „was hat der Vater aus dem werden lassen, was Menschen mit dem Mord an Jesus angerichtet hatten?" (11). Er verweist auf seine 1997 publizierten Argumente für eine Frühdatierung des ganzen Johannes-Evangeliums und gelangt deshalb zu der These, daß die im vierten Evangelium ausgesprochenen Gründe für Jesu Hinrichtung die historisch wahrscheinlichsten sind: „Grund für die Hinrichtung Jesu war sein Anspruch, ‚König' zu sein. Als seine Mörder sind die Römer zu bezeichnen. – Der Grund für Jesu Hinrichtung war nicht oder wohl kaum: sein Anspruch auf Gottessohnschaft, auf Präexistenz oder seine Stellung zu Gesetz und Tempel" (227).

Wie schon in anderen Büchern derselben Reihe, so will B. auch in dieser Neuerscheinung zentrale Inhalte und Begriffe der Heiligen Schrift durch Freilegung ihrer ursprünglichen Bedeutung für den gelebten Glauben der Gegenwart fruchtbar machen. Im Kontext der eingangs vorgestellten Frage sind dies v. a. die Begriffe „Stellvertretung", „Opfer" und „Sühne".

B. wendet sich scharf gegen die vom Rationalismus diktierte Exegese z. B. von Ernst Käsemann und Herbert Braun (vgl. 31f). In der Heiligen Schrift – so betont er – ist Stellvertretung jenseits von allen juristischen Konnotationen Gnade. D. h.: Gott schenkt Heil, wenn einer für den anderen eintritt. Denn Gemeinschaft ist in der Bibel „wie ein Leib, in dem, was der eine Teil wirkt, für den anderen bedeutsam wird. Und wie bei einem lebendigen Leib kann ein Organ die Tätigkeit eines anderen, teilweise oder ganz ausgefallenen übernehmen" (29). Vor diesem Hintergrund ist Jesu einzigartige Stellvertretung aus dem Gegensatz von verweigerter Stellvertretung (Sünde) und vollkommener Stellvertretung des Erlösers zu erklären (vgl. 33). Aber selbst wenn man sich über Kants These, daß auf dem Feld von Schuld und Sühne kein Mensch vertretbar ist, hinwegsetzt, bleibt ein weiterer Einwand, den B. mit folgenden Zitaten des Zeitgeistes veranschaulicht: „‚Kein Tod kann uns erlösen, auch nicht der Tod dessen, der den Tod überwand', war neulich in einer Andacht vor der Synode der EKD (Evang. Kirche Deutschlands) zu hören. ‚Durch Töten kommt kein Heil', hat kürzlich eine sehr bekannte Theologin beschrieben. Ähnlich ein schwäbischer Pfarrer: ‚Der väterliche und mütterliche Gott Jesu vergibt grundlos und bedingungslos, ohne Blut, ohne Sühne und ohne Gewalt'" (34). – Hinter diesen und ähnlichen Zitaten verbirgt sich das Mißverständnis, Gott habe beschlossen, die Welt durch den gewaltsamen Tod seines Sohnes zu erlösen. Aber daraus, daß der Gott der Bibel keineswegs Tod oder Gewalt will, folgt nicht, daß im Zusammenhang mit dem Erlösungsgeschehen nicht von Blut die Rede sein darf. Denn in der Bibel steht Blut für das Leben überhaupt. Deshalb kann Röm 3,25 so übersetzt werden: „Gott hat Jesus zum Ort der Sühne gemacht mit seinem ganzen Leben [Blut], und wir haben Zugang dazu durch den Glauben." Das bedeutet: Dort, wo die Sünde sich als kreuzigender Haß erweist, offenbart Gott sich in Jesus Christus als Feindesliebe. Daß Jesu Stellvertretung zur Hingabe des Blutes führt, ergibt sich aus der Logik seiner Feindesliebe: „Mit einem Bild aus der Physik kann man den Vorgang verdeutlichen: So wie ein Magnet alles Metall anzieht, das gegenläufig gepolt ist, so zieht der Heiligste in Israel alle Sündenschuld auf sich. Ähnlich dachte man im Judentum über die Sonne: Weil sie der heiligste Ort der Schöpfung ist, zieht sie alle Befleckung (durch Unrecht und Sünde auf der Welt) an sich und muß deshalb jede Nacht gereinigt werden. – Nach Lev 16,15f heißt es von der Besprengung des Deckels der Bundeslade mit Blut: *So schaffe er [der Hohepriester] dem Heiligtum Sühne wegen der Unreinigkeit der Söhne Israels und all ihrer Übertretungen, mit denen sie sich versündigt haben.* Denn hier, an dieser Stelle, sind offensichtlich alle Vergehen ganz Israels greifbar, hier sind sie gesammelt, hier können sie wirksam getilgt werden. Treffen diese Beobachtungen zu, dann gilt: Weil Jesus heilig und gerecht ist, weil er sündlos ist und ohne Schuld (was alles nicht zuletzt durch den ungerechten Kreuzestod bestätigt wird), deshalb konnte sich alle Schuld auf ihm sammeln, deshalb zog er (durch Gottes Tun oder von sich selbst aus) alle Sündenschuld auf sich. Daher konnte Paulus schreiben: Gott machte ihn zum ‚Sühnedeckel' oder ‚Gott machte ihn zur Sünde' oder ‚Gott hat ihn zum Fluch gemacht'. In allen diesen Sätzen dasselbe Schema: Weil Jesus heilig und gerecht war und ohne eigene Schuld, konnte er grenzenlos die Schuld aller anderen in sich aufsaugen wie ein Schwamm. Und wie der Schwamm ausgedrückt wird, so wurde alle Sündenschuld durch Jesu Tod ‚entsorgt'" (49f). Aber dieses „Entsorgen" ist, wie B. betont, keine Ersatzhandlung. Wer Christi Stellvertretung annimmt im Glauben, kann dies nicht in einer Haltung bloßer Passivität, sondern nur im Mitvollzug der Proexistenz Jesu tun; Röm 6 und Mt 25 gehören zusammen.

Vor diesem Hintergrund geht Vf. gesondert ein auf die Begriffe „Sühne" und „Opfer". Weil der biblische Gott ein Gott des Bundes ist, hat er seine Gemeinschaft mit Israel (Heil) an das Tun der Tora gebunden. Wo der eine für den anderen im Sinne der Tora da ist, geschieht Heil, und umgekehrt. Deshalb ist auch die Vergebung keine ungeordnete bzw. bedingungslose Annihilierung der Schuld, sondern Gott will, daß der Sünder selbst sich durch ein Opfer umkehrt in einen Sohn (Sühne). Von daher sind alle Theorien, die den Begriff „Opfer" auf die Objekte der Ungerechtigkeit und Gewalt (z. B. Girard und in seinem Gefolge Schwager; vgl. 73f) reduzieren, unbiblisch. Der biblische Opferbegriff ist viel weiter; er bedeutet: „Indem Menschen aus allem, was sie haben, etwas aussondern und Gott ‚widmen', bringen sie zum Ausdruck, daß sie ihn als den Herrn über alle Dinge anerkennen" (77f). Negativ gewendet: „Opfer bedeutet nicht: Tötung eines Lebewesens; Blutvergießen; Anwendung von Gewalt; *Leistung zur Sündentilgung, die auf die Gnade der Vergebung verzichtet*; asketische Lebensverneinung (wobei Askese und Lebensverneinung wohl zu unterscheiden wären); Ausbeutung durch einen klassischen Nutznießer (Männer, Chefs, Träger und Trägerinnen von Macht und Gewalt)" (78). Nicht das Blut Jesu wird geopfert. Blut wird in der Bibel nie geopfert, sondern es dient der Reinigung, näherhin der Wiederherstellung der Kultfähigkeit. Opfer wird das Sterben Jesu in Eph und Hebr nicht wegen des Blutvergießens genannt, sondern weil Jesus mit seinem ganzen Leben auch das Sterben am Kreuz zum Ausdruck der Anerkennung des Vaters macht. Generell stellt B. fest: „Nirgends ist dort, wo von Selbstdarbringung Jesu die Rede ist, die Rede vom Blut" (88). Natürlich darf die Selbstdarbringung Jesu nicht als masochistische Sehnsucht nach dem Kreuz mißverstanden werden; das Beten am Ölberg steht eindeutig gegen eine solche Deutung; aber deswegen darf man, wie B. gegen I. U. Dalferth betont (vgl. 100), nicht auf den Opferbegriff verzichten. Dann würde man das Erlösungsgeschehen als ein Tun Gottes am Menschen ohne den Menschen vereinseitigen und im übrigen das Christentum aus der allgemeinen Religionsgeschichte verabschieden. B. wirft vielen seiner evangelischen Kollegen eine „zur Konsequenzmacherei erstarrte Rechtfertigungsdoktrin" vor. Für ihn ist der Opferbegriff weiterhin unverzichtbar, „weil es zum Menschen konstitutionell dazu gehört, eine bestehende Beziehung sichtbar zum Ausdruck zu bringen. Wer zu seiner Frau sagt: Ich schenke dir nichts zum Geburtstag, denn du weißt ja, ich liebe dich, wird kaum auf Verständnis stoßen. Denn gerade die Liebe macht ein sichtbares Zeichen notwendig" (102).

[1] H. Hübner: Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd 3, Göttingen 1995, aus dem Joh-Kap.; s. v. a. den Schlußabschnitt 200–205: Und der Logos wurde Sarx.

[2] Wie überhaupt seine Publikationen!

[3] Ich hoffe, daß ich mich in meinen eigenen Überlegungen insofern mit W. treffe, als ich in den Epilegomena meiner Biblischen Theologie des NT (s. Anm. 4) den *Zeit-Raum* der Gnade thematisiert (216–277) und dort nach dem philosophischen Präludium (Geschichte des Zeit- und Raumverständnisses von Platon bis Heidegger) und dem Zeit-Raum der Gnade im AT und NT die zentrale theologische Bedeutsamkeit Jesus von Nazareth, ebenfalls im Rahmen des Zeit-Raums der Gnade, erörtert habe (253–274).

Abschließend fragt B. nach dem Verhältnis des Blutes Jesu zum Wasser der Taufe und zum Wein des Abendmahles. Vor allem gestützt auf Hebr 6,1, Hebr 9,14 und 1 Petr 1,2 vermutet er: Das Taufwasser bringt die ein für allemal stellvertretende Beseitigung der Sünden durch Jesu Tod zum Ausdruck. Denn das Blut des Lammes wird als Taufwasser dargestellt. Die reinigende Kraft verbindet das Blut des Erlösers mit dem Wasser der Taufe.

Nicht so einfach verhält es sich mit dem Verhältnis von Blut und Wein. B. will strikt unterscheiden zwischen dem Trinken des Weines und dem Blut, das in Mk 14,32 mit Bezug auf Ex 24,8 den Abschluß eines neuen Bundes bezeichnet. Der Wein bezeichnet den Anbruch der messianischen Zeit. Wenn Jesus beim Abendmahl Wein reicht, dann bedeutet das: „Er selbst ist wie Wein, denn er ist der Messias. Diesen Wein zu trinken heißt: Jesus ganz (sein Wort, seine Vollmacht) in sich aufzunehmen" (199). Blut darf im AT niemals getrunken werden; schon deshalb ist jede vorschnelle Identifikation des Weines mit dem Blut auszuschließen. B. hält es für bezeichnend, daß „die Christenheit die messianische Freude beim Wein, den Jesus gibt, verdrängt hat, und gerade dieses Zeichen völlig umgedreht und zum Zeichen von Sünde, Gericht und Pein gemacht hat" (211).

Zusammenfassend darf man feststellen: B. gelingt es nicht nur, verdrängte oder verschwiegene Aspekte des Erlösungsgeschehens neu zu durchdenken, sondern auch viele Mißverständnisse überzeugend zu entkräften. Allerdings wäre am Schluß mehr Respekt vor der kirchlichen Tradition angebracht. Denn die Begründung der Behauptung: „Das, was getrunken wird, ist nicht Jesu Blut" (213) kann sich lediglich auf das Argument stützen, daß in der jüdischen Tradition das Trinken von Blut ausgeschlossen ist. Doch es gibt viele Beispiele dafür, daß das Verhältnis zwischen atl. Typos und ntl. Anti-Typos sowohl positiv wie antithetisch sein kann. V. a. aber stellt sich bei mir der Verdacht ein, daß B. nur deshalb den Wein nicht mit dem Blut des neuen Bundes identifizieren will, weil Jesus dann im Abendmahlssaal um seinen Tod gewußt und ihn gewissermaßen als notwendig bezeichnet hätte.

Ganz abgesehen davon, ob diese Vermutung zutrifft, stört mich das Selbstbewußtsein, mit dem hier Exegese getrieben wird. Die Mißdeutungen des Erlösungsgeschehens werden schon im Klappentext der Dogmatik in die Schuhe geschoben. Aber sind es nicht die Exegeten selbst gewesen, die, wie B. an den Beispielen von Käsemann und Braun belegt, mit den Methoden historisch-kritischer Objektivität in der Bibel jeweils das fanden, was der zeitgenössische Horizont dort finden wollte? Es wäre interessant, einmal den Zusammenhang zwischen zeitgenössischer Philosophie und Exegese geschichtlich aufzuarbeiten. Bis zur Aufklärung wurden Heil und Unheil in der atl. Exegese vornehmlich als erzieherisches Instrumentarium (Strafe als „Abschreckung") Jahwes gegenüber Israel verstanden. Dann trat – nicht auf Grund exegetischer Forschung, sondern unter dem überragenden Einfluß der Kantschen Ethik – der Vergeltungsgedanke in den Vordergrund. Und auch die Infragestellung dieser Sicht z. B. durch den dänischen Orientalisten Johannes Pedersen wäre nicht ohne die Infragestellung der Kantschen Pflichtethik möglich gewesen. Mit anderen Worten: Mir ist der Anspruch B.s, nun endlich zu sagen, was die Bibel selbst meint, suspekt. Dieselbe Kirche, deren kanonisches Christuszeugnis das NT ist, sagt seit vielen Jh.en konfessionsübergreifend und verbindlich, daß wir im Abendmahl das Blut Christi trinken. Warum sollte es B. besser als dieser kirchlichen Tradition gelingen, auszudrücken, was die Bibel selber meint? Was Vf. jeder Religionskritik attestiert (vgl. 55), nämlich ihre je eigene Ideologie nie abstreifen zu können, müßte er auch der eigenen Exegese unterstellen. Darf ich vermuten, daß das, was B. m. E. zu Recht über Stellvertretung schreibt, auch von ihm nie geschrieben worden wäre ohne die Unterstützung der zeitgenössischen Subjekt-Kritik? Er selbst deutet dies mit einem für Philosophen als Zumutung formulierten Seitenhieb an: „Subjektivität ist vielleicht doch keine undurchdringliche Mauer, sondern schon immer viel löchriger als gedacht. (Auf der anderen Seite ist auch ‚Inspiration' gerade so vorstellbar: daß etwas von außen durch diese Löcher in unserem Subjektivitätspanzer in uns hineinkommt.)" (27).

Erfreulich scheint mir der Mut des Exegeten zur theologischen Aussage. Die Brücken, die B. zu Fragen und Problemen des gelebten Glaubens schlägt, sind hellsichtig und allemal diskussionswürdig. Davon zum Schluß wenigstens zwei Kostproben:

– „Das Kreuz ist ein Stück kritischen Geschichtsunterrichts. Schreiendes Unrecht ist immer international und gehört keiner Religion oder Konfession allein. So ist das ‚Kreuz' ein Stück Katastrophenerbe der Menschheit. Es zeigt, wozu Menschen fähig sind. Wer nicht gerne hören will, daß Justiz so schlimm geirrt hat und irren kann, überläßt konkurrenzlos und kritiklos den von Menschen gefällten Urteilen das Feld" (18).

– „Ein Opfer erscheint als sinnlos, bzw. jedes Opfer ist sinnlos, wenn Christentum als masochistischer Altruismus verstanden wird. Anders gesagt: Man kann nur noch vom sinnlosen Opfer reden, wo die Zukunft leer ist. Es ist in der Tat kaum möglich, Diakonisse zu sein, wenn man nicht seine Hoffnung auf die Auferstehung gesetzt hat. So ist die völlige Entwertung des Opferbegriffs (hin zum ‚sinnlosen Opfer') die direkte Folge des Verlustes der Zukunftshoffnung (Eschatologie) im Christentum überhaupt. Dieser Verlust einer gelebten, in Hoffnung wirklich umgesetzten Eschatologie steht in schreiendem Kontrast zur Betonung der Eschatologie in der modernen Theologie. ‚Eschatologisch' ist das erste neue Fremdwort, das jeder Theologe schon im ersten Semester lernt. Die Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts enthüllt, vergleicht man sie mit der gleichzeitigen praktischen Geschichte der Kirche, auf geradezu dramatische Weise den völlig entleerten Charakter akademischer Worthülsen. Für eine Verlebendigung praktischer christlicher Hoffnung hat alles Reden über Eschatologie nichts beigetragen" (72).

Bonn Karl-Heinz Menke

Häfner, Gerd: **Der verheißene Vorläufer.** Redaktionskritische Untersuchung zur Darstellung Johannes des Täufers im Matthäus-Evangelium. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1994. XIII, 443 S. (Stuttgarter biblische Beiträge, 27), kt DM 49,00 ISBN: 3–460–00271–9

Bei der im folgenden besprochenen ntl. Monographie handelt es sich um eine Freiburger theologische Diss., die von Lorenz Oberlinner betreut und im Wintersemester 1992/93 angenommen wurde. Für die im Sommer 1994 abgeschlossene Drucklegung hat der Vf. die inzwischen erschienene Literatur noch eingearbeitet.

In seiner *Einleitung* (1–3) gibt der Vf. Auskunft über Fragestellung, Methode und Aufbau seiner Arbeit. Sein Interesse gilt der „Bedeutung Johannes des Täufers auf der Ebene der matthäischen Redaktion" (2). Aus dem Umgang des Matthäus (im folgenden: Mt) mit den Täuferstoffen seiner Quellen (Logienquelle, Markus) erschließt H. das besondere Täuferbild des Mt; er konstatiert und hinterfragt Veränderungen, Hinzufügungen und Kürzungen. „Die Frage nach der Vorlage des Mt bildet deshalb einen festen Topos in der folgenden Untersuchung, die damit zugleich ein Beitrag zur Rekonstruktion des Wortlauts der Täuferpassagen in der Logienquelle ist" (2). Die „spezifisch matthäischen Akzente in der Darstellung des Täufers" verweisen „auf einen einheitlichen christologischen Gesichtspunkt" (3).

Die Gliederung der Häfnerschen Untersuchung folgt dem Aufbau des Matthäus-Evangeliums. *Teil A* behandelt *„Das Wirken Johannes des Täufers und das Zusammentreffen mit Jesus anläßlich der Taufe Jesu"* Mt 3,1–17 (4–158). *„Anfrage des Täufers, Täuferrede Jesu und Urteil über ‚dieses Geschlecht'"* (Mt 11,2–19) ist Gegenstand von *Teil B* (159–287). Dann untersucht *Teil C „Das Urteil des Herodes über Jesus und die Erzählung vom Tod des Täufers"* nach Mt 14,1–12.13a (288–305). An *Teil D* (*„Die Frage nach der Wiederkunft Elijas als des Vorläufers"*, Mt 17,10–13; 306–320) schließt sich als eine Art Exkurs *Teil E* an (*„Die Tradition vom Elija redivivus im alttestamentlichen, frühjüdischen und urchristlichen Schrifttum"*, 321–385). Die Behandlung matthäischer Perikopen nimmt *Teil F* (*„Das Gleichnis von den beiden Söhnen"*, Mt 21,28–32) wieder auf (386–400). Das letzte Kap. (*Teil G*, 401–411) bietet *„Zusammenfassung und Auswertung: Das matthäische Täuferbild"*. Literaturverzeichnis (412–432) und Stellenregister (433–443) beschließen das Buch.

Mit den Analysen der ausgewählten matthäischen Täuferperikopen erweist H. seine souveräne Beherrschung des traditions- und redaktionskritischen Handwerkzeugs; daß er von Mt nur bis zur vermutlichen Urgestalt der Logienquelle und nicht bis zum historischen Täufer zurückfragt, kann man bedauern, doch bleibt er damit in den Grenzen seiner Fragestellung.

So kommen H.s Forschungsergebnisse nur indirekt, etwa über gelegentliche Versuche einer Rekonstruktion der Logienquelle, der „vorchristlichen" Täufergestalt zugute, wohl aber sehr direkt der matthäischen Christologie, Ekklesiologie und Geschichtskonzeption. Von wichtigen, weiterführenden Einzelerkenntnissen sei etwa die Deutung von δικαιοσύνη in Mt 3,15 hervorgehoben; δικαιοσύνη bezeichne hier den „Heilswillen Gottes, der sich nun im Wirken Jesu und des Täufers eschatologisch durchsetzen soll" (142), sei also „kein ethischer Begriff" (147).

Einleuchtend ist auch die Beobachtung, daß Mt die in Mt 11,2–19 zusammengestellten Täuferperikopen einschließlich des rätselvollen „Stürmerspruchs" (Mt 11,12f) so gedeutet und redaktionell überarbeitet hat, daß der Täufer als „Elija redivivus" (226 u. ö.; warum verwendet Vf. nicht in Verbindung mit „redivivus" die lateinische Namensform Elias?) erscheinen und zugleich als Vorläufer des Messias Jesus gelten müsse (190f). Beim „Stürmerspruch" (vgl. die Parallele Lk 16,16) rücke Mt nicht das Gottesreich in den Mittelpunkt (231), sondern die Gestalt des Täufers (ebd.), der eine „Erfüllungsgestalt" darstelle (243), während die βιασταί (Mt 11,12b) aus der Vorlage stammten, für Mt nicht wichtig waren und von ihm allenfalls als „für ihr Heil zu allem entschlossene Menschen" verstanden worden sein können (242).

Beachtenswert ist H.s Hinweis auf die Tatsache, daß Mt die Pointe des Bildworts von den spielenden Kindern (Mt 11,16–19 par. Lk 7,31–35) offenbar weniger im Unterschied der Lebensweise des Täufers und Jesu gesehen hat als in der beiden gemeinsamen Erfahrung der Ablehnung (271). Dagegen nutzt nach H. in Mt 14,1–13a der Redaktor das Herodeswort von der Auferstehung des Täufers (Mt 14,2) nicht zur Parallelisierung beider (293), wohl aber die Schilderung der Hinrichtung des Täufers (Mt 14,3–12) für die Betonung der Rolle des Täufers als des Vorläufers Jesu im Todesgeschick; „die Auferstehung ist eine zunächst für Jesus reservierte Größe" (293).

Eine Schlüsselfunktion für Mt besitzt die Frage nach dem Elias venturus (Mt 17,10–13); H. hält die Mt-Fassung für eine redaktionelle Bearbeitung der Mk-Vorlage (309); Mt habe, über Mk hinausgehend, Elijas Vorläuferschaft vor Jesus stark thematisiert (311). Für Mt komme der „Elija-Kategorie" ein „christologischer Verweischarakter" zu (313); „das Auftreten des Elija ist heilsgeschichtlich unumgänglich für das Erscheinen des Messias" (319). Der naheliegenden Frage, ob die Rolle Elijas als des Vorläufers des Messias aus der atl. bzw. altjüdischen Literatur übernommen sei, widmet H. das ganze Kap. E; sein Fazit: Während im AT und in der Literatur des vorrabbinischen Judentums Elija keine messianische Gestalt darstellt (322–336) und er in der rabbinischen Literatur „als Vorläufer des Messias eine äußerst blasse Figur ohne besonderes Profil" bleibt (338), bildet die Vorstellung von Elija als dem Vorläufer des Messias einen wichtigen Bestandteil der ntl. Eschatologie (343–382); bzgl. der „traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen des Mt bei seiner Identifizierung des Johannes mit Elija" ist nach H. „die wahrscheinlichste Annahme, daß die Vorstellung von Elija als dem Vorläufer des Messias auf die urchristliche Tradition zurückgeht und dem ersten Evangelisten also allein auf diesem Weg zukam" (384f).

Schließlich untersucht H. das matthäische Gleichnis von den beiden Söhnen (Mt 21,28–32); in ihm finden V. 32 der Täufer und noch einmal die δικαιοσύνη Erwähnung (vgl. Mt 3,15). H. deutet das Gleichnis nicht auf den „Gegensatz von Reden und Tun", sondern auf die „Änderung eines einmal gefaßten Entschlusses" (400). Mt bezieht solchen Wechsel auf das Verhalten der Hohenpriester und Ältesten (vgl. Mt 21,23–27) gegenüber dem Täufer, dessen Vorläuferrolle allerdings gewahrt bleibt (400).

In erfreulicher Klarheit resümiert das Schlußkapitel H.s neue Erkenntnisse zum matthäischen Täuferbild. Mt benützt die ihm vorliegenden Täufertraditionen weder zur Anklage gegen Israel noch zur Strukturierung eines heilsgeschichtlichen Konzepts. Er setzt den Täufer gleich mit „Elija redivivus" (404) und kann auf diese Weise die messianische Würde Jesu herausstellen („Erfüllungschristologie", 405). Der erste Evangelist parallelisiert weitgehend den Täufer und Jesus, doch ordnet er jenen als Elija dem Messias Jesus vor („christologische Plausibilität", 411). „Der Messias kann kommen, da Elija schon dagewesen ist" (ebd.).

Gern attestiert der Rez. dem Vf. methodische Korrektheit und exegetische Logik. Kritische Einwände sind – abgesehen von „Elija redivivus" statt „Elias redivivus" – kaum angebracht. Gelegentlich hätte es der Leser begrüßt, wenn der historische Täufer (und der historische Jesus) etwas mehr durchscheinen würde und etwas weniger Text dem Bemühen des Redaktors zugeschrieben würde, Johannes den Täufer als Elias redivivus zu erweisen. So hält der Rez. den Mantel aus tierischem Material (Mt 3,4a) noch immer für ein Element der prophetischen Standestracht, nicht nur für das Kennzeichen eines Wüstenpredigers (gegen 23–31); auch die Ablehnung eines prophetisch-nasiräischen Verzichts des Täufers auf Fleisch- und Weingenuß (Mt 3,4b; vgl. Mt 11,18 par. Lk 7,33: gegen 29, Anm. 1; 255f) hat mich nicht überzeugt. Und die Bezeichnung des Täufers als des Elias venturus (Mt 11,14) hält der Rez. für ein Wort des historischen Jesus, nicht der matthäischen Redaktion (gegen 237). Daß die skizzierten älteren Traditionen dem Interesse des Mt begreiflicherweise entgegenkamen und entsprechend genutzt wurden, wird mit solchen Überlegungen freilich ebensowenig bestritten wie die grundsätzlich hohe Qualität der vorliegenden Untersuchung.

Mainz Otto Böcher

Harmansa, H.-Konrad: **Die Zeit der Entscheidung.** Lk 13,1–19 als Beispiel für das lukanische Verständnis der Gerichtspredigt an Israel. – Leipzig: Benno 1995. XXVI, 154 S. (Erfurter Theologische Studien, 69), kt DM 48,00 ISBN: 3–7462–1136–0

Seit seinen Anfängen widmet sich der ntl. Lehrstuhl am Philos.-Theol. Studium Erfurt schwerpunktmäßig der Traditionsgeschichte und dem theologischen Profil des dritten Evangeliums. Dieses Forschungsinteresse prägt nun „in vierter Generation" die Diss., die H.-Konrad Harmansa bei Claus-Peter März erarbeitet hat.

Eine monographische Untersuchung der in mancher Hinsicht auffälligen und rätselhaften traditio simplex Lk 13,1–9 fehlt bislang. Intensiv, doch der schmalen Textbasis wegen recht erfolgsarm wurden Fragen zum zeitgeschichtlichen Hintergrund von 13,1–5 diskutiert; lediglich das Postulat einer Nähe der ermordeten „Galiläer" zur zelotischen Aufstandsbewegung mag weiterführen. Die historische Rückfrage nach dem 13,1–5 referierten und gedeuteten Geschehen und nach dem Ursprung der Feigenbaum-Parabel 13,6–9 birgt manche Unwägbarkeit. Gewinnbringend scheint es, die Einordnung in den Rahmen der Basileia-Predigt Jesu, namentlich vor dem Hintergrund der täuferischen Gerichtspredigt, zu prüfen. In literarkritisch-traditionsgeschichtlicher Hinsicht weist Vf. auf die Divergenz der diachronen Rekonstruktionen hin und konstatiert Forschungsbedarf. Besonderes Interesse hat die redaktionsgeschichtliche Dimension der Perikope gefunden, zumal mit der Motivik von „Gericht" und „Israel" ein sensibles Themenfeld angeschnitten ist. Eine wichtige Hilfe zur Erschließung bieten dem Vf. schließlich die neueren Zugänge strukturanalytischer Textbeschreibung.

In den so skizzierten Forschungsgang (1–12) ordnet Vf. seine Studie ein: Sie dient einer methodisch umfassenden Erschließung der Perikope in ihrer synchronen und diachronen Gestalt mit dem Ziel der theologischen Profilierung des Redaktorinteresses. Insofern 13,1–9 im Rahmen des lukanischen Reiseberichts an rezeptionslenkender Stelle steht, kann die Perikope als paradigmatisch für das lukanische Verständnis von der Gerichtspredigt Jesu und dem eschatologischen Geschick Israels überhaupt verstanden werden; sie soll daher vor dem Hintergrund des lukanischen Makrotextes ausgelegt werden und ihrerseits zu dessen Verständnis beitragen (vgl. 12–14).

Die textkritische, syntaktische, semantische und gattungskritisch-pragmatische Analyse (15–44) sichert der Untersuchung die notwendige Datenbasis und begründet zugleich die elementare Einteilung in die beiden Textbereiche der bedingten prophetischen Gerichtsansage 13,1–5 und der Gerichtsparabel 13,6–9. Wesentlich durch die Opposition „Lebensverlust / Lebensgewinn" geprägt, führt die autoritative Rede Jesu die Hörer / Leser in die Umkehrentscheidung.

Eingehend widmet sich H. der in der einschlägigen Auslegung eher vernachlässigten kontextuellen Situierung der Perikope (45–73). Im Zusammenhang des lukanischen Reiseberichts markiert 12,54–13,35 „die entscheidende Zäsur im Prozeß der Scheidung im Volk Gottes angesichts des Heilswirkens Jesu" (73), so daß schließlich die Jüngergemeinde, in der sich die Kirche vorabbildet, jenem Israel gegenübersteht, dem Jesu „Bußruf in letzter Stunde" bereits das Gericht androht, wie es sich aus der Leserperspektive in der Katastrophe des Jahres 70 exemplarisch vollzogen hat. Die untersuchte Perikope faßt in der Sachmitte des Reiseberichts diesen Prozeß von Ablehnung und Heilssorge prägnant wie dramatisch zusammen (vgl. 13,34f!).

Penibel untersucht H. die sprachliche Gestaltung der Perikope durch den Evangelisten mit den Mitteln der Wortstatistik (74–95), um dann die sachlichen Leitmotive der Gerichtssprüche (Galiläer; Bluttat beim Opfern, Pilatus; Einsturz des Turmes Schiloach; Jerusalem; „Blindheit des Volkes gegenüber der eigenen Schuldverhaftung"; Umkehr; Gericht) wie der Parabel (unfruchtbarer Feigenbaum als Bild für Israel; die noch geschenkte Zeit; die Intervention des Gärtners als Bild für Jesu Heilssorge) zu verfolgen (96–124). Kompositionskritische Beobachtungen zur szenischen Einbindung der Perikope und zur Zusammenfügung der beiden Textbereiche ergänzen die Auslegung: die Parabel dient der christologischen Ortung und, damit verbunden, dem Aufweis der im Jesus-Kairos angebotenen (und von Israel nicht wahrgenommenen) Heilsmöglichkeit (125–137).

Traditionsgeschichtliche Analysen und die historische Rückfrage beschließen die Studie (138–152): Der genuin als solcher geschaffene, kaum einer präzise bestimmbaren Sammlung zuzuordnende Doppelspruch in 13,1–5 dürfte, wie der Vf. in beeindruckender Konvergenz der Argumente aufweist, in der Basileia-Verkündigung Jesu wurzeln; 13,6–9, ebenso allenfalls in einer locker gefügten Sammlung auf Lk überkommen, geht möglicherweise auf Jesus zurück, kann aber auch Gemeindebildung sein. Lk arbeitet den Kairos und die Krisis in dem Auftreten Jesu als punctum saliens der Tradition heraus und appliziert die Gerichtserwartung auf die zeitgeschichtliche Erfahrung des Untergangs Jerusalems. Mit den Mitteln historischer Anspielung wird damit die „Gerichtsverfallenheit" Israels demonstriert, dessen Glieder auch das letzte Rettungsangebot des „Gärtners" ausschlagen. Um so einladender wirkt die „Zeit der Entscheidung" auf die Leser des Evangeliums.

H.s Textauslegung orientiert sich deutlich an Wilhelm Eggers trefflicher „Methodenlehre zum Neuen Testament" (Freiburg 1987 u. ö.), mitunter so akribisch und durchsetzt von erklärenden Hinweisen zu den „jetzt folgenden Arbeitsschritten", daß Rez. sich nachgerade in einer Proseminar-Arbeit wähnte – freilich in einer besonders gründlichen. Bei den synchronen Erhebungen mag man mitunter nach dem Verhältnis zwischen analytischem Aufwand und konkretem Resultat fragen; namentlich das dritte Kap. birgt allzu detaillierte Konkordanzarbeit, die eher zu den Vorstudien als zur Publikation selbst gehören dürfte. Doch überwiegt insgesamt die Stärke der methodischen Akkuratesse: der oft genug nur aufgrund des prima-facie-Eindrucks bestimmte Textsinn erscheint in H.s Studie ertragreich, systematisch und kontrollierbar abgesichert.

Zu Themen wie der „Sinnlinie Lebensverlust" (49–51) oder „Verwerfung, Blindheit, Verweigerung, generelle Schuldverhaftung, Gerichtsverfallenheit Israels" (passim) hätte man sich – außerhalb der methodengeleiteten Textauslegung – hermeneutische Vermittlung gewünscht. Wendungen wie „spätjüdisch" (149) oder „typisch jüdisch" (68) bzw. „typische Denkmuster jüdischer Heilssicherheit" (108) fehlt nicht nur die „politische Korrektheit" (das wäre zu ertragen), sondern die sachliche Berechtigung.

Der Gesamteindruck jedoch wird durch solche Aufstellungen nicht getrübt: Die hier vorgelegte Exegese von 13,1–9 stellt einen

wertvollen Forschungsbeitrag dar. Mit ihrer methodologischen Sorgfalt, ihrer intensiven Textnähe und ihrem Blick für die theologische Tiefenschärfe reiht sich diese Studie ein in das Erfurter Kontinuum grundsolider Lukas-Forschung.

Paderborn Knut Backhaus

Kirchengeschichte

Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum zum Vaticanum II, hg. v. Guiseppe Alberigo. – Düsseldorf: Patmos 1993. 482 S., geb. DM 89,80 ISBN: 3–491–71105–3

Im Vorwort zu dem bereits 1993 in deutscher Übersetzung erschienenen Bd gibt Giuseppe Alberigo, ein ausgewiesener Fachmann im Bereich der Konzilienforschung, eine kurze Einführung in die Forschungsgeschichte und formuliert zentrale Problemstellungen der konziliengeschichtlichen Arbeit. Diese sieht Alberigo in der Frage der Zusammensetzung, der Erscheinungsweise und der „Ökumenizität" der Konzilien. Alberigo verweist auf die großen Fortschritte in der Erfassung der Grundlagen, die aber die Problemlage nicht weniger vielfältig und von Epoche zu Epoche und von Konzil zu Konzil unterschiedlich erscheinen lassen. Deshalb habe man sich bei dem schwierigen Unternehmen einer Gesamtdarstellung jener Konzilien, „die von der römisch-katholischen Tradition für ‚ökumenisch' gehalten werden" (19) für ein Mitarbeiterteam von Spezialisten für die einzelnen Perioden entschieden. Damit unterscheidet sich das Werk bereits in der Anlage von der im Umfang bescheideneren „Kleine(n) Konziliengeschichte" Hubert Jedins, die Alberigo als „die am besten geglückte" Synthese bezeichnet.

In der Konsequenz für diese Entscheidung liegt die unterschiedliche Anlage der einzelnen Beiträge, die sich allein im Umfang in einer Weise unterscheiden, welche nicht aus der tatsächlichen Bedeutung resultiert. So umfaßt das *erste Kap. „Von Nicaea (325) nach Chalcedon (451)"* für das Lorenzo Perrone verantwortlich zeichnet, über einhundert Druckseiten, denen noch ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis beigegeben ist, während der Beitrag von Marc Venard *„Das fünfte Laterankonzil (1512–1517) und das Konzil von Trient (1545–1563)"* mit einem weit geringeren Umfang und einigen wenigen Literaturhinweisen auskommt. Als Gründe dieser höchst unterschiedlichen Gewichtung lassen sich eine Reihe plausibler Motive vermuten, über die aber in dem Buch selbst wenig zu finden ist.

Lorenzo Perrone führt in seinem umfangreichen Kap. von der besonderen Stellung der vier ersten ökumenischen Konzilien ausgehend in den spannenden Prozeß der Diskussion um die dogmatischen Fragen und ihren Niederschlag im Symbol ein. Er vermittelt dabei einen guten Einblick in die kirchlichen Strukturen der Zeit und berücksichtigt wichtige innerkirchliche Auseinandersetzungen. Bei allem vorherrschenden Interesse an der dogmengeschichtlichen Entwicklung schenkt Perrone seine Aufmerksamkeit den disziplinären und rechtlichen Fragen, deren Bedeutung in der gegenwärtigen Situation nicht unterschätzt werden sollte. Der Vf. gibt einen Einblick in die neueren Diskussionswege und vermittelt gleichzeitig eine Grundinformation im Überblick. Dabei verzichtet er auf die Diskussion einzelner Fragen wie der des Can. 19 von Nicaea. Das vorherrschend theologische Interesse kommt auch darin zum Ausdruck, daß Perrone den Einsatz Kaiser Konstantins in einem eher unkritischen Licht betrachtet.

Im *zweiten Kap. „Vom zweiten Konzil von Konstantinopel (553) zum zweiten Konzil von Nicaea (786–787)"* verfolgt Panayotis A. Yannopoulos mehrere Linien und versucht diese zusammenzuführen. Einmal geht es um die Darstellung jener theologischen Fragen, bei deren Erörterung sich nach einem Urteil Hubert Jedins die Ostkirche „im Streit um haarfeine Unterscheidungen in der Christologie ausgab". Andererseits versucht der Vf. die auseinanderlaufenden Entwicklungslinien zwischen Osten und Westen zu berücksichtigen. Die Schwierigkeit dieses Unterfangens zeigt sich deutlich an diesem Beitrag. Während Yannopoulos sehr informativ über den theologischen Prozeß unterrichtet, der aber in einer sich fortentwickelnden Abgeschlossenheit des Ostens und seiner kirchlichen Strukturen verlief, gelingt es weniger deutlich, den Prozeß einer sich ändernden Welt im Westen angemessen zu sehen. So kommt es zu Aussagen wie der, daß Rom im Kampf gegen den Monophysitismus durch die politische Lage „gegen diese Lehre ganz allergisch" (139) wurde.

Was auch immer damit gemeint ist, Perrone schließt die Beiträge zu den altkirchlichen ökumenischen Konzilien mit seinem Beitrag *„Das vierte Konzil von Konstantinopel (869–870)"* ab. Darin arbeitet er die unterschiedliche Bewertung und Rezeption ebenso heraus wie die Etappe im Prozeß der gegenseitigen Entfremdung zwischen Osten und Westen, wodurch das Konzil eine über die Photiosfrage weit hinausreichende Bedeutung erhält. Dem gut lesbaren Beitrag ist ein sehr brauchbares Quellen- und Literaturverzeichnis beigegeben.

Der Beitrag von Alberto Melloni *„Die sieben Papstkonzilien des Mittelalters"* hat nach eigener Bekundung den Charakter eines „raschen Durchgangs" (229). Melloni verzichtet auf eine weitergehende Auseinandersetzung mit den politischen Hintergründen und den umfangreichen Canones dieser päpstlichen Generalsynoden und wendet sich der Frage nach der Stellung und dem Charakter dieser Papstkonzilien innerhalb der Geschichte der ökumenischen Konzilien und der Entwicklung des Konzilsgedankens zu. Dabei konstatiert Melloni die Fortsetzung und den Bruch früherer Traditionen. Das eigentliche Kennzeichen dieser Konzilien „ist nun der Papst, der als Ersatz für eine Ökumenizität diente, die nicht mehr herzustellen und nicht einmal mehr erwünscht war" (229). Gerade durch die Beschränkung der Darstellung gewinnt dieser Beitrag eine wichtige Bedeutung für das Gesamtwerk und das Verständnis der konzilsgeschichtlichen Entwicklung.

Auf diesem Hintergrund wird der große Umschwung deutlich, der seinen Niederschlag auch in der Sicht des Konzils und ihrer Umsetzung in Konstanz und Basel fand. Damit befaßt sich der Beitrag von Josef Wohlmuth *„Die Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449)"*. Wohlmuth stellt seinem Beitrag eine kurze „Chronik der Ereignisse" (234) voran, um sich dann auf die Konzilstexte zu konzentrieren. Der Vf. stellt sich insbesondere der in den letzten Jahrzehnten intensiv geführten Diskussion um das Dekret *„Haec sancta"* und vermittelt nicht nur einen Einblick in den Stand der Diskussion, sondern unternimmt auch den Versuch, den ekklesiologischen Ertrag der beiden Konzilien zu sichten. Nach Wohlmuth gehört die „Balance zwischen monarchischem und korporativem Prinzip" (287) zu jenen Aufgaben, die im ökumenisch-gesamtkirchlichen und über den kirchlichen Raum hinausgehenden politischen Bereich gefunden werden muß. Gerade unter dieser Rücksicht muß die These vom historischen Scheitern der konziliaren Ekklesiologie wohl dahingehend eingeschränkt werden, daß nur vom Scheitern einer bestimmten Ausprägung konziliarer Ekklesiologie gesprochen werden kann, während das konziliare Prinzip als verfassungsmäßiges Element eine vielfache Transformation erfahren hat.

Es entspricht der Grundausrichtung des Gesamtwerkes, wenn der Beitrag von Umberto Proch *„Die Unionskonzilien von Lyon (1274) und Florenz (1438–1445)"* das ansonsten durchgehaltene chronologische Prinzip durchbricht. Proch hebt Parallelen zwischen den Unionsbemühungen in Lyon und Florenz trotz der großen gesamtkirchlichen Veränderung und gewandelten Voraussetzungen hervor. Der Beitrag ordnet diese Konzilien in das schwierige Beziehungsgeflecht zwischen Osten und Westen nach dem Schisma ein und beleuchtet dessen Veränderungen. So sieht Proch in den unterschiedlichen theologischen Sehweisen den eigentlichen Grund für das Scheitern der Unionsgespräche im 13. Jh. und konstatiert trotz des Scheiterns der Union im 15. Jh. einen beachtlichen Fortschritt, weil durch die Arbeit in Florenz die Lateiner einen neuen Zugang zu einem an der Väterliteratur orientierten theologischen Denken und einem positiveren Bild der Ostchristen fanden.

Die Geschichte des Tridentinums hat durch das Lebenswerk Hubert Jedins eine Darstellung gefunden wie die keines anderen Konzils. Auf diesem Hintergrund ist der Beitrag von Marc Venard *„Das fünfte Laterankonzil (1512/1517) und das Konzil von Trient (1545/1563)"* zu sehen. Nach einem einleitenden Abschnitt über das Lateranense V, das Venard als mißlungenes Konzil (338) bezeichnet, bietet er eine konzentrierte und informative Darstellung des langwierigen Weges bis zur Konzilseröffnung, einen Überblick über den Verlauf der Konzilssessionen und einen Ausblick in die Geschichte der Rezeption und Umsetzung des Konzils. Venard sieht das Werk des Konzils von Trient in einer doppelten Ausrichtung und betont neben dem dogmatischen Aspekt der Antwort auf die protestantischen Thesen auch die Bedeutung Trients als Reformkonzil. Pauschalurteile wie Venard sie etwa unter Berufung auf ältere Autoren über die Unzulänglichkeit des Klerus vor Trient fällt, vernachlässigen freilich die Ergebnisse einer breiten Forschung, die zu einem differenzierteren Bild geführt hat.

In den beiden abschließenden Kap.n *„Das Erste Vatikanische Konzil (1869–1870)"* und *„Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965)"* gibt Giuseppe Alberigo knappe, aber informative Überblicke. Im Vaticanum I möchte Alberigo das Erscheinungsbild eines Übergangs sehen und bewertet das Vaticanum II als Ansporn zur Erneuerung.

Für eine Beschäftigung mit der Geschichte der Konzilien und ihrer Stellung im Leben der Kirche bietet das Werk einen hilfreichen Einstieg. Der Forschungsstand und die Konzeption des Buchs spiegeln sich in der Unterschiedlichkeit der Beiträge wider. Die „Kleine Konziliengeschichte" Hubert Jedins ist durch die vorliegende Geschichte der Konzilien für eine Erst- und Grundinformation – auch in sprachlicher Hinsicht – nicht überholt worden.

Fulda Werner Kathrein

Dassmann, Ernst: **Die Anfänge der Kirche in Deutschland.** Von der Spätantike bis zur frühfränkischen Zeit. – Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer 1993. 231 S. (Urban-Taschenbücher, 444), kt DM 28,00 ISBN: 3–17–011734–3

Die koptische Kirche. Einführung in das ägyptische Christentum, hg. v. Albert Gerhards / Heinzgerd Brakmann. – Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz: W. Kohlhammer 1994. 240 S. (Urban-Taschenbücher, 451), kt DM 29,80 ISBN: 3–17–012343–2

Die beiden Bde der Urban-Taschenbücher können empfohlen werden als gute Einführungen in die jeweils im Titel genannte Thematik.

Dassmann behandelt die literarischen Hinweise und die archäologischen Zeugnisse zur frühen Geschichte des Christentums in Deutschland, wobei er sachgerecht im wesentlichen geographisch vorgeht: Augsburg und die Provinz *Raetia secunda*, Mainz und die Provinz *Germania prima*, Trier und die moselländische Kirche, Köln

und die Provinz Niedergermanien (mit Bonn und Xanten). Der folgende Teil ist überschrieben: „Völkerwanderung und kirchliche Kontinuität." Im Kap.: „Überreste frühchristlicher Kunst" werden z. B. Trierer Sarkophage, Kölner Gläser und Merowingische Grabsteine besprochen. Das Buch hat sich im akademischen Unterricht bewährt. Bei einer Seminarveranstaltung in Mainz war es für alle Teilnehmer verpflichtende Basislektüre. Die weiterführenden Literaturangaben in den Anmerkungen halfen dabei, einzelne Themen zu vertiefen. Hilfreich sind auch Orts- und Personenregister sowie die in den Text eingefügten Abb.

Das von Gerhards und Brakmann herausgegebene Buch über die koptische Kirche ist eine Gemeinschaftsleistung mehrerer Vf. und führt insgesamt in die Geschichte, die Liturgie und weitere Aspekte des ägyptischen Christentums von den Anfängen bis heute ein. Gleich der erste Beitrag aus der Feder des Hg.s Brakmann ist in den Anmerkungen bestens dokumentiert, so daß man eine gute Hilfestellung erhält, wenn man einzelnen Themen genauer nachgehen möchte. Behandelt werden weiterhin das frühchristliche Mönchtum Ägyptens, die koptische Eucharistiefeier, vielfältige heutige Erneuerungsbewegungen und unter verschiedener Hinsicht die gegenwärtigen ökumenischen Bemühungen. Im Anhang werden wichtige Dokumente der ökumenischen Gespräche abgedruckt. In einer Zeit wachsender Mobilität, in der ägyptische Christen in Deutschland leben und deutsche Christen nach Ägypten reisen, kann das Buch wichtige Dienste für ein vertieftes Verständnis dieses alten Christentums leisten, das in der Gegenwart wieder zahlreiche Zeichen spiritueller Lebendigkeit aufweist.

Mainz Theofried Baumeister

Patrologie

Cacitti, Remo: **Grande Sabato.** Il contesto pasquale quartodecimano nella formazione della teologia del martirio. – Milano: Vita e Pensiero 1994. LX, 207 S. (Studia Patristica Mediolanensia, 19), kt Lit 48000 ISBN: 88–343–0180–3

Das Martyrium Polycarpi (Mart. Pol.) aus der Zeit um 160 n. Chr. ist ein wichtiger Text des frühen Christentums, der in der entsprechenden Forschung auch stets beachtet worden ist. Eine Zusammenfassung dieser Forschung bietet nun der gerade erschienene Kommentar von G. Buschmann: Das Martyrium des Polykarp (Göttingen 1998). Da Buschmann die Arbeit von Cacitti noch nicht berücksichtigt, ist es an dieser Stelle sicher angebracht, auf sie einzugehen, wenngleich ihr Erscheinen jetzt schon einige Jahre zurückliegt. – An zwei Stellen spricht das Mart. Pol. von einem „großen Sabbat": In 8,1 heißt es, daß man Polykarp nach der Festnahme auf einen Esel setzte, um ihn in die Stadt (Smyrna) zu bringen, ὄντος σαββάτου μεγάλου; das Summarium c. 21 greift diese Wendung wieder auf, indem innerhalb von Zeitangaben konstatiert wird, daß Polykarp σαββάτῳ μεγάλῳ als Märtyrer gestorben sei. Darauf bezieht sich das Martyrium Pionii, das über Ereignisse der Verfolgung zur Zeit des Kaisers Decius im Jahr 250 wiederum in Smyrna handelt: Die Märtyrer wurden am Todesgedächtnistag Polykarps an einem „großen Sabbat" festgenommen (c. 2 und 3); dieser wird in 3,6 als Feiertag gekennzeichnet, an dem Hellenen, Juden und Frauen das Forum füllten, da sie frei von Beschäftigung waren διὰ τὸ εἶναι μέγα σάββατον; nach c. 23 starb Pionius später ἡμέρᾳ σαββάτῳ (136. 138. 166 Musurillo). Die Stellen wurden bisher meist herangezogen, um Fragen der Chronologie zu klären. Die beiden letzten Äußerungen vor C. stammen von P. Brind'Amour und W. Rordorf, wobei ersterer den „großen Sabbat" im Mart. Pol. als Sonntag verstehen wollte, was jedoch kritischer Überprüfung nicht standhielt, während letzterer, vom Mart. Pionii ausgehend, an einen Samstag dachte, der mit einem bürgerlichen Feiertag, dem Terminalienfest, zusammenfiel. Der Bezug zu Joh 19,31 ist oft thematisiert worden.

C. bietet im ersten Teil einen umfassenden Forschungsüberblick zur Frage vom 16. Jh. bis zu den letzten Veröffentlichungen, wobei er die Widersprüche und Aporien herausarbeitet und auf die Konstante hinweist, daß die Wendung „großer Sabbat" bisher v. a. als Problem der Chronologie der Ereignisse behandelt worden sei. Statt dessen will er nun den anderen Weg einschlagen, nach der theologischen Bedeutung des Ausdrucks zu fragen. Ausgangspunkt ist ihm dabei das Mart. Pionii, das zu Anfang erzählt, wie der Presbyter Pionius und die Gläubigen Sabina und Asklepiades den Tag und die Nacht vor ihrer erwarteten Festnahme am folgenden großen Sabbat, der zugleich als Todesgedächtnistag Polykarps bezeichnet wird, verbracht haben: Sie fasteten, fesselten sich symbolisch, beteten – nun schon am Sabbat – und empfingen heiliges Brot und Wasser. Eine solche Folge der Handlungen könne nur im Zusammenhang der quartodecimanischen Feier des Osterfestes verstanden werden (Fasten, Vigil am 14. Nisan, Eucharistiefeier mit Anbruch des neuen Tages noch in der Nacht oder am frühen Morgen). Von dieser Basis geht der Vf. sodann an den Bericht über die Festnahme Polykarps im Mart. Pol. heran und findet auch hier Bezüge zur Feier des Osterfestes. Wenn ich richtig gelesen habe, gibt es in diesem theologischen Teil Differenzen zu dem, was der Vf. zu Ende seines Buches über den historischen Ablauf der Ereignisse mitteilt. M. E. wäre es besser gewesen, historische und theologische Fragestellung zusammenhängend zu behandeln, da im Text ja auch beides miteinander verbunden ist, Erzählung und theologische Interpretation. Nach meinem Dafürhalten geht der Vf. gelegentlich zu weit, wenn er anderswo gefundene Erkenntnisse in den Text des Mart. Pol. einträgt. Der Satz Seite 51 z. B. ist zumindest mißverständlich: „Luogo (ὑπερῷον), direzione (πρὸς ἀνατολάς) e simbolo (σταυρός) di questo tipo di preghiera non possono che condurci in una prospettiva esplicitamente escatologica, quella della liturgica attesa della παρουσία del Signore." Der Inhalt des Gebetes Polykarps bei der Festnahme wird doch mitgeteilt; es war ein Fürbittgebet für andere, wie es zu jeder Eucharistiefeier paßt.

Insgesamt leidet der Versuch der Rekonstruktion der kleinasiatischen Theologie daran, daß Unterschiede etwa in der Eschatologie nicht genügend bedacht werden. Auch wäre eine klare Abgrenzung des Quellenbestandes sicher nützlich gewesen. Als Ergebnis der sehr gut informierten Arbeit (umfassendes Literaturverzeichnis, zahlreiche Anmerkungen mit Diskussion von Einzelfragen) kann notiert werden: Der „große Sabbat" sei eine theologische Chiffre, die kondensiert den auf das Martyrium hin aktualisierten Osterglauben des Übergangs vom Tod zum Leben hinein in die eschatologische Sabbatruhe Gottes (vgl. Gen 2,1–3) ausdrücke; diese Chiffre habe auch dann verwandt werden können, wenn der Tag eines Martyriums nicht mit dem Ostertermin zusammenfiel. Sicherlich bleiben auch angesichts dieser Lösung noch manche Fragen offen.

Mainz Theofried Baumeister

Lochbrunner, Manfred: **Über das Priestertum.** Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus. – Bonn: Borengässer 1993. XLIV, 386 S. (Hereditas, Studien zur Alten Kirchengeschichte, 5), geb. DM 78,00 ISBN: 3–923946–19–8

In Chrysostomus' *De sacerdotio* streiten zwei Freunde, Basilius und Johannes, über das Benehmen des Johannes, der sich durch Flucht der Priesterweihe entzogen und durch List bewirkt hat, daß Basilius sie hinnahm.

Im *I., historischen, Teil* seiner diesem Dialog gewidmeten Habil.schrift schildert L. zunächst die Rezeptionsgeschichte: die patristischen Zeugnisse, die syrische und altlateinische Übersetzung, die handschriftliche Überlieferung und die gedruckten Ausgaben seit der Neuzeit. Dann zeigt er, wie die Forschung die Frage der Historizität der Personen und Ereignisse im Dialog beantwortet hat und folgert selbst, daß sie fingiert sind. Interessant ist seine Erklärung der Flucht von Johannes. Er vergleicht sie mit der des Gregorius von Nazianz, der sie verteidigt in or. II, der „literarischen Vorlage" (144), von sac. L. analysiert or. II und schließt, daß Johannes die Zurückhaltung personifiziert, mit der Weihekandidaten ihrer Erwählung zustimmen sollten, denn das Priesteramt sei schwerer als das Mönchsleben. Auf Grund des Sitzes im Leben bezeichnet L. sac. als Reformschrift und macht einen Datierungsvorschlag. Anhand der 5. hom. de incomprehens. dei nat. (s. für die Werke des von Chrysostomus bekämpften Anhomöers: Eunomius. The Extant Works, Oxford 1987) illustriert L. im *II., systematischen, Teil* die theologische Methode des Vaters und beschreibt dann seine Lehre des Priestertums. Die Folgerungen aus sac. über den Heiligungs-, Verkündigungs- und Leitungsdienst des Priesters werden ergänzt mit einer auf die übrigen Werke des Chrysostomus gegründeten Betrachtung über die Beziehung zwischen dem Amt und dem Priestertum Christi und der Gläubigen. Hier hätte In ep. II ad Cor hom. 18,3 einen eingehenden Kommentar verdient. Die Stelle zeigt, daß der Priester nicht nur Gesandter Christi ist (s. 258ff: „Zusammenfassung: Das Priesteramt als presbeia"), sondern auch der Gemeinde. Das Priesterbild des Chrysostomus zentriere sich in der Eucharistie, wie L. darstellt im letzten Kap., das mit einer Analyse seiner Primizpredigt anfängt und zum Schluß erzählt, wie er mit dem Leben von seiner hohen Auffassung des Priestertums gezeugt hat. Das Schlußwort bietet eine Zusammenfassung, einige Bemerkungen über die Hermeneutik und die ökumenische Dimension des Studiums des Vaters und eine anonyme griechische Ode an ihn.

Diese gediegene und sehr zugängliche Studie (fast alle fremdsprachigen Zitate sind übersetzt) wird von ausgezeichneten Registern ergänzt. Sie zeigt ein Priesterbild, das später zwar stärker durchdacht worden ist, aber kaum von der klassischen katholischen Dogmatik abweicht. L. zitiert denn auch öfters das II. Vatikanische Konzil. Er berücksichtigt jedoch wenig die Vorgeschichte des Chrysostomischen Priesterbildes (s. für die frühe Kirche E. Dassmann: Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden, Bonn 1994), so daß unklar bleibt, welchen Platz es in der Geschichte einnimmt, wann

und wie es entstanden ist, und ob sich vielleicht auch ein anderes Bild hätte entwicklen können. Diese Fragen sind so wichtig, weil die Nachwirkung von sac. so groß war. Eine Änderung ist z. B., daß der Unterschied zwischen Presbyter und Bischof verschwommen ist. Dies zeigt sich schon im Titel des Dialoges: „Priestertum" schließt das Amt sowohl des Priesters als des Bischofs ein. Zu diesen archontes rechnet L. sogar auch den Diakon, aber vermutlich war ein herrschender Diener für Chrysostomus noch eine contradictio in terminis (s. den Kontext der von L. Seite 289, Anm. 50 zitierten Stelle In Acta ap. hom. 46,3). Bekanntlich wird im NT der Ausdruck „Priester" für kirchliche Amtsträger vermieden und „Priesterschaft" von der Gemeinde ausgesagt (1 Petr. 2,5.9; s. J. Ysebaert: Die Amtsterminologie im Neuen Testament und in der Alten Kirche, Breda 1994, 195ff). Weiter scheinen die Presbyter kein Kollegium mehr zu bilden. L. spricht von der „Berufung Gottes", sagt aber nicht, ob Chrysostomus einen terminus technicus für den theologischen Begriff Berufung kannte und ob er ihn ausschließlich im Sinne einer Stimme Gottes verstand, trotz der Tatsache, daß die Aufforderung noch sehr konkret von der Gemeinde ausging. Zwei Zitate hätte ich anders übersetzt: S. 213, statt: „zwischen dem Priester und dem Testament", „bzgl. des Priesters und des Testamentes"; S. 260, statt: „in unserer Mitte", „in uns" (d. h. im Bischof Chrysostomus). In hom. 82,1 in Io ist die Frage nicht, wer der Opfernde ist (220), sondern ob Christus, das Haupt, die Apostel opfert, indem Er sich selbst darbringt, oder sie durch einen Sonderakt opfert. (Der Text bietet ein angebliches Schriftzitat.) In Adv. Jud. 3,4 (227) bezieht der Vater sich nicht auf das Kreuzopfer, sondern auf die Eucharistie zu Ostern, der alle anderen Meßfeiern gleich seien. Den Ausdruck „Sackgasse einer theologia negativa" (142) fand ich wenig geschickt. L. hat die Literatur bis 1991 berücksichtigt. Ich weise auf ein Buch hin, das vorher erschienen ist: Th. Bonhoeffer: Ursprung und Wesen der christlichen Seelsorge, München 1985. Von den nachher über Chrysostomus veröffentlichten Werken sind die S. 273, Anm. 21 angekündigten jetzt vorhanden: Joannes Chrysostomus. Taufkatechesen. Griechisch-Deutsch (R. Kaczynski), Fontes Christiani 6,1–2 (1992) und F. van de Paverd: St. John Chrysostom. The Homilies on the Statues. An Introduction (Rom 1991). Außerdem ist zu erwähnen: J. N. D. Kelly: Golden Mouth. The Story of John Chrysostom. Ascetic, Preacher, Bishop (London 1995). Weitere Literatur findet man im Bulletin d'information et liaison 29 (1997) 90–91 der Association Internationale d'études patristiques.

Utrecht Frans van de Paverd

Pollmann, Karla: **Doctrina Christiana.** Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, De doctrina christiana. – Fribourg: Universitätsverlag 1996. 285 S. (Paradosis, 41), geb. DM 64,00 ISBN: 3–7278–1092–0

Es gibt im deutschsprachigen Raum noch keinen Kommentar zu dem epochalen Werk Augustins, *De doctrina christiana* (= DC), das der Kirchenvater zum Beginn seines Episkopates verfaßt hatte. So wird man um so dankbarer zur vorliegenden Studie greifen, mit der sich die Vf.in in Konstanz habilitiert hat. Ihre Untersuchung konzentriert sich auf die ersten zwei erhaltenen christlichen Hermeneutiken, den *Liber Regularum* (= LR) des Tyconius aus dem Ende des 4. sowie die augustinische Schrift DC aus dem 5. Jh. (vollendet um 428), und zeigt die darin (speziell in DC) enthaltenen philosophischen und rhetorischen Traditionen auf.

Der Einstieg mit der Darstellung der hermeneutischen Grundsätze bei ‚Häretikern' im 4./5. Jh. (4–31) vermittelt einen Einblick in die Notwendigkeit hermeneutischer Reflexionen in der Großkirche. Die Willkür der kulturfeindlichen Donatisten im Umgang mit Bibeltexten, die Eklektik der Manichäer in der Kanonfrage sowie ihr doketischer Normenhorizont bei der Textauslegung und das bevorzugte ethische Interesse der Pelagianer an der Bibel verbunden mit ihrer anthropozentrischen Theologie machen das Desiderat nach einer wissenschaftlich begründeten, der Philologie und Philosophie Rechnung tragenden Hermeneutik in der sich allmählich etablierenden Großkirche einsichtig.

Im Abschnitt über den *Liber Regularum* des Tyconius (32–65), der ersten Hermeneutik des Abendlandes, erörtert die Vf.in zunächst Herkunft und Gebrauch des Terminus *regula*. Bei den Grammatikern und Juristen bekannt, wurde er im christlich exegetischen Bereich vor Tyconius kaum verwendet. Nach einer detaillierten Darstellung aller sieben Regeln samt Prolog folgt eine kritische Würdigung der Grundzüge dieser Hermeneutik, in der als Auslegungsprinzip nicht die Allegorese, sondern die Typologie vorherrscht. In der Einbindung der Hermeneutik in die Theologie, die den notwendigen Deutungshorizont absteckt, sowie in der hermeneutischen Figur der Synekdoche wird die Leistung des Tyconius gesehen. Nach dieser ‚synekdochischen Hermeneutik' ist der Bibelleser gehalten, das jeweils Gelesene als Teil eines Ganzen zu ergänzen bzw. vom Ganzen her zu verstehen. Des Tyconius Kommentar zur Apokalypse befolgt die im LR dargelegte Theorie.

Unter der Überschrift *„De doctrina christiana*: Die Universalhermeneutik Augustins" (66–242) wird der Leser zunächst in Kürze über die 30 Jahre sich erstreckende Datierung (66f), sodann über Gründe, die den jungen Bischof zur Abfassung einer wissenschaftlich fundierten Bibelhermeneutik veranlaßt haben mochten, informiert. Ein Exkurs über die *conditio humana* bringt die durch den Sündenfall bedingte Schwäche des Menschen bei der Erkenntnis der Transzendenz zur Sprache. Dennoch zeichnet sich die menschliche Vernunft durch Lernfähigkeit aus, die Gegenstände der Transzendenz prinzipiell nicht aus-, sondern einschließt. Bzgl. der funktionsgeschichtlichen Einordnung der DC (89–108) beklagt die Vf.in den mangelhaften Forschungsstand hierzu. In ihren Recherchen kommt sie zum Ergebnis, daß Augustin bei der Ausgestaltung seiner biblischen Hermeneutik wohl pagane ‚Anti'-Vorbilder, vielleicht auch des Origenes *De principiis* zur Hand gehabt haben dürfte. So werde das für DC charakteristische Junktim von Theologie und Philologie verständlich. DC hatte „über alles zu informieren, was ein gebildeter Christ wissen sollte, um die Bibel besser verstehen zu können" (102). Der gebildete Christ sollte über ein Wissen verfügen, das ihn in den Stand setzte, die Bibel innerhalb des ihm vom (dogmatischen) Glauben vorgegebenen Bezugsrahmens zu verstehen. Bei der Fülle der bisher vorgelegten Übersetzungen von *doctrina* im Titel der Schrift folgt die Vf.in der von G. A. Press vorgeschlagenen Polysemie, wonach der Terminus begrifflich sowohl den Unterricht als Handlung wie auch den Unterrichtsstoff, Literatur und Künste abdeckt.

Der Analyse des in den vier Büchern von DC in ebensovielen Abschnitten dargelegten Stoffes geht jene des Prologs voran (108–121). Zum Verständnis von DC ist die schon im Prolog erörterte These vom Unvermögen der zwischenmenschlichen Kommunikation mittels der Sprache zentral. Dennoch ist die Sprache als ein System von Zeichen beim Lehren und Lernen nicht unwichtig. Dies hängt mit Augustins platonisch-neuplatonischer Ontologie zusammen, derzufolge geistiges (raum- und zeitloses) und materielles (räumliches und zeitliches) Sein nicht nur verschieden, sondern auch geschieden sind. Das Thema von DC wird also das Lehren und Lernen sein: *res per signa.*

Unter der Überschrift *„Caritas* als der hermeneutische Normenhorizont von DC" wendet die Studie sich dem ersten Buch, das von den *res* handelt, zu (121–147). Die S. 122 vorgelegte Skizze der dihäretischen Untergliederung der *res* hätte im Sinne der Ontologie Augustins bei der Zweiteilung in *res inmutabiles* und in *res mutabiles* beginnen und von da aus zur auf die Ethik sich beziehenden Dreiteilung aller *res* in *res fruendae, res utendae, res fruendae et utendae* weitergeführt werden sollen. So kommt die *regula ueritatis*, von der in CD 1,8 die Rede ist, wonach zwischen veränderlichem und unveränderlichem Sein strikte zu trennen und wonach das Veränderliche auch im Sinne der Erkenntnislehre stets auf das Unveränderliche zu beziehen ist, welche Einsicht der augustinischen Hermeneutik zugrunde liegt und diese erst zu einer wirklichen, auch den heilsgeschichtlichen Stoff der Bibel miteinschließenden Universalhermeneutik macht, nicht gebührend zur Sprache. Die Vf.in faßt sogleich die *caritas* als *res* der Bibel ins Auge, was im Blick auf die am Ende von CD 1 erörterte *regula dilectionis* gewiß nicht falsch ist. Aber Augustin handelt gleichsam an der Basis zuerst von der *regula ueritatis*. Seine Hermeneutik ist ontologisch fundiert, alles weitere ergibt sich daraus. Was die Vf.in über den Begriff der *caritas* bei Augustin, ihre Bedeutung für die Bibel sowie ihre hermeneutische Valenz (eingehend auch auf die Verschmelzung von philosophisch-peripatetischen, stoischen und neuplatonischen Quellen) sagt, hebt deren „Referenzrahmen" und „Normenhorizont für die *tractatio scripturarum*" gebührend ins Licht (136).

Nach Augustin zeichnen sich die *res inmutabiles* vor den *mutabiles* dadurch aus, daß sie keine *signa* sind, dies auch nicht werden können. Veränderlichkeit ist also geradezu das Kennzeichen jener *res*, die ihrem Wesen nach *signa* sind, wie die Sprache und alle anderen Dinge, die Zeichen werden können. Mustergültig zeigt die Vf.in die dihäretische Durchgeformtheit sämtlicher *signa-res* in DC 2 und 3 schon auf S. 90. Ihre Darstellung erfolgt unter der Überschrift „Semiotik: Die Signa als hermeneutisches Instrumentarium in DC 2 und 3" (147–196). Gleich zum Beginn verweist sie auf den ‚zweischneidigen' Umgang Augustins mit der heidnischen Tradition. Zwar bewahrt er den Bezug zu ihr, er überwindet sie aber zugleich und stößt zu qualitativ Neuem vor (148). Nach den Darlegungen der Inhalte von DC 2 und 3 wendet sie sich der Tradition der linguistischen Zeichentheorie vor Augustin und deren Rezeption in DC zu (159–176). Sie verfolgt dabei nicht nur die gewohnte platonisch-stoische, sondern zieht auch die aristotelisch-peripatetische in ihre Untersuchung mit ein. Augustin dürfte bei der Ausdifferenzierung seiner Zeichenterminologie aristotelisches Gedankengut ebenfalls herangezogen haben. „In der aristotelischen Konzeption der φωνή σημαντική ist die sensibel-intelligible Doppelnatur des Lautzeichens, wie sie auch Augustin in DC vertritt, enthalten" (169). So wird die altbekannte zwiespältige Haltung Augustins der Sprache gegenüber, Sprachskepsis gepaart mit Sprachvertrauen, bestätigt. Gering ist der Einfluß der christlichen Tradition auf die Semiotik Augustins. Dieser verzichtet auf eine Integrierung des biblischen Zeichenbegriffes in seine Zeichentheorie (174), auch gegenüber jenen der Kirchenschriftsteller vor ihm zeigt er sich im Grunde genommen reserviert. Um so größer ist der Einfluß der paganen Rhetorik auf seine Lehre von den *signa*. Der Abschnitt über die antike Mimesistheorie bezieht die *figurate dicta* ebenfalls in die Darstellung der Zeichenlehre mit ein (185–191).

Ein eigener Abschnitt beschäftigt sich mit „Augustins Rezeption der Hermeneutik des Tyconius in DC 3,30–37" (196–215). Obgleich Augustin den

Wert dieser Regeln für die Bibelhermeneutik erkannt und entsprechend gewürdigt hat, übernahm er sie dennoch nicht kritiklos. Seine eigene Zeichenlehre gibt deshalb auch für die Regeln des Tyconius in DC „den perspektivischen Horizont" ab, in welchem er sie „eingebettet und verankert wissen" wollte (214).

„Rhetorik als theoriebildende Größe in DC" (215–243) heißt die Überschrift zum Stoff über DC 4, der mit der Darstellung der verschiedenen Aspekte der Rhetorik vor der Zeit Augustins beginnt. Während Aspekte der Ästhetik in der Bibelexegese der voraugustinisch-kirchlichen Tradition kaum wahrgenommen wurden, geraten diese bei Augustin, allein schon wegen der Stilfiguren, der Tropen, in der Bibel, auf die er seine volle Aufmerksamkeit richtet, nicht aus dem Blick. Die Vf.in spricht von einer ‚Obscuritas-Ästhetik', deren Doppelfunktion, abzuschrecken und zu faszinieren, bereits in der paganen Rhetorik bekannt war. Die dunklen Stellen stehen ferner im Dienste der ‚exercitatio animae', die ihrerseits zum integrierenden Bestand der Eloquenz der Bibel gehört. Unter „Textkonstitution" (225–241) wird zunächst auf die *perspicuitas* als wichtigste Verpflichtung des Predigers hingewiesen. Sodann werden die Unterschiede zu der traditionellen Rhetorik aufgezeigt. Insgesamt lasse sich beobachten, „daß Augustin keine vollständige Reproduktion" der paganen Rhetorik anstrebte. Die Besonderheiten seiner eigenen werden an der Bedeutung der *eloquentia*, der *persuasio* als *finis eloquentiae* sowie an der Finalisierung der drei *Genera dicendi* und der *delectatio* dargestellt. In DC 4,9 rechtfertigt Augustin die *eloquentia* der Bibel durch Verweis auf das ciceronianische *aptum*. Solches Herausgreifen paganer Lehren und deren Umgewichten sei für die DC typisch. Abermals konstatiert die Vf.in Anknüpfungen der DC (ib. 4,61) an Aristoteles, der die *persuasio* bereits explizit „als oberste Aufgabe der Rhetorik" bestimmt habe. Ähnlich verhält es sich mit der von Augustin geforderten Synthese von *persuasio* und sittlichem Lebenswandel. Auch hier sei „der peripatetische Einfluß spürbar" (235f). Hinsichtlich der auf Theophrast und die hellenistischen Lehrbücher zurückgehenden drei *Genera dicendi*: *docere, delectare, flectere*, kommt es Augustin v. a. auf eine Wirkungsanalyse der einzelnen Stilebenen an. Wenngleich diese nicht nivelliert werden sollen, so hat doch die christliche Rede auf jeder Ebene ihren als bedeutsam einzustufenden Inhalt zu bewahren. Der abschließende Überblick über die Einordnung der *eloquentia* bei Kirchenschriftstellern vor und neben Augustin, die der heidnischen Rhetorik von Ausnahmen abgesehen mit Reserve begegneten, verdeutlicht nochmals Augustins epochale Leistung. Er wertete die Bibel auf, indem er sie für ‚rhetorikfähig' erklärte, gleichzeitig in gewisser Hinsicht aber auch ab, da er sie formal wenigstens wie jeden anderen Text seiner Zeichenlehre unterordnete und als Stilmuster neben andere Texte stellte. Darüber hinaus trug er durch seine Analysen und Reflexionen zur Ausprägung jenes spätantiken Stils bei, der als ‚Mischform' seit dem dritten Jh. die christliche Latinität zunehmend beherrscht hat.

Die ausführlichere Darstellung soll die Leser auf die Bedeutung dieser Studie für die Augustinus-Forschung aufmerksam machen. Die Vf.in beklagt wiederholt den unzulänglichen Forschungsstand und ist bemüht, die vorhandenen Lücken durch eigene Recherchen zu schließen. Dies trifft insbesondere auf den mehrfach erwähnten peripatetischen Einfluß auf die augustinische Semiotik zu. Bereits in der Mitte des Jh.s hat R. Schneider in zwei wichtigen Veröffentlichungen auf die Präsenz des Aristoteles in der Ontologie Augustins hingewiesen (Das wandelbare Sein. Die Hauptprobleme der Ontologie Augustins, Frankfurt a. M. 1938, sowie Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles, Stuttgart 1957). Wenn die Vf.in die Kombination von Theologie und Philologie in DC 1–3 für charakteristisch hält, wird man dem zustimmen, Augustin war schließlich von Beruf Grammatiker und Rhetor. Er war aber auch Philosoph und schon vor seiner Bekehrung an Problemen der Philosophie außerordentlich interessiert. Die Vf.in unterstreicht zwar die zentrale Bedeutung des ersten Buches von DC für das Gesamtwerk, geht aber seltsamerweise auf die auch die Semiotik Augustins tragende Ontologie zuwenig ein. Gewiß spielt die Ethik in der Bibel und darum auch in der Bibelhermeneutik Augustins eine wichtige Rolle, was die Ausführungen über das Schema ‚frui-uti' und über die *caritas* als oberste Auslegungsnorm in DC 1 sattsam illustrieren. Das Schema der Ethik gründet jedoch im Schema ‚inmutabile-mutabile' aus der Ontologie. Diese Mitte von DC 1 gerät in dem sonst kenntnisreich und flüssig geschriebenen Buch ein wenig an den Rand. Bekanntlich ist der Zeichenbegriff Augustins, der auch seiner Sakramentenlehre zugrunde liegt, denn *sacramenta* sind per definitionem *signa* überaus schillernd. Im mittelalterlichen Eucharistiestreit konnten sich sämtliche Kontrahenten zu Recht auf ihn berufen. Der Schuß Realismus darin dürfte mit auf den Einfluß des Aristoteles zurückzuführen sein, wie dies die vorgelegte Studie verdeutlicht. Die Vf.in setzt sich in den Anmerkungen, gelegentlich auch im Text mit zahlreichen Autoren kritisch auseinander und rückt manches zurecht. Zu beklagen ist das Fehlen der sonst üblichen, heutzutage mit EDV-Hilfe leicht erstellbaren Personen- und Sachregister, zumal in der Bibliographie der Sekundärliteratur nur die mehrfach zitierten Autoren verzeichnet sind. In den Fußnoten begegneten mir die erwähnten richtungweisenden Arbeiten zum Thema Einfluß des Aristoteles auf Augustin von R. Schneider nicht. Oder habe ich sie übersehen? Unter den Nachschlagewerken fehlt das obgleich öfter zitierte *Augustinus-Lexikon* mit seinen für das Thema Hermeneutik einschlägigen Artikeln: admonitio, aenigma, aeternitas, allegoria, Ambrosius, amor, Aristoteles, canon scripturarum, caritas, congruentia testamentorum.

Würzburg Cornelius Mayer

Dassmann, Ernst: **Augustinus.** Heiliger und Kirchenlehrer. – Stuttgart u. a.: W. Kohlhammer 1993. 185 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–17–012468–4

Der Vf., seit langen Jahren Prof. für Alte Kirchengeschichte an der Bonner Univ., will mit seinem Buch nicht der Forschung dienen und hat deshalb auch auf Quellenbelege und Literaturverweise weithin verzichtet. Dennoch verdient das Werk unter den Neuerscheinungen über Augustinus zweifellos nicht geringe Beachtung. Es ist nämlich nicht nur, wie der Untertitel zunächst vermuten lassen könnte, eine neue umfassende Augustinus-Biographie. Der Darstellung des Lebens und Wirkens Augustins ist kaum ein Drittel des Buches gewidmet. Der weitaus größte Teil beschäftigt sich mit der Lehre des Bischofs Augustinus. Das Ziel der Arbeit sieht der Vf. darin, dem Leser eine wirkliche Begegnung mit der Person und dem Werk des Bischofs und Theologen zu vermitteln. Er ist überzeugt davon, daß „sich Menschen mit einem unruhigen und nach Gott sehnenden Herzen von dem nordafrikanischen Bischof und Theologen" auch heute noch unmittelbar angesprochen fühlen (9).

Das Werk greift auf Vorträge, Vorlesungen und Seminare des Vf.s zurück, auch auf einschlägige Aufsätze, die er zwischen 1969 und 1992 veröffentlicht hat (9). Wenn auch kein erschöpfender Überblick über Augustins Theologie geboten wird, so werden doch ausführlich folgende Themen erörtert: Augustins Bibelverständnis und seine Regeln zu deren Auslegung, die Auctoritas im Spannungsfeld zwischen Glauben und Wissen, die Lehre von Gott im allgemeinen und die von der Trinität, ferner die Themen Gnade und Freiheit, Prädestination, Sinn der Geschichte, Kirche und *„civitas Dei"*, schließlich Augustins Auffassung von der Wirksamkeit und Fruchtbarkeit der Sakramente, besonders der Eucharistie. Der Vf. versteht es, die Aktualität der augustinischen Auffassungen nicht nur für die alte Zeit deutlich zu machen, sondern auch zu zeigen, wo Lösungen des Kirchenvaters von der heutigen Theologie und in der gegenwärtigen Situation zu bedenken wären. Den Schluß bildet ein kurzes, beachtenswertes Kap. über die „bleibende Bedeutung" Augustins und seiner Lehre. Gewiß könne man „Tausenderlei" aufzählen, was heute noch von Augustins Erbe im abendländischen Geist und in der Kirche lebendig ist. Der Vf. aber sieht die Summe aller Überlegungen darin, „daß die Unruhe des augustinischen Herzens, das Gott suchte mit allen Kräften, uns nicht verloren geht" (176).

Die Ausführungen des Vf.s zeigen überall den gründlichen Augustinus-Experten und überzeugen durch ausgewogenes und sachliches Urteil, auch wo die Grenzen der augustinischen Theologie zur Sprache kommen. Immer wieder weiß er deutlich zu machen, daß „Augustins Theologie ... von seinem Leben und seinen Erfahrungen nicht zu trennen" ist. Seine „Theologie ist Erlebnistheologie", die gerade durch ihre Spontaneität „außerordentlich modern" erscheint (11).

Ungern vermißt man unter den behandelten Themen eine Darstellung dessen, was Augustinus zur Entwicklung des abendländischen Klosterlebens beigetragen hat. Es ist ja nicht so, als habe das „Mönchtum" nur vorübergehend den jungen Augustinus, wie manche andere Gebildete seiner Zeit, „fasziniert" (14). Es hat vielmehr auf sein ganzes weiteres Leben bestimmend eingewirkt. Er selbst hat mehr als dreißig Jahre im *„monasterium clericorum"* mit seinem Klerus in klösterlicher Gemeinschaft gelebt und hat mit der Kraft seines Geistes das überkommene Mönchsideal des Ostens durchleuchtet und vertieft. Durch seine Klosterregel – die älteste des christlichen Abendlandes – und durch viele andere schriftliche Zeugnisse (v. a. die serm. 355 und 356 und die ep. 48 und 243) ist Augustinus einer der großen Lehrmeister des klösterlichen Lebens geworden, dessen Aktualität und Einfluß bis heute spürbar ist.

Noch eine Richtigstellung erscheint nötig: Der Manichäismus war – nach den Ergebnissen der neueren Forschung – keine „Christliche Sekte", wie der Vf. schreibt (16), sondern eine Weltreligion, die schon unter Mani großen missionarischen Eifer entfaltete. Dabei ist richtig, daß er, zumal im Westen des römischen Reiches, wie Augustinus ihm vorwirft, sich christlich zu tarnen suchte und dem „Namen unseres Herrn Jesus Christus und des Parakleten, unseres Trösters, des Heiligen Geistes" in seiner synkretistischen Lehre einen wichtigen Platz einräumte (conf. 3,10; vgl. neuestens LThK ^{3}VI, Sp. 1265–1269).

Würzburg Adolar Zumkeller

Kranz, Gisbert: **Augustinus.** Sein Leben und Wirken. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1994. 164 S. (Topos Taschenbücher, 244), kt DM 14,80 ISBN: 3–7867–1795–8

Der Vf., durch viele Bücher und Aufsätze als Literaturwissenschaftler, Theologe und Kulturhistoriker bekannt, gibt in diesem Augustinus-Buch ein abgerundetes Bild von der Person und dem Wirken des Bischofs und Kirchenvaters. Denn „die bewegteste und aufregendste Zeit seines Lebens" war nach der Überzeugung des Vf.s nicht die Zeit „vor seiner Bekehrung, sondern die nachher" (9).

Das Ziel der Darstellung ist es deshalb, die vielfältige Tätigkeit des Bischofs und Seelsorgers nachzuzeichnen: seine Einsatzbereitschaft und dienende Liebe für die Gläubigen, sein Mühen um Reform von Klerus und Volk und um Rückkehr der getrennten Schwestern und Brüder zur Catholica, auch seine Fürsprache für politisch Verfolgte und sein unerschütterliches Hoffen mitten im Zusammenbruch der Alten Welt. Augustinus wird ferner in seiner persönlichen Frömmigkeit und Gottsuche vorgestellt, auch als der große Geschichtstheologe und außerdem, wie er sich unablässig mühte, die Laien in Staat und Kirche zur Mitverantwortung zu führen.

Der Vf. verfügt über eine gute Kenntnis der Werke Augustins und der einschlägigen Literatur, auch wenn er auf deren Mitteilung verzichtet hat. In seiner Darstellung ist er sachlich und unvoreingenommen, in seinem Urteil gerecht und ausgewogen. Sein Buch ist wegen der lebendigen und leicht faßlichen Darstellung für einen weiten Leserkreis geeignet.

Verwundert stellt man fest, daß das Buch als „1. Auflage" bezeichnet wird, obwohl es nichts anderes als ein unveränderter Nachdruck des Augustinus-Buches des Vf.s ist, welches 1967 im Verlag des Winfried-Werkes (Augsburg) erschien – ein Faktum, das in der Neuauflage nirgends erwähnt wird. Geändert wurde lediglich der Titel, der 1967 lautete: „Augustinus. Dienst an der Welt", jetzt aber „Augustinus. Sein Leben und Wirken". Leider wurden die reichen und wertvollen Literaturhinweise (ca. zehn Druckseiten über Augustinus-Biographien, deutsche Ausgaben der Werke des hl. Augustinus und Darstellungen seines Lebens und Werkes) nicht mehr beigegeben, wahrscheinlich weil sie eine mühevolle Überarbeitung und Ergänzung notwendig gemacht hätten.

Würzburg Adolar Zumkeller

Madrid, Teodoro C.: **La Iglesia Católica según San Agustìn.** Compendio de Eclesiología. – Madrid: Editorial Revista Agustiniana 1994. 319 S. (Manantial, 1) ISBN: 84–86898–26–9

Das vorliegende Werk ist in zwei Teile gegliedert: zunächst gibt der Vf. eine *Darstellung der augustinischen Ekklesiologie* (20–79). Dann folgt eine reiche Auswahl an *Texten über die Kirche aus Augustins Schriften und Predigten* (83–248). Beigegeben sind gut gearbeitete Indices der Bibelzitate (249–265), der Augustinus-Zitate (267–284) und der behandelten Personen (285–314).

In seiner Darstellung der Lehre Augustins über die Kirche handelt der Vf. zunächst über deren Wesen und sieht es in den von Augustinus geliebten paulinischen Bildworten von Christus, dem Haupt der Kirche, und von der Kirche, dem Leibe Christi gut ausgedrückt. Auch interpretiert er die bekannte augustinische Formel: „Der ganze Christus, das ist das Haupt und der Leib" (25–28). Zum tieferen Verständnis des Wesens der Kirche verwendet der Kirchenvater außerdem die Bilder: „Volk Gottes", „Tempel" und „Weinberg" Gottes, „Braut Christi", „Braut und Mutter" (28–40). Weitere Themen dieser augustinischen Ekklesiologie sind: der heilige Geist als die Seele der Kirche, die „Hierarchie" in der Kirche, die Einsetzung des priesterlichen „Ordo" durch Christus, der Primat Petri und die Autorität des Römischen Stuhles, die vier wesentlichen Kennzeichen der Kirche als einer sichtbaren Gemeinschaft, die Kirche als „Koinonia", deren Abbild das eucharistische Opfer und deren festes Band die Liebe ist (40–75). Den Schluß bildet ein Kap. über Augustins Lehre von Kirche und Staat (76–79). In den Fußnoten finden sich reiche Quellenbelege aus Augustins Schriften, nicht selten auch Verweise auf die im 2. Teil beigegebenen Augustinus-Texte. Diese Texte zur augustinischen Ekklesiologie werden in 65 Abschnitten von unterschiedlicher Länge vorgelegt, welche ihrerseits in 12 Kap.n zusammengefaßt sind. Die erwähnten 65 Abschnitte sind – ähnlich wie die 12 Kap. – mit Titeln versehen, die weithin dem entsprechen, was im ersten Teil dargelegt wurde.

Die vorliegende Arbeit, die erste größere Darstellung der augustinischen Ekklesiologie in spanischer Sprache, erweist den Vf. als guten Kenner der augustinischen Schriften und der einschlägigen Literatur. Auch die gründlichen deutschen Untersuchungen zur Lehre Augustins über die Kirche von Fr. Hoffmann (1933) und J. Ratzinger (1954) hat der Vf. nach Ausweis seiner „Bibliografia" beigezogen, dazu die heute überholte Arbeit von Th. Specht aus dem Jahre 1892, als deren Erscheinungsjahr vom Vf. fälschlich 1992 angegeben wird (80f). Unbefriedigend erscheint es, daß der Vf. bei seiner Besprechung der augustinischen Lehre vom päpstlichen Primat begründend auf Jesu Verheißung an Simon Petrus hinweist: *„Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam"* (Mt 16,18), ohne aber die eigenwillige Deutung Augustins der *„petra"* auf Jesus zu erwähnen (48), obwohl sie ihm bekannt war, da zwei entsprechende Augustinusstellen (serm. 76,1; Io.ev. 124,5) in seiner Textauswahl enthalten sind (159f, 161f). Außerdem sei folgende Frage gestattet: Ist es zweckmäßig oder gar nötig, die theologischen Termini späterer Zeiten, *„corpus Christi mysticum"* (cuerpo místico de Cristo) und *„hierarchia"* (Jerarquía), die der Kirchenvater nachweislich nicht kannte, zur Darstellung der augustinischen Lehre (22ff, 44ff) oder gar als Überschrift für Augustinus-Texte (95, 97, 151f, 154) zu verwenden?

Würzburg Adolar Zumkeller

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Herzog, Markwart: **„Descensus ad inferos".** Eine religionsphilosophische Untersuchung der Motive und Interpretationen mit besonderer Berücksichtigung der monographischen Literatur seit dem 16. Jahrhundert. – Frankfurt: J. Knecht 1997. XII, 510 S. (Frankfurter Theologische Studien, 53), kt DM 88,00 ISBN: 3–7820–0759–X

Die vorliegende Untersuchung entfaltet ein breites Panorama der Auffassungen von „Christi Höllenfahrt" und zieht dazu nicht nur theologische Abhandlungen heran, sondern auch liturgische Texte, Mysterienspiele, v. a. aber Darstellungen der ostkirchlichen und westkirchlichen bildenden Kunst. Dabei stützt die Darstellung sich auch auf eigene Archivfunde des Vf.s oder auf von ihm wiederentdeckte, weithin vergessene Veröffentlichungen, v. a. aus dem 16. und 17. Jh. Der Vf. bemüht sich, die verschiedenen Auffassungen vom *Descensus ad Inferos* nicht auf einen umfassenden „Begriff" zu bringen, sondern in ihrer Vielfalt als „Phänomen" zu beschreiben (25), und zwar unter „Verzicht auf eine diachronische Darstellung" (12), also auf eine Geschichte der Descensus-Vorstellungen, wohl aber in der Hoffnung, ein „Grundmuster" herauszufinden, als dessen Abwandlungen sich die verschiedenen Auffassungen vom Descensus verstehen lassen. Gelegentlich freilich spricht der Vf. doch wieder von einem „genetischen Begriff der Hadesfahrt", der „die unterschiedlichen Formen des Descensus" (gemeint ist wohl: der Descensus-Vorstellungen) „als Species dieses Begriffs zu umfassen vermag" (83).

Um in die Fülle des Materials eine gewisse Ordnung zu bringen, werden schon vor Eintritt in die Einzeluntersuchung „Haupt-, Neben- und Sonderformen des Descensus" unterschieden (5ff) und die (spärlichen) biblischen Andeutungen eines Aufenthalts Jesu in der Totenwelt nach „Motiven" geordnet. So spricht der Vf. vom „Reisemotiv", „Predigtmotiv", „Rettungsmotiv", „Machtmotiv", „Kriegsmotiv", und „Strafleidensmotiv". Diesen Motiven werden auch die nachbiblischen Auffassungen vom Descensus zugeordnet. Und um die vielgestaltigen Darstellungen des „Descensus ad Inferos" und ihre ebenso vielfältigen theologischen Deutungen systematisch auszuwerten, unterscheidet der Vf. mit Recht mehrere Problemkontexte der Descensus-Theologie. Dazu gehören: *„Anthropologische Dimensionen"* (290–326), v. a. hinsichtlich des Verhältnisses zwischen dem Leib und der Seele der Verstorbenen, bis hin zu der von manchen Autoren vertretenen Lehre von einem eigenen „Seelenleib" der Verstorbenen in der Unterwelt, *„Theologische Perspektiven"* (327–363), v. a. hinsichtlich der Erniedrigung des Gottessohnes und seines stellvertretenden Sühneleidens im Verhältnis zu seiner göttlichen *„Würde"* (364–398), sowie *„geschichtsphilosophische Elemente"* (364–398). Letztere betreffen v. a. die „Gleichzeitigkeit des Vergangenen", die die Begegnung des Erlösers mit den Verstorbenen im Totenreich möglich macht, sowie die Antizipation des endzeitlichen Sieges über Tod und Hölle durch den zur Unterwelt niederfahrenden Christus, schließlich das „universalhistorische Interesse", das sich v. a. in einem zentralen Motiv der Ikonographie ausdrückt: in der Begegnung Christi mit dem Urvater Adam. Weil Adam als Repräsentant der ganzen Menschheit gelten kann, werden in diesem Zusammenhang v. a. solche Auffassungen vom Descensus Christi beschrieben, die diesen Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses als Beleg für die Hoffnung auf eine „Apokatástasis hapánton" heranziehen wollen.

Unter den Versuchen, die verschiedenen „Motive" des Descensusglaubens in einen Zusammenhang untereinander zu bringen, trifft der Vf. eine klare Entscheidung gegen den als „synkretistisch" bewerteten *J. K. Rauschenbusch* (204–217) und für den Hegelianer *C. F. Göschel* (399–426), der Erniedrigung und Erhöhung, Sühneleiden und Sieg Jesu, sowie Gericht und Gnade als Phasen eines dialektischen Prozesses versteht. Göschel greift dabei v. a. auf Hegels Auffassung vom Versöhnungszweck der Strafe zurück, die die „Negation" der Sünde ihrerseits „negiert" und durch diese „Negation der Negation" die gebrochene Beziehung zum göttlichen Gesetz auf höherer Ebene wiederherstellt.

So erregt die vorliegende Arbeit zunächst Bewunderung wegen der Fülle des verarbeiteten Quellenmaterials. Hinzu kommt, daß der

Vf. mannigfache Bezüge herstellt zwischen den Darstellungen von Christi Höllenfahrt und den zur jeweiligen Entstehungszeit dieser Darstellungen üblichen Formen der Herrschafts-Repräsentation, der Kriegsführung und der Siegesfeiern und v. a. der Strafrechtstheorien und der Strafrechtspflege. Hier werden dem Leser auf dankenswerte Weise Verstehenshilfen angeboten.

Dennoch lassen sich einige kritische Anfragen zur Methode nicht unterdrücken. Zunächst wird man fragen müssen, ob die Unterschiede der literarischen Genera nicht deutlichere Beachtung verdient hätten. In einem theologisch argumentierenden Traktat, einer bildlichen Darstellung oder einer szenischen Aufführung (v. a. in der oft spielerischen Ausschmückung eines barocken Theaterstücks) kommt das gleiche Thema auf so unterschiedliche Weise zur Sprache, daß man hier nicht einfach inhaltliche „Motive" oder gar „Auffassungen" miteinander vergleichen kann, ohne die Differenz der Darstellungsformen mit zu berücksichtigen.

Sodann ist anzumerken, daß die gesonderte Behandlung von „Motiven" den behandelten Zeugnissen gelegentlich Gewalt antut, weil die vom Vf. beschriebenen theologischen Texte, Bilder und Mysterienspiele oft gerade den Zusammenhang dieser verschiedenen „Motive" betonen, der bei deren aufzählender Sortierung und bei ihrer Verteilung auf je gesonderte Kap. der Darstellung verlorengeht. Eine bloß nachträgliche Verbindung zunächst getrennt dargestellter Motive, auch ihre dialektische Vermittlung im Sinne Göschels, mußte vergleichsweise äußerlich, textfern und themenfern ausfallen. Wäre es nicht möglich gewesen, die Vielfalt der Motive aus einer ursprünglichen Einheit begreiflich zu machen? Der Eindruck einer vergleichsweise textfernen Außenansicht wird noch dadurch verstärkt, daß der Vf. seine Darstellung der einzelnen „Motive" unter Überschriften stellt, die eher eine spielerisch-ironische Distanz als ein eindringendes Verstehen signalisieren. So spricht er von einer „Seelenexkursion" mit unterschiedlichen Reisestationen (Totenreich, Limbus Patrum oder Limbus Puerorum, Hölle, Fegefeuer), oder von einer „militärischen Expedition" gegen den „höllischen Feind und seine Soltadeska".

V. a. aber ist zu fragen, ob die Darstellungsart des Vf.s den Erfordernissen jener „phänomenologischen Methode" entspricht, der er bei seiner Untersuchung folgen wollte (25ff). Wenn es die Aufgabe der Phänomenologie ist, zu klären, auf welche Weise ein „Phänomen", vor aller Überformung durch deutende Hypothesen, dem ihm entsprechenden intentionalen Akt „ursprünglich gegeben" ist, dann kann man fragen, in welchem Sinne der Descensus Christi ein „Phänomen" genannt werden kann. V. a. aber ist zu bezweifeln, ob eine Darstellung, die sich weitgehend im Sortieren einzelner „Motive" erschöpft und die Frage nach der Eigenart des intentionalen Akts, dem dieses „Phänomen" jeweils „originär gegeben" ist, ausklammert, in einem philosophischen Sinne „phänomenologisch" genannt werden kann.

Eine Alternative zu diesem Verfahren soll an dieser Stelle wenigstens angedeutet werden. Zunächst kann daran erinnert werden, daß die Aussage „hinabgestiegen in das Reich des Todes", ihrem Wortsinne nach gelesen, den vorangehenden Aussagen des Apostolischen Glaubensbekenntnisses bedeutungsgleich ist „gekreuzigt, gestorben und begraben". Von hier aus wird verständlich, daß in fast allen Aussagen über den Descensus Christi (mit einer charakteristischen Ausnahme) jene „Motive" wiederkehren, die für die Theologia Crucis konstitutiv sind, hier aber von vorne herein einander in einer Gegensatz-Einheit zugeordnet bleiben: Der Kreuzestod Jesu ist zugleich seine äußerste Erniedrigung und sein Sieg über den „Fürsten dieser Welt", stellvertretendes Sühneleiden und Gericht, Ausdruck des Zornes Gottes über die sündige Welt und seiner erlösenden Gnade. Gerade dieser Rückbezug zur Kreuzestheologie ist für alle Ausprägungen des Descensusglaubens konstitutiv, liegt aller Differenzierung seiner „Motive" sachlich voraus und hält sie untereinander zusammen.

Geht man von dieser Beobachtung aus, dann lautet die weiterführende Frage: Wie wird aus diesen Gegensatz-Einheiten der Kreuzestheologie ein Ensemble von Aussagen über besondere Tätigkeiten Jesu nach seinem Tode und vor seiner Auferstehung? Dies nämlich ist vorausgesetzt, wenn manche Autoren fragen, ob Jesus, über seinen Kreuzestod hinaus, eigene Strafleiden in der Hölle auf sich genommen habe, oder ob er, über seinen am Kreuze errungenen Sieg hinaus, durch seine Fahrt in die Unterwelt einen eigenen Sieg über Tod und Teufel errungen habe. Diese relative Verselbständigung der Lehre vom Descensus gegenüber der Theologie des Kreuzes hat sekundär erst jene Verselbständigung einzelner „Motive" möglich gemacht, die sich in den unterschiedlichen Descensus-Vorstellungen finden. Und die Antwort wird lauten müssen: Die einzige biblische Quelle, die ausdrücklich von einer „Poreia" Jesu zu den Toten spricht, der Erste Petrusbrief, sieht diese besondere Tätigkeit Jesu in der Unterwelt in seiner Predigt, einer Tätigkeit also, die Jesus in der Tat am Kreuze nicht ausgeübt hat. Es scheint deshalb wenig glücklich, daß der Vf. das „Predigtmotiv" zu den „Nebenmotiven" der Descensuslehre rechnet. Ohne den Gedanken einer solchen „subterrestrischen Predigt" wäre es gar nicht zu einer gegenüber der Kreuzestheologie relativ selbständigen Descensustheologie gekommen. Sogar für die Begegnung Christi mit Adam, auf deren vielfältige und eindrucksvolle Darstellungen in der östlichen und westlichen Ikonographie der Vf. ausführlich eingeht, ist das „Predigtmotiv" wichtig geworden: Es gibt Vätertexte, die diese Begegnung als Predigt beschreiben (etwa die seit einigen Jahren wieder in das Stundengebet des Karsamstags aufgenommene Predigt des Epiphanius, wo Jesus Adam in der bezeichneten Weise anredet „Ich, Dein Schöpfer. ... Du, mein Vater ...").

Eine weitere Bedingung für die, stets nur relative, Verselbständigung der Descensustheologie gegenüber der Kreuzestheologie liegt in einer bestimmten Auffassung vom Tode, die der Vf. für allzu selbstverständlich und bei allen Religionen und Kulturen verbreitet hält: in der Auffassung vom Tode als einer Trennung der Seele vom Leibe. Erst unter dieser Voraussetzung (die in den biblischen Berichten vom Kreuzestod Jesu nicht vorkommt) wird es möglich, nach besonderen Tätigkeiten zu fragen, die die Seele Jesu während der drei Tage der Grabesruhe seines Leibes ausgeübt habe. Hier hätte der Vf. übrigens auch die Beschriftung mancher Ikonen heranziehen können, die nicht die aristotelisch „zweigeteilte", sondern eine platonisch „dreigeteilte" Anthropologie voraussetzen und sagen: *„En ouranois meta pneúmatos, en tápho meta sómatos, en Hadou de meta psyches."*

Die Rückfrage nach derartigen Voraussetzungen und Implikaten des Descensusglaubens hätte es dem Vf. erleichtern können, die ursprüngliche Einheit aufzufinden, aus der sich die verschiedenen „Motive", die er in seinen Quellen behandelt findet, erst ausdifferenziert haben. Dies wiederum hätte es möglich gemacht, die beschreibenden Teile der vorliegenden Arbeit von dem gelegentlich aufkommenden Eindruck zu befreien, es handle sich um eine Aufreihung bloßer Seltsamkeiten, zuweilen sogar Kuriositäten. Und die „thanatologische", „anthropologische", „theologische" und „geschichtsphilosophische" Auswertung der Quellen-Befunde hätte einen Leitfaden gefunden, der ihr eine überzeugendere systematische Kohärenz hätte verleihen können.

Doch sollen diese kritischen Anmerkungen das Verdienst des Vf.s nicht mindern, ein wenig behandeltes Thema der Theologie in Erinnerung gerufen und die Vielfalt der Möglichkeiten, dieses Thema zu behandeln, durch die Darstellung weithin vergessener Quellen verdeutlicht zu haben.

München Richard Schaeffler

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte

Brecht, Martin: **Ausgewählte Aufsätze. Bd I: Reformation.** – Stuttgart: Calwer 1995. 576 S., kt DM 98,00 ISBN: 3–7668–3290–5

Aus seinen zahlreichen Veröffentlichungen legt der Vf. eine Reihe der wichtigsten Aufsätze vor. Dabei ist, entsprechend den Hauptarbeitsgebieten B.s, die lutherische Reformation und der Pietismus, der vorliegende Bd der Reformationsgeschichte gewidmet. Die Beiträge sind in drei Themengruppen gegliedert: Luther, andere Reformatoren und die Städte.

Gleichsam das Herzstück der Arbeiten über Luther bildet der erste Beitrag: *„Der rechtfertigende Glaube und das Evangelium von Jesus Christus als Mitte von Luthers Theologie."* Bei Heranziehung einer großen Zahl von Schriften des Reformators, die sich mit der Rechtfertigung des Menschen beschäftigen, stellt B. fest, daß dieser *„articulus stantis et cadentis ecclesiae"*, bei dem es sich um den Zusammenhang von Soteriologie und Rechtfertigungslehre handelt, das Zentrum von Luthers Theologie ist, und daß sich der Reformator seit 1518, trotz aller sonstigen Verschiebungen in seiner Theologie, bei der Rechtfertigungslehre zeitlebens in der Sache völlig treu geblieben ist. Schon bei diesem Beitrag zeigt sich, und das zeichnet auch die anderen Artikel des Bdes aus, daß der Vf. stets streng auf die primären Quellen zurückgreift und von ihnen ausgeht. Und noch ein Proprium B.s kommt bei diesem Artikel zur Rechtfertigungslehre ausgeprägt zum Ausdruck: In vielen Fällen sind seine Arbeiten nicht nur Theologiegeschichte, sondern sie bringen die historischen Fragestellungen in eine kritische Konfrontation zur gegenwärtigen Theologie und Praxis der Kirche. So schreibt er den Zeitgenossen ins Stammbuch, wenn man die Rechtfertigungslehre als Mitte von Luthers Theologie unvoreingenommen darstelle,

werde man der Fremdheit und Ferne gewahr, in der sich gegenwärtige Theologie und Verkündigung zu Luther befinde. Und er meint, daß auch dem heutigen evangelischen Christen trotz dessen Distanz zu Luther dessen Theologie immense Möglichkeiten biete. Diesem Anliegen dient auch der Vortrag *„Luthers Angebot an die Gegenwart"*.

Zahlreiche Beiträge des Bdes haben ihren Ausgangspunkt in der Entdekkung neuer Quellen bzw. im Wiederaufgreifen vergessener oder vernachlässigter Texte. So wirft ein Beitrag über Martin Bucer und die Heidelberger Disputation zum Teil neues Licht auf deren Verlauf. Von einer Schrift gegen den frühesten Kontrahenten Luthers, dem Magister Sacri Palatii Silvester Prierias, kann er feststellen, daß sie nicht von Luther allein stammt, sondern wahrscheinlich unter Mitwirkung Melanchthons entstanden ist. Zum Fragment einer Schrift Luthers gegen einen Ratschlag der Mainzer Domkapitel kann er die Entstehungsgeschichte dieses Fragments neu erhellen.

Untersuchungen zur Entstehung von Luthers Liedschatz kommen zu dem Ergebnis, daß der Reformator vielfach biblisches Material in einen neuen literarischen Text eingeschmolzen hat, der als Kunstwerk bezeichnet werden kann. So sieht B. in dem bekannten Reformationslied „Ein feste Burg ist unser Gott" nicht so sehr biographische Bezüge aus der Auseinandersetzung Luthers mit der alten Kirche am Werk. Entscheidend seien vielmehr die biblischen Bezüge, und er charakterisiert den Text als ein heilsgeschichtliches Christuslied.

Einige Beiträge dienen direkt als kirchengeschichtliche Handreichung für aktuelle kirchliche Probleme. So zeichnet der Beitrag *„Geistliche Gemeindeerneuerung und Geistesgaben"* angesichts heutiger Phänomene die Beurteilung der Geistesgaben in der evangelischen Kirche von Luther bis ins 19. Jh. nach. Ein leidvolles Thema spricht der Vortrag *„Umgang mit Schuld in der reformatorischen Tradition"* an. Die Bereinigung der kirchlichen Vergangenheit in der ehemaligen DDR sieht B. als unzulänglich und unglücklich an. Auch hier könne man von Luther lernen, nämlich die konkrete, auch politische Schuld vor Gott eingestehen und darauf Vergebung zusprechen.

Der *zweite Teil* des Bdes ist einzelnen Reformatoren gewidmet, bekannten und weniger bekannten. Die Untersuchung *„Zwingli als Schüler Luthers. Zu seiner theologischen Entwicklung 1518–1522"* kommt zu dem Ergebnis, daß der Eklektiker Zwingli in der Rechtfertigungslehre von Luther abhängig sei, ansonsten aber eine eigenständige Theologie ausbilde. *„Brenz als Zeitgenosse. Die Reformationsepoche im Spiegel seiner Schriftauslegungen"* befragt die Predigten des berühmten württembergischen Reformators als Quellenmaterial für die Reformationszeit und kann dabei anschauliche Details zur Reformationsgeschichte aufzeigen. Weniger bekannte Persönlichkeiten aus der Reformationszeit, wie Adam Weiß, Matthäus Albers, Simon Haferitz und Arsacius Seehofer gewinnen ein differenziertes Profil. Dem Münsteraner Wirkungsort B.s verdankt der Beitrag zu Bernhard Rothmanns, dem bedeutendsten Theologen des Täufertums in Münster, seine Anregung. Die Schilderung des theologischen Weges Rothmanns kommt zu dem Ergebnis, daß hier „eines der schrecklichsten Zerrbilder christlichen Glaubens" (374) vorliege. Aus der Zeit des Gedenkjahres des Bauernkriegs stammt der Artikel über den theologischen Hintergrund der zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben von 1525. Hier kann B. den Beitrag von Christoph Schappeler und Sebastian Lotzer zu den Ereignissen des Bauernkriegs im Zusammenhang mit den Memminger Ereignissen in der Reformationszeit herausstellen. Im Anhang wird eine kaum beachtete Flugschrift vorgestellt, die eine geschlossene Widerstandstheorie entwickelte.

Der *dritte Komplex* des Bdes befaßt sich mit dem in den letzten Jahrzehnten viel beackerten Feld der Reformationsgeschichte in den Städten, v. a. den freien Reichsstädten. Dabei geht es B. sowohl um Gemeinsamkeiten im politischen Handeln der Städte, wie auch um die Reformation in einzelnen Städten. Die Forschungen von B. Moeller, A. G. Dickens und S. Ozment beschäftigen sich v. a. mit den kulturellen, sozialen und religiösen Voraussetzungen, die die Reformation in den Stadtgemeinden angetroffen hat und die sie gefördert haben. B. moniert, daß in diesen Arbeiten die Frage nach der politischen Rolle dieser Städte, d. h. deren Bedeutung in der Reichspolitik fast ganz übergangen werde. Daher geht er in dem Beitrag *„Die gemeinsame Politik der Reichsstädte und die Reformation"* dem Zusammenhang von Reichsstadtreformation und städtischer Reichspolitik in den Anfängen der Reformation nach. B. kann beim Nürnberger Reichstag von 1524 sowie bei den Städtetagen in Speyer und Ulm im selben Jahr ein gemeinsames Vorgehen der Städte feststellen. Dabei sei ganz auffallend das Vorherrschen der religiös-reformatorischen Gesichtspunkte, wie das damals bei keinem anderen Reichsstand zum Ausdruck gekommen sei. Die „Ratschläge" einzelner Reichsstädte, in denen bereits eine Reichsstadttheologie greifbar sei, bildeten die frühesten Stufen protestantischer Bekenntnisbildung. Dabei wendet sich B. mit der Anfrage an die Konzeption Moellers, ob nicht das lutherische Element in den Reichsstädten stärker gewesen sei als der Einfluß Zwinglis, der sich selbst in den südwestdeutschen Reichsstädten nur als eine kurze Episode erweise. Während die evangelische Politik der Reichsstädte bis zum Speyerer Reichstag von 1526 eine Kontinuität aufweise, zeigten sich in der Folgezeit disparate Tendenzen. Beim Reichstag von 1529 komme bereits eine Entfremdung unter den Reichsstädten zum Vorschein, die fortschreitende Auflösung eines einheitlichen Vorgehens habe sich bis 1530 fortgesetzt. Die Initiative der Protestanten sei zunehmend in die Hände der Fürsten übergegangen. Erst nach dem Augsburger Reichstag von 1530 hätten die Städte zu einem einheitlichen Handeln zurückgefunden. Den Grund hierfür sieht B. v. a. im Schmalkaldischen Bund. Noch stärker betont B. in dem Aufsatz *„Luther als politische und soziale Kraft in den Städten"*, daß bei der Reformation in den Städten auch die leitenden theologischen Dogmen und Theorien zu beachten seien. Luther war zwar gegenüber konkreten Maßnahmen zurückhaltend, doch hat er sich etwa mit Vorschlägen zur Kirchen- und Gottesdienstordnung, zum Bildungswesen, durch die Vermittlung von Pfarrern aktiv an der Neugestaltung beteiligt. Sein Einfluß habe allerdings die obrigkeitliche Position der Stadträte gestärkt. Über Luther hinaus gingen dann seine Schüler, wie Johannes Brenz u. a. Das Fazit: Die Einwirkung des Luthertums auf Politik und Gesellschaft war wesentlich reicher, vielgestaltiger und lebendiger als bisher angenommen.

Mehrere Beiträge wenden sich der Geschichte der Reformation in einzelnen Städten zu. So wird das Werk des Schwäbisch Haller Reformators Johannes Brenz, „neben Luther selbst einer der bedeutendsten Väter der lutherischen Kirchenverfassungen" (495) gewürdigt, die gescheiterte Reformation in Rottweil auf ihre Ursachen hin untersucht, der Einfluß der Ulmer Kirchenordnung und der Basler Reformationsordnung auf die Münsteraner Zuchtordnung von 1533 aufgezeigt und schließlich der Reformation und Kirchenordnung in Minden nachgegangen.

Der Bd bietet ein buntes Mosaik von instruktiven Arbeiten zur Geschichte des Reformators Luther selbst und zum Luthertum. Es spiegelt sich darin auch der biographische und geographische Weg des Vf.s wider: Seine Forschungen zu Luther, gipfelnd in der Lebensbeschreibung des Reformators, und seine Verwurzelung im württembergischen Protestantismus einerseits und seine Beschäftigung mit westfälischen Themen, bedingt durch die dortige universitäre Tätigkeit, anderseits. Die Arbeiten B.s zeichnen sich aus, wie bereits erwähnt, durch eine strenge Ausrichtung an den Quellen und durch das Aufspüren auch scheinbar entlegener Stücke. Bei aller Konzentration auf die Verflochtenheit der Ereignisse und Theorien mit der jeweiligen Zeitgeschichte möchte B. immer wieder Bezüge aus der Geschichte zur heutigen Situation von Theologie und Kirche herstellen. Seine Beschäftigung mit der Kirchengeschichte ist eine eminent engagierte. Doch dabei sucht er – was den Unterschied der Konfessionen betrifft – allen Seiten gerecht zu werden. Dies zeigt sich etwa in dem Aufsatz, der Erwin Iserloh gewidmet ist *(„Der Zusammenhang von Luthers reformatorischer Entdeckung und reformatorischem Programm als ökumenisches Problem")*, und in dem Beitrag zur gescheiterten Reformation in Rottweil. Der interessierte Leser des Bdes erhält zahlreiche neue Einblicke in die komplexe Geschichte der Reformation.

Würzburg Klaus Ganzer

Dogmatik / Ökumenische Theologie

Zeit und Schöpfung, hg. v. Konrad Stock. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1997. 170 S. (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 12), kt DM 58,00 ISBN: 3–579–02080–3

Der Bd sammelt die Referate von zwei Tagungen (in Würzburg) der Fachgruppe Systematische Theologie innerhalb der „Wissenschaftl. Gesellschaft e. V." von 1991 und 1992, die beide (aus unterschiedlichen Perspektiven) der Eschatologie gewidmet waren; es sind insgesamt sechs Beiträge dokumentiert.

Den Auftakt bildet die Frage Eberhard Wölfels: *„Endet die Zeit? Bemerkungen zum Zeitproblem im Aspekt naturwissenschaftlicher Erschließung"* (11–40). In einem inhaltsreichen, mit vielen mathematischen und physikalischen Formeln den Leser zum Mitdenken auffordernden Reflexionsgang versucht der Vf., einen ersten Einblick in die philosophischen und theologischen Konsequenzen der gegenwärtigen physikalischen Zeittheorien zu bieten. *„Gott und die Zeit"* ist das ausgedehnte Forschungsfeld von Christian Link, der laut Untertitel *„Theologische Zugänge zum Zeitproblem"* zu zeigen unternommen hat. Unter Rückbezug auf E. Levinas wird Ostern als die endliche und endgültige Durchbrechung der scheinbaren Allmacht der Zeit aufgewiesen (41–66). Der dritte Beitrag ist vom Göttinger Systematiker Eilert Herms verantwortet. *„Meine Zeit in Gottes Händen"* (67–90). Aus der Exegese von Ps 31 erschließt er das Dasein Gottes als notwendige Bedingung von Zeit überhaupt und also auch von je meiner Zeit. *„Die Ordnungen der Schöpfung – zwischen Ideologie und Weisheit"* ist ein lebhaftes Plädoyer für die im reformatorischen Denken lange mißtrauisch beäugte *„Theologie der irdischen Wirklichkeiten"*. Wir verdanken es der Feder von Hartmut Rosenau (91–113). Eine beachtenswerte Auseinandersetzung mit der *Kritischen Evolutionstheorie* führt Ulrich H. J. Körtner (114–142); er beantwortet sie mit dem Hinweis auf die als Handlungstheorie entwickelte klassische Rechtfertigungslehre. Das Werk beschließt der Vortrag von Wolfgang Schoberth *„Zum Sinn der Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi"* (so der sachentsprechende Untertitel, dem vorausgeht der Vers Kol 1,16 als eigentliche Überschrift: *„Es ist alles durch ihn und zu ihm hin geschaffen"*: 143–170). Das Thema ist immer ein wenig im Schatten der Theologie geblieben, obschon es zum klassischen christologischen Denken der Patristik gehört, die an den signifikanten ntl. Stellen zum Nachdenken angeregt worden ist: Wie gut es der gegenwärtigen Gottesgelehrsamkeit täte, auf diesen Spuren zu wandeln, stellt der Vf. ins rechte Licht: „Theologisch ist nur von Christus her das Sprachloswerden der Welt zu überwinden, wie denn die Sinnleere der Welt und ihre Sprachlosigkeit von der Verdrängung der Christologie aus der Schöpfungslehre zumindest mitverschuldet wurde" (166).

In diesen Jahren denken viele Menschen über Zeit und Zeitlichkeit, Geschöpflichkeit und Schöpfung nach – ganz gewiß nicht auf dem hohen Abstraktionsgrad dieses Werkes; es kann aber dem Wege zeigen, der sich der nicht immer geringen Mühe der Lektüre unterzieht.

Regensburg Wolfgang Beinert

Hollenweger, Walter J.: **Charismatisch-pfingstliches Christentum**. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997. 520 S., Ln DM 98,00 ISBN: 3–525–55435–4

Der Vf., selbst der von ihm beschriebenen Bewegung verpflichtet, hat den zweiten Teil seines mehrbändigen Werkes „The Pentecostals" ins Deutsche adaptiert, das im Original den bezeichnenden Titel trägt: „Promise and Problem" (1997). Im deutschsprachigen Raum sind die „Pfingstchristen" in der Form der charismatischen Bewegungen mehr oder weniger eine Randerscheinung, auf Weltebene zählen die pentekostalischen Gemeinschaften mehr Mitglieder als die orthodoxen Kirchen – schon das ist ein Grund, sich mit ihnen zu beschäftigen, nicht zuletzt auch unter ökumenischem Aspekt. Immerhin handelt es sich um die einzige christliche Bewegung (im Sinne einer Nicht-Kirche), mit der der Vatikan offizielle Dialoge geführt hat.

H. legt in seinem umfangreichen, wohldokumentierten Buch (allein 57 Seiten Literaturverzeichnis) die „Wurzeln" dieser christlichen Spielart frei, um so nicht nur das historische, sondern auch das theologische Profil vorzustellen. Der Ursprung liegt im schwarzen Minderheiten-Christentum der USA der zwanziger Jahre, das sich aus der traditionellen Underdog-Situation befreien wollte, dabei aber sehr bald in eine gewisse Affinität zur Black-Power-Bewegung geriet und nicht immer frei von subversiven Elementen blieb. Als zweite macht der Vf. eine „katholische" Wurzel (er meint die Betonung der Willensfreiheit, einen gewissen Institutionalismus) aus, die über den Methodismus Wesleys auch eine römisch-katholische Charismatische Bewegung ermöglicht habe. In diesem Kontext referiert das Buch auch relativ ausführlich über die wenig bekannten ökumenischen Annäherungen der Dialoge mit Rom zwischen 1972 und 1989. Die „evangelikale Wurzel" ist wohl schon mit bloßem Auge erkennbar, die an dritter Stelle besprochen wird. H. kommt in diesem Zusammenhang auch auf die fundamentalistischen Tendenzen zu sprechen, stellt diese aber für das Pfingstchristentum in genere in Abrede – freilich nicht ganz überzeugend. Für den Theologen am interessantesten ist die Analyse der „kritischen" Wurzel, d. h. der doktrinalen Momente der Bewegung. Sie ist naturgemäß nicht eben einfach: Es geht bei und in ihr um die spirituelle Erweckung, die weniger von rationalen Impulsen als vielmehr von Visionen, Träumen, Heilungserlebnissen, Tanz, Geisttaufe, Zungenreden und ähnlichen Elementen gespeist wird, die denkerisch-analytisch kaum zugänglich und darum auch wenig dialoggeeignet sind. Das wird schlagartig deutlich, wenn man mit Erstaunen zur Kenntnis geboten bekommt, daß es nicht einmal eine auch nur ansatzweise ausgebildete Pneumatologie gibt – wohl aber selbstredend eine ausgebreitete Berufung auf den Geist in der Praxis. Der Vf. bespricht die verschiedenen gerade angeführten Elemente mit der deutlichen Tendenz, die Irrationalismen herunterzuspielen. So sei die Glossolalie kein Distinktivum der Charismatiker, sondern eine natürliche, von einem Drittel der Anhänger auch nie ausgeübte Tätigkeit. Auch die Heilungen bleiben für H. ganz im Bereich des Empirischen. Spirituell verfällt er allerdings in einen glatten Fatalismus: Ob der Kranke nun geheilt wird oder nicht durch die charismatischen Bemühungen, immer ist Gott am Werk mit seiner „unberechenbaren Gnade". Damit kann man alles und auch nichts beweisen. Schließlich erfahren Leserin und Leser noch etwas über die „ökumenische Wurzel" der Bewegung. Schlußendlich weicht das Werk der Frage nach dem Stellenwert des Pentekostalismus nicht aus: Klar bekennt es sich auch zu den Opfern. „Die pfingstliche und charismatische Frömmigkeit ist eine ‚Hochspannungs'-Religion, und diese eignet sich nicht für alle" (431). Nötig sei sie gleichwohl für das Christentum.

Die Lektüre des Buches fällt nicht immer leicht: Vieles wird vorausgesetzt, was hierzulande nicht allgemein bekannt ist (offenbar müßte man auch den ersten Bd gelesen haben), manches bedürfte eingehenderer Darstellung. Der Materialreichtum und die kritischen Ansätze machen es zu einer verständnisweckenden Lektüre für alle, die sich mit den Pentecostals auseinandersetzen wollen oder müssen.

Regensburg Wolfgang Beinert

Liturgiewissenschaft

Chalassery, Joseph: **The Holy Spirit and Christian Initiation in the East Syrian Tradition**. – Rom: Mar Thoma Yogam 1995. 250 S.

Die vorliegende Untersuchung wurde als Diss. unter Leitung von P. Yousif und V. Poggi am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom vorgelegt.

Sie gliedert sich in drei größere Abschnitte: *I. die Frühgeschichte*, wie sie in den ältesten Quellen des 3. Jh.s und in der patristischen Literatur des 4. bis 5. Jh.s belegt ist, *II. die liturgischen Quellen* mit der Einführung einer postbaptismalen Salbung und *III. den spirituellen und praktischen Schlußfolgerungen*.

Die Bedeutung der Arbeit ist bereits in der Themenstellung und dem breiteren theologischen wie spirituellen Rahmen der Studie verankert. Unser Wissen um die Rolle des Heiligen Geistes bei den Initiationsriten hat mit dieser Arbeit gewiß eine Bereicherung erfahren. Dies ist besonders hervorzuheben. Und dennoch sind bei der aufmerksamen Lektüre einige gravierende Mängel festzustellen. Diese Untersuchung bietet nicht so sehr neue wissenschaftliche Erkenntnisse als eine Zusammenfassung bisheriger Forschungsergebnisse, die nicht immer präzise wiedergegeben wurden. Weiterhin ist der jetzige Kenntnisstand nicht regelmäßig in die Untersuchung eingeflossen, obwohl die Literatur in der Bibliographie Aufnahme fand.

Außerdem ist z. B. auch keine deutliche Zäsur zwischen den ältesten Quellen bis einschließlich des vierten Jh.s und den Dokumenten danach, wie z. B. Narsai, gemacht worden. Die ältesten Quellen lassen deutlich erkennen, daß fast ausschließlich Joh 3,5 (mit der Betonung auf der lebensspendenden Kraft des Heiligen Geistes) der Entfaltung der Tauftheologie Ostsyriens zugrunde gelegt wurde und die Taufe Jesu den Archetypus bei der Entwicklung der rituellen Handlungen bildet, im Gegensatz zu den späteren Quellen, die die Umdeutung zentraler Bestandteile der Taufriten erkennen lassen, wobei nun auch die paulinische Tauftheologie in Röm 6,3 mit ihrer christozentrischen Todesmystik Eingang fand.

Die reichhaltige Bibliographie mit Angaben in englischer, französischer und italienischer Sprache verdient besonders hervorgehoben zu werden. Leider sind sie dann nicht immer in der eigentlichen Untersuchung zum Tragen gekommen. Ein Sach- und Personenregister fehlt. Trotz dieser Mängel bietet diese Veröffentlichung einen Einblick in die ostsyrischen Initiationsriten, wie auch deutlich wird, daß die Eucharistiefeier den Abschluß der Initiationsriten bildet.

Tübingen Gabriele Winkler

Kirchenrecht

Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Zweiter Bd, hg. v. Joseph Listl / Dietrich Pirson. – Berlin: Duncker & Humblot 1995. Zweite, grundlegend neubearb. Aufl. 1240 S. (Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, 2), Ln DM 79,00 ISBN: 3–428–08032–7

Die Entwicklung in der Bundesrepublik Deutschland hat – mit nicht allzulanger Unterbrechung – eine ausgewogene Beziehung zwischen Kirche und Staat begünstigt, deren Ergebnis uns in der heutigen staatskirchenrechtlichen Situation vorliegt. In anderen Staaten Mitteleuropas, die aus vergleichbaren Rechtstraditionen kommen, ist die Entwicklung zum Teil ähnlich (z. B. in Österreich), zum Teil aber auch deutlich verschieden verlaufen (vgl. das Beispiel Sloweniens an Hand von S. Ojnik, La position juridique de l'Eglise en replublique Slovene, Rome 1967). Im internationalen Vergleich kann die staatskirchenrechtliche Situation in Deutschland als glücklich geregelt bezeichnet werden.

Der erste Bd des Handbuches des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland (HdbStKirchR; vgl. die Rez. von Georg May, in: ThRv 93 [1997], Sp. 317–327) hat in sechs Abschnitten die Themenbereiche: Grundlagen des Verhältnisses von Staat und Kirche, die Rechtsquellen, die Religionsgemeinschaften nach kirchlichem Verfassungsrecht, Verfassungsrechtliche Grundsatzentscheidungen für die Beziehungen zwischen Staat und Kirche, kirchliches Personenrecht in der Staatsorganisation und die finanziellen Angelegenheiten der Kirchen im staatlichen Recht zusammengefaßt. So beginnt der zweite Bd mit Abschnitt VII bzw., da die Abschnitte in Paragraphen untergliedert sind, mit § 38. Während im ersten Bd Fragen allgemeiner Art im Vordergrund stehen, kommen im zweiten Bd in größerem Maße auch konkretere Rechtsbereiche zum Zuge (z. B. die Feiertagsregelungen, der Religionsunterricht, die Kirchen als Schulträger). Doch wird auch dabei immer wieder versucht, den Bezug zu den Grundlinien des Staatskirchenrechtes herzustellen.

Die Auswahl der einzelnen Themen, die im Handbuch bearbeitet wurden, ist den Hg.n gut geglückt. Sie haben die 37 Paragraphen des II. Bdes in sieben Abschnitte gegliedert. Diese gruppieren sich um folgende Themenbereiche: *Kirchengebäude und Friedhöfe, Gewährleistung des öffentlichen Wirkens der Kirchen, kirchliche Mitwirkung im Bildungswesen, Caritas und Diakonie, Kirchliches Dienst- und Arbeitsrecht, Militär-, Polizei- und Anstaltsseelsorge, Die Kirchen im staatlichen Rechtsschutzsystem*. Was diesen letzteren Abschnitt betrifft, so hätte man natürlich – wegen seines die verschiedensten

Rechtsbereiche übergreifenden Charakters erwägen können, ihn in den ersten Bd einzubauen. Doch spricht auch viel dafür, ihn an den Schluß des ganzen Werkes zu stellen, weil er nach Darlegung der rechtlichen Situation der Kirchen in den verschiedenen Bereichen der Rechtsordnung zeigt, wie die Gewährleistung dieses Rechtsstatus erzielt werden kann.

M.E. ist es sehr zu begrüßen, daß im *VII. Abschnitt* nicht nur den großen Themen *Baulast* (Hartmut Böttcher), *Denkmalschutz* (Bernd Matthias Kremer), *Patronat und Friedhofsrecht* (Hanns Engelhardt), sondern auch den *„res sacrae"* und den staatlichen *Simultaneen* eigene Paragraphen gewidmet sind. Im hier zu behandelnden Abschnitt geht es primär um Immobilien, wobei aber – je nach der Sachlage –, so beispielsweise bei den *„res sacrae"*, auch bewegliche Güter in die Besprechung mit einbezogen sein können. Selbstverständlich kommt im Zusammenhang mit dem Friedhofsrecht auch das Bestattungswesen zur Behandlung.

In den modernen staatskirchenrechtlichen Begriff der *„res sacrae"* sind unterschiedliche Rechtsgedanken und Traditionen eingeflossen. Der Vf. des einschlägigen Beitrages (Dieter Schütz) betont, daß es sich beim Rechtsinstitut der *„res sacrae"* nicht nur um die Perpetuierung einer überkommenen Rechtsfigur handelt. Ausgehend vom Grundgedanken, daß das Verfassungsrecht das Kirchengut für alle Kirchen unabhängig von deren Rechtsform schützt, entfaltet er – unter Bezug auf Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 WRV – die Auffassung, die den Status der *„res sacrae"* im staatlichen deutschen Recht gewohnheitsrechtlich begründet. Das *Simultaneum* (Alfred Albrecht) ist ein staatskirchenrechtliches Institut aus einer zurückliegenden Epoche. Es ermöglicht die staatliche hoheitliche Schaffung eines Rechtes mehrerer Konfessionen auf gemeinschaftlichen Gebrauch desselben dem Kult dienenden Gegenstandes. Die Nutzer müssen einer der christlichen Konfessionen angehören. Es ist nicht erforderlich, daß die Sache im Eigentum einer Kirche steht. Simultanverhältnisse kommen hauptsächlich vor an Kirchengebäuden, Kirchhöfen und Glocken.

In den einleitenden Worten zum *Patronatswesen* gebraucht der Bearbeiter dieses Paragraphen (Alfred Albrecht) den Satz: „Es [das Patronat, H. S.] eröffnet in der katholischen und in der evangelischen Kirche die Möglichkeit der kirchlichen Verleihung eines Status in der Kirche außerhalb der Hierarchie bzw. der kirchlichen Ämter im Falle einer Stiftung ... und ... der Dotation eines Benefiziums an den Stifter und zugleich an dessen Rechtsnachfolger" (47). Nach dem dem katholischen Kirchenrecht zugrundeliegenden Konzept wird die Verleihung des betreffenden Kirchenamtes nicht durch den Patronatsinhaber vorgenommen, dieser bezeichnet nur die Person, der dann der hierarchische Amtsträger, der freilich (regelmäßig) an den Vorschlag (Präsentation) des Patronatsherren gebunden ist, das Kirchenamt verleiht. Dies wird ja auch im Zuge der detaillierteren Ausführungen von Albrecht zum Ausdruck gebracht (60). Insofern würde ich die Wortwahl von Paul Hinschius vorziehen, der nicht von der Verleihung eines Status in der Kirche außerhalb der Hierarchie bzw. der kirchlichen Ämter, sondern von Befugnissen, welche einer Person in bezug auf eine Kirche oder ein kirchliches Amt aus einem besonderen, *von ihrer Stellung in der Hierarchie unabhängigen Rechtsgrunde* zustehen, spricht.

Der *VIII. Abschnitt „Gewährleistung des öffentlichen Wirkens der Kirchen"* hätte angesichts zahlreicher die einzelnen Rechtsbereiche überlagernder Grundaussagen und -überlegungen auch im ersten Bd plaziert werden können, doch mußten die Hg. auch darauf achten, daß die beiden Bde des Staatskirchenrechtes umfangmäßig ungefähr gleich gestaltet sind, wodurch sich die getroffene Lösung nahelegte.

Klaus Schlaich schneidet in seinem Beitrag *„Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen"* u. a. auch das heute so aktuelle Thema „Distanz und Anpassung" an. Die Kirchen können Mitarbeiter und Mitträger beim Ausbau und bei der Reform der öffentlichen Ordnung sein: „... sie tun es kritisch, aber in Solidarität. Sie sind auch dankbar dafür, daß ihrem Wirken alle Chancen öffentlicher Wirksamkeit eingeräumt werden. Aber die Öffentlichkeit des Evangeliums, die dem Menschen die Versöhnung Gottes mit der Welt zuruft und die Gewissen mit dem Bußruf Christi konfrontiert, ist eine toto coelo andere als die Öffentlichkeit des politischen Gemeinwesens" (180). Angemerkt sei, daß er am Rande auch die Frage anklingen läßt, ob die Kirchen in der ehemaligen DDR nicht in irgendeiner Form auch Ort der Gegenöffentlichkeit (gegenüber der vom Staat geprägten) gewesen sind. Selbstverständlich enthält der VIII. Abschnitt auch Beiträge über die *Verbindungsstellen zwischen Staat und Kirchen im Bereich der evangelischen* (Hermann E. J. Kalinna) *und der katholischen* (L. Turowski) *Kirche*, über *die internationalen Beziehungen der Kirchen und das Recht auf freien Verkehr* (Otto Kimminich), über den *Anspruch der Kirchen auf Präsenz in den Massenmedien und über ihre Mitwirkung in den Einrichtungen des Rundfunks und Fernsehens* (Christoph Link), über *das kirchliche Sammlungswesen* (Otto Luchterhand) und die *Sonn- und Feiertage* (Karl-Hermann Kästner).

Im *IX. Abschnitt „Gewährleistung kirchlicher Mitwirkung im Bildungswesen"* wird dankenswerterweise nicht nur der weite, auch den *Religionsunterricht* (Christoph Link) und das *kirchliche Schulwesen* (Wolfgang Loschelder) übergreifende Bereich *„Kirchen und staatliches Schulsystem"* (Helmut Lecheler) ausführlich behandelt, es wird auch dem *elterlichen Erziehungsrecht im Hinblick auf die Religion* (Matthias Jestaedt) ein eigener Paragraph gewidmet. Der *Rechtsstatus der Theologischen Fakultäten und Pädagogischen Hochschulen* wird von Alexander Hollerbach, der der *kirchlichen Hochschulen* von Manfred Baldus vorgestellt. Das immer mehr an Bedeutung gewinnende Kap. *„Erwachsenenbildung und Akademien"* hat Bernhard Losch bearbeitet.

Selbstverständlich darf in einem Werk wie in dem vorliegenden ein Abschnitt über die kirchliche Betätigung in Karitas und Diakonie nicht fehlen. Caritas ist wesentliche Aufgabe der Kirche. Zu ihrem Heilsauftrag in der Welt gehört die tätige Liebe zum Nächsten (vgl. Josef Isensee, *Kirchliche Betätigung in Karitas und Diakonie*, 665). Naturgemäß werden in diesem Abschnitt auch die *karitativen Werke und Einrichtungen im Bereich der katholischen* (Joseph Schmitz-Elsen) *und der evangelischen* (Peter von Tiling) *Kirche* vorgestellt. Was die *Finanzierung und Organisation kirchlicher Krankenhäuser* (Otto Depenheuer) betrifft, so zeigt sich, daß das Recht des kirchlichen Krankenhauses keine Marginalie des geltenden Staatskirchenrechtes bildet (757). Es stand einmal im Mittelpunkt der staatskirchenrechtlichen Diskussion. Nachdem die brisantesten Kontroversen zwischenzeitlich ausgetragen sind, spiegelt sich im Krankenhauswesen exemplarisch der aktuelle Stand des Verhältnisses von Staat und Kirche in Deutschland. Der Abschnitt enthält auch einen eigenen Paragraphen über *Kindergärten in kirchlicher Trägerschaft* (Burkhard Kämper).

Unverzichtbar in einer Darstellung des Staatskirchenrechtes ist naturgemäß eine ausführliche Behandlung des kirchlichen Dienst- und Arbeitsrechtes. Der diesem großen Thema gewidmete Abschnitt umfaßt das *kircheneigene Dienstrecht der Geistlichen und Kirchenbeamten* (Dietrich Pirson), das kirchlich rezipierte und adoptierte *Dienst- und Arbeitsrecht der übrigen kirchlichen Bediensteten* (Wolfgang Rüfner), die *individualrechtlichen Aspekte des kirchlichen Dienst- und Arbeitsrechtes* (Wolfgang Rüfner) und das *kollektive kirchliche Dienst- und Arbeitsrecht* (Reinhard Richardi).

Der *XII. Abschnitt* umgreift die *Militär-* (Rudolf Seiler), die *Polizei-* (Markus Heintzen) und die *Anstaltsseelsorge* (Susanne Eick-Wildgans). Wenngleich die Polizeiseelsorge nicht so wie die Militär- und die Anstaltsseelsorge zu den gängigen Themen konkordatarischer Regelungen zählt, so gehört sie doch in Deutschland zu den wichtigen staatskirchenrechtlichen Institutionen, deren Grundlagen sich im GG und in der WRV und in einer Reihe von Landesverfassungen finden. Auch, wenn in den meisten dieser Texte die Polizei bzw. die Polizeiseelsorge nicht eigens genannt ist, so erscheint sie doch mittels einer Analogie zum „Heer" und durch Klauseln, die die Seelsorge in sonstigen (ähnlichen) Anstalten oder Einrichtungen gewährleisten, erfaßt ...

Im *XIII. Abschnitt „Die Kirchen im staatlichen Rechtsschutzsystem"* spielt natürlich der Schutz von *Religion und Kirchen im Strafrecht und im Verfahrensrecht* (Albin Eser), der *Rechtsschutz der Kirchen durch staatliche Gerichte* (Hermann Weber), die *Zuständigkeit staatlicher Gerichte in kirchlichen Angelegenheiten* (Wolfgang Rüfner) und die *Rechts- und Amtshilfe* (Dirk Ehlers) eine wichtige Rolle.

In seinem Beitrag über die Zuständigkeit der staatlichen Gerichte legt Wolfgang Rüfner dar, daß alle vermögensrechtlichen Streitigkeiten zwischen den Kirchen und ihren Angehörigen oder Außenstehenden der staatlichen Gerichtsbarkeit unterworfen sind. Wer mit der Kirche kontrahiert, unterwirft sich gegebenenfalls deren Vertragsbedingungen und unter Umständen auch deren autonom gesetztem Recht, aber er begibt sich nicht des staatlichen Rechtsschutzes. Besonderes Gewicht kommt in diesem Zusammenhang vermögensrechtlichen Streitigkeiten zu. Doch sind auch nichtvermögensrechtliche Angelegenheiten denkbar, die zwischen Kirche und Bürger streitig werden können und die von staatlichen Gerichten entschieden werden. Als Beispiel nennt Rüfner die Verletzung des Persönlichkeitsrechts oder der Ehre eines Menschen durch eine kirchliche Behörde. Vorausgesetzt ist natürlich, daß es nicht um die Beurteilung theologischer Lehrmeinungen geht. Der recursus ab abusu freilich gehört endgültig der Vergangenheit an. Dankenswerterweise hat Rüfner auch klargelegt, inwieweit kirchliche Vorfragen für staatliche Gerichte bindend sind.

Das Werk ist mit einem Abkürzungsverzeichnis, einem ausführlichen Sach- und einem Personenregister ausgestattet, was natürlich die Benützung wesentlich erleichtert. Zusammenfassend kann gesagt werden, daß den Hg.n mit diesem Buch ein sehr guter Zug gelungen ist.

Graz Hugo Schwendenwein

Aymans, Winfried: **Kirchenrechtliche Beiträge zur Ekklesiologie.** – Berlin: Duncker & Humblot 1995. VIII, 383 S. (Kanonistische Studien und Texte, 42), kt DM 148,00 ISBN: 3–428–08252–4

Mit dieser Aufsatzsammlung des Münchener Kanonisten Winfried Aymans, die als 42. Bd der von Georg May und Anna Egler herausgegebenen und seit 1993 vom Berliner Verlagshaus Duncker & Humblot betreuten Reihe „Kanonistische Studien und Texte" vorliegt, erhält der Aufsatzband „Beiträge zum Verfassungsrecht der Kirche" (Bd 39 der Reihe) des Vf.s von 1991 seine angekündigte Fortsetzung. Enthielt der zuletzt genannte erste Sbd – von einer Ausnahme abgesehen – Studien aus der Zeit vor der Promulgation des CIC von 1983, so überwiegen in den 15 Aufsätzen des zweiten Bdes Arbeiten neueren Datums, die, wie der Vf. selbst im Vorwort hervorhebt, „öfters auf ältere Studien zurückgehen, später weiterentwickelt und in den Kontext des CIC gestellt worden sind" (V).

Die in diesem Bd aufgenommenen Aufsatzveröffentlichungen, die im einzelnen zu würdigen hier nicht unternommen werden kann, erfassen alle grundlegenden Bereiche des kirchlichen Verfassungsrechts, am Schluß ergänzt um eine Abhandlung des Vf.s über die wissenschaftliche Methode der Kanonistik aus dem Jahre 1991 (Nr. 15), was schon deswegen sehr zu begrüßen ist, da gerade dieses Thema in den letzten Jahren an Aktualität gewonnen und heftige Diskussionen ausgelöst hat. Dem wesentlichen konziliaren Leitbegriff von der

Kirche geht der thematisch zu Recht an den Anfang der Sammlung gestellte Aufsatz über *„‚Volk Gottes' und ‚Leib Christi' in der Communio-Struktur der Kirche"* (Nr. 1) nach. Die damit in Zusammenhang stehende grundsätzliche Frage, inwieweit der Codex dem konziliaren Leitbild der Kirche entspricht, war Gegenstand einer Untersuchung des Vf.s in der FS „Veritati Catholicae" für Leo Scheffczyk von 1985 und hat ebenfalls dankenswerterweise Eingang in diesen Bd gefunden (Nr. 3). Erhebliche und bleibende Bedeutung für die kanonistische Neubesinnung auf der Grundlage des ekklesiologischen Ansatzes des II. Vatikanums kommt den Aufsätzen über die *„Communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche"* (Nr. 2) und dem Beitrag über die *„kanonistische Lehre von der Kirchengliedschaft im Lichte des II. Vatikanischen Konzils"* (Nr. 4) zu. Der zuerst genannte Beitrag stellt die erste und bis heute wohl richtungweisende Auswertung der ekklesiologischen Formel von der Kirche „in und aus den Teilkirchen" (LG 23, 1) dar. Der Aufsatz über die Kirchengliedschaft steht im engen Zusammenhang mit dem ebenfalls aufgenommen Beitrag A.s über die sakramentale Ehe aus dem Jahre 1990 (Nr. 12), in dem der Vf. für ein grundsätzliches Umdenken im kirchlichen Eheverständnis plädiert und auf dem Hintergrund der neuen Lehre über die Kirchengliedschaft für eine ekklesiologisch bestimmte Interpretation wirbt. Von großem Interesse für die gesamte Kanonistik sind auch die Abhandlung des Vf.s über das *„Projekt einer Lex Ecclesiae Fundamentalis"* (Nr. 13), das ja bekanntermaßen in letzter Minute in die Schubladen zurückverwiesen wurde, und seine 1979 erschienenen Anregungen zur Neugestaltung der Systematik des künftigen Codex Iuris Canonici und v. a. des zweiten Buches im Hinblick auf den strukturellen Aufbau des Gottesvolkes (Nr. 14). Hier kann man sich selbst einen Eindruck davon verschaffen, inwieweit die systematischen Anstöße des Münchener Kanonisten im lateinischen Codex ihren Niederschlag gefunden haben. Zwei wichtige Forschungsgebiete des Vf.s im Bereich des kirchlichen Verfassungsrechts betreffen die Lehre von der *„sacra potestas"* und Fragen der Synodalität. In drei wichtigen Abhandlungen geht es um die *„Apostolische Autorität im Volke Gottes"* (Nr. 5), den *„Leitungsdienst des Bischofs im Hinblick auf die Teilkirche"* (Nr. 6), eine Befassung mit der bischöflichen Gewalt und ihrer Ausübung nach dem Codex von 1983, und um die *„Oberhirtliche Gewalt"* (Nr. 7). Es entspricht einem Anliegen des Vf.s, daß die *„sacra potestas"*, die als solche aufgrund der ekklesiologischen Vorgaben nicht zur Disposition steht, doch keinen Freibrief für Willkürherrschaft bedeutet. Was das andere, das ganze wissenschaftliche Arbeiten des Vf.s durchziehende Arbeitsfeld der Synodalität betrifft, so sieht der Vf. ihre bedeutsame Rolle als Gestaltform der Kirche in ihrer besonderen theologischen Ortung in der *„communio Ecclesiae et Ecclesiarum"*. Hierzu enthält der vorliegende Bd zum einen das Eröffnungsreferat des Vf.s auf dem VII. Internationalen Kongreß für Kanonisches Recht aus dem Jahre 1990 in Paris: *„Synodalität – ordentliche oder außerordentliche Leitungsform in der Kirche?"* (Nr. 8) sowie eine kritisch-vergleichende Untersuchung der synodalen Strukturen im neuen Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen (Nr. 9). Die ebenfalls aufgenommenen Beiträge über *„Strukturen der Mitverantwortung der Laien"* (Nr. 10) und das *„Konsoziative Element in der Kirche"* (Nr. 11) behandeln weitere wichtige Aspekte des Verfassungsrechts, in denen der Vf. weitere Folgerungen aus der Communio-Struktur der Kirche zieht und aufzeigt, daß Laienkirche und Amtskirche nicht auseinandergedacht werden können bzw. welche hohe Bedeutung den vielgestaltigen Formen des kirchlichen Vereinigungswesens zukommt.

Mit dieser zweiten Aufsatzsammlung liegen nunmehr weitere 15 der zahlreichen und bedeutsamen Beiträge des Vorstandes des Münchener Kanonistischen Instituts in leicht zugänglicher Form in einem handlichen Sbd vor; ergänzt durch ein abschließendes Quellenregister sowie ein ausführliches Fundstellen- und Nachweisverzeichnis mit Hinweisen auf Übersetzungen und weitere Veröffentlichungen des Vf.s im Kontext des jeweiligen Aufsatzes steht der Kanonistik damit ein unentbehrliches und auch in seiner äußeren Form ansprechendes Hilfsmittel zur Verfügung, um sich mit Denken und Arbeiten eines der wichtigen und namhaften gegenwärtigen Kirchenrechtler vertraut zu machen.

Paderborn Libero Gerosa

Moraltheologie / Christliche Sozialwissenschaften

Akzente christlicher Sozialethik. Schwerpunkte und Wandel in 100 Jahren „Christlicher Sozialwissenschaften" an der Universität Münster, hg. v. Franz Furger. – Münster: Lit-Verlag 1995. IV, 127 S. (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften, 30), brosch. DM 38,80 ISBN: 3–8258–2201–X

Das Buch ist eine der letzten Publikationen des so unerwartet früh verstorbenen Lehrstuhlinhabers, Direktor des Instituts und Hg.s. Darin ist das über ein Jh. sich erstreckende, theologische Bemühen um die sozialethische Klärung gesellschaftspolitischer Ordnungsprobleme in Münster dokumentiert. Es ist aufschlußreich, die Geschichte des ersten Lehrstuhls zur „Soziallehre der Kirche" auf sich wirken zu lassen (1–15). In kurzen markanten Linien zeichnet F. die politisch-kirchliche Konstellation, die zur Errichtung der Professur 1893 an der Univ. Münster führte. Die Herausforderung der Sozialen Frage ließ es nicht mehr zu, die Fragen des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens nur im Beiprogramm der Moraltheologie mitzubedenken. Glücklicherweise stand mit Franz Hitze ein Fachmann zur Verfügung, der als sozialpolitischer Sprecher der Zentrumsfraktion im Deutschen Reichstag bereits Maßstäbe gesetzt hatte. Zugleich verlieh er mit der Führung des „Volksvereins für das katholische Deutschland" in Mönchengladbach der christlich-sozialen Bewegung in Deutschland Richtung und Kraft. Er war, wie F. vermerkt, Arbeiteranwalt, Politiker und Wissenschaftler in einem. Ihm verdankt der soziale Katholizismus einen erfolgreichen Realismus inmitten der großen sozialen Ideologien der Zeit, auch inmitten mancher einseitiger Doktrinen ständischen Zuschnitts auf katholischer Seite. Als 1902 die Rechts- und Staatswissenschaftliche Fak. in Münster errichtet wurde, wurde erwogen, Hitze auf ein nationalökonomisches Ordinariat umzusetzen. Es war seine enorme Sachkenntnis und sein sozialpolitisches Engagement, die den Beginn einer engen Zusammenarbeit zwischen der theologischen und der wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Fak. ermöglichte.

Der Nachfolger Hitzes war Heinrich Weber, der 1922 zum Ordinarius für soziales Fürsorgewesen und Gesellschaftslehre an der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fak. ernannt wurde mit der Verpflichtung, jedes Semester auch Vorlesungen und Übungen für die Theologiestudenten anzubieten. Die Nationalsozialisten spielten ihm in den folgenden Jahren übel mit, so daß er erst nach dem Zweiten Weltkrieg nach Münster zurückkehren konnte.

Nach seinem Tode wurde 1947 die Vereinbarung zwischen der Kath.-Theol. Fak. und der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fak. über die Wiederbesetzung des Lehrstuhls, der nun in der Theol. Fak. verankert sein sollte, erneuert. Die Bemühungen, den Lehrstuhl mit Joseph Höffner zu besetzen, waren 1951 mit Erfolg gekrönt. Neben seiner theologischen Diss. und Habil. hatte er auch bei dem großen Nationalökonomen Walter Euken in Freiburg i. Br. promoviert. In den 11 Jahren bis zu seiner Ernennung zum Bischof von Münster im Jahr 1962 hat er dem Lehrstuhl und dem von ihm gegründeten Forschungsinstitut eine unverwechselbare Gestalt gegeben und großes Ansehen erworben. Zugleich wirkte er auf die sozialpolitische Entwicklung in der Wiederaufbauphase der Bundesrepublik Deutschland ein.

Wilhelm Weber, der nach seiner Habil. 1964 den Lehrstuhl und die Leitung des Instituts in Münster übernahm, hat durch seine Veröffentlichungen auf die Entwicklung des christlich-sozialen Denkens in Deutschland eingewirkt. Dabei war es ihm ein Anliegen, die großen Linien von Franz Hitze bis Joseph Höffner fortzuführen. Dies galt besonders für die wirtschaftsethischen Ansätze und Perspektiven, die ihn zu einem gesuchten Gesprächspartner werden ließen. In den Jahren nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil war es nicht leicht, Kurs zu halten und dafür zu sorgen, daß die katholische Soziallehre nicht durch ideologische Interpretationen nach links verbogen oder ihre christliche Substanz überfremdet würde.

In der langen Vakanz, die nach dem frühen Tod Webers eintrat, kam es, wie F. es ausdrückt, zu „einem gewissen Bruch zur bisherigen Tradition", weil die Fak. einen „eher auf die ethischen Grundlagenfragen als auf deren soziale Konkretionen spezialisierten Fachmann berufen wollte". Man wird sehen, ob die neue Linie künftig eine ebenso große theoretische wie praktische Geltung beanspruchen kann, wie dies die bisherige Tradition des Münsteraner Lehrstuhls auszeichnete.

An die Geschichte des Lehrstuhls schließen sich „Texte zur Christlichen Sozialethik" an (16ff), wobei aus der Fülle der Publikationen der jeweiligen Lehrstuhlinhaber wichtige Beiträge ausgewählt wurden, die sowohl für die drängenden Zeitfragen als auch für die Vertreter des Faches Christliche Gesellschaftslehre charakteristisch sind. Der rote Faden, der sie durchzieht, ist der enge Bezug, den die katholische Soziallehre zur Wirtschafts- und Sozialordnung hat und der ihre Bedeutung begründete. Bei Franz Hitze sind es zwei Beiträge aus seiner Frühzeit, in denen er sich mit der sozialen Frage und mit dem Recht auf Arbeit beschäftigte. Die Rede Heinrich Webers auf dem Katholikentag 1926 über *„Die Herrschaft christlicher Grundsätze im Wirtschaftsleben"* läßt die damalige Problemsituation wieder lebendig werden. Joseph Höffner ist vertreten mit zwei Aufsätzen *„Sozialethik und Wirtschaftsethik"* und *„Kolonialismus und christliche Ethik"* aus einem 1966 erschienenen Sbd. Von Wilhelm Weber sind die Artikel *„Selbstverständnis der katholischen Soziallehre"* und *„Kirche und Industriegesellschaft"* ebenfalls aus einem Sbd 1978 aus-

gewählt. Der Hg. ist mit drei Artikeln *„Subsidiarität"*, *„Konzept und Voraussetzungen Christlicher Sozialethik"* und *„Weltwirtschaft – ökonomisch effizient und ethisch begründet"* vertreten. Ein Quellenverzeichnis rundet die gelungene Schrift ab.

Augsburg Anton Rauscher

Fonk, Peter: **Glauben, handeln und begründen.** Theologische und anthropologische Bedingungen ethischer Argumentation. – Freiburg: Herder 1995. 244 S. (Studien zur Theologischen Ethik, 65), kt DM 48,00 ISBN: 3–451–23880–2

Die Moraltheologie oder theologische Ethik katholischer Provenienz ist bis heute geprägt durch die seit fast dreißig Jahren währende Auseinandersetzung um die Autonomie und ihr Heimatrecht innnerhalb einer katholischen Moraltheologie. Hatte der Disput zwischen Glaubensethik einerseits und autonomer Moral im christlichen Kontext andererseits zeitweise ungeahnte polemische Gipfelpunkte erreicht, so scheint sich aktuell der Pulverdampf etwas verzogen zu haben, ohne daß damit die Auseinandersetzung auf sachlicher Ebene weniger wichtig würde. Schließlich wird unter dem Stichwort „Autonomie" recht besehen nur in ethischer Perspektive das seit dem Gnadenstreit dogmatisch unerledigte Thema der Beziehung von Natur und Gnade im handelnden Subjekt verhandelt. Vorliegendes Buch siedelt sich in diesem Beziehungsfeld explizit an, und dies unter einem neuen, bisher ungewohnten und daher durchaus erfolgversprechendem Blickwinkel. Gleich zu Beginn stellt Vf. klar, mit dem Titel sei weder Klimax noch Antiklimax gemeint, auch „kein wie auch immer geartetes Subordinationsverhältnis", vielmehr benenne der Titel „die drei konstituierenden Vollzugselemente" als „Bedingungen für die Selbstbestimmung des Menschen in seinem Menschsein" (10). Sollte der Begriff „Selbstbestimmung" hier die deutsche Übersetzung des Fremdwortes „Autonomie" sein, so wäre der Anspruch in der Tat hoch: ein vom Glauben begründbares oder zu gründendes Handeln böte den unhintergehbaren Ausgangspunkt menschlicher Selbstbestimmung. Und tatsächlich wird dies zum Ziel der Untersuchung gemacht: „Was der Mensch ist, oder *wer* der Mensch ist, das bestimmt nicht nur sein Handeln, nicht nur sein Denken, sondern im tiefsten sein Glaube (...)" (10). Es wird sich erweisen, daß dieser gelungene Versuch sich im klassischen moraltheologischen Spannungsfeld von Genese und Geltung ansiedelt.

Das Anliegen entfaltet sich in zwei großen Teilen.

Im *ersten Teil* (15–116) wird die Begründbarkeit des sittlichen Anspruchs in drei Kap.n thematisiert. Während das *erste Kap.* (15–30) in systematischer Perspektive Begründungsformen in der Ethik zusammenstellt, und hier insbesondere die wichtige Unterscheidung von Gründen (rationaler Art) und Motivationen, sowie von normativer Ethik und Metaethik in Erinnerung ruft, sodann in gelungener Form das Anliegen der autonomen Moral, nämlich die Wiederaufnahme der klassischen Naturrechtstradition im Zeichen neuzeitlicher Rationalität, nachzeichnet, wird im *zweiten Kap.* (31–65) diese ethische Rationalität der Neuzeit in ihrer Bedeutung für die moraltheologische Reflexion erhoben. Von entscheidender Bedeutung erscheint hier zunächst die durchaus vornehm umschriebene „Ungleichzeitigkeit von theologischer und philosophischer Ethik" (31), die sich postmodern durchaus bis zur scheinbaren Unverträglichkeit steigern kann. Mit Recht sieht Vf. den entscheidenden Paradigmenwechsel im Bruch von der scholastischen Ontotheologie hin zur nominalistischen ontischen Ungeschuldetheit der Gnade. Wenn in der Folge Luther die „Vereinbarkeit von fides und ratio" (35) nachdrücklich bestreitet, und Descartes an die Stelle einer metaphysisch gegründeten Moral eine Ethik „more geometrico" setzt, so sind diese Protagonisten neuzeitlichen Denkens nicht ohne die im Nominalismus geborene spezifisch neuzeitliche Rationalität zu verstehen. Die Folgen für die Moraltheologie sind weitreichend: more geometrico bleibt nur eine „morale provisoire", demnach für theologische Ethik die fruchtlose Alternative eines rationalen Formalismus oder eines anthropologisch-naturrechtlichen Essentialismus: „die Rationalitätsforderung auf dem Gebiet des Ethischen scheiterte"(40). Für eine Ethik nach Descartes bleibt die Notwendigkeit der doppelten Begründung: aus Freiheit und absoluter Verbindlichkeit. Moralische Verbindlichkeit, nicht mehr moralische Richtigkeit, ist das Grundkriterium neuzeitlicher Ethik. Vf. stellt ausführlich Kants kategorischen Imperativ als neuzeitlich überzeugendsten Versuch des „freien Selbstzwanges" als „Freiheit aus der Vernunft" (42) heraus. An die Stelle der Kontingenz des Faktischen im Nominalismus und Descartes' Kontingenz des Moralischen tritt nun die Notwendigkeit des Imperativs, um „den archimedischen Punkt des Ethischen ans Licht zu heben" (47). Die Grenze dieser Ethik liegt dem Vf. zufolge darin, daß „Kant zum einen die Ethik dem Methodenideal der theoretischen Wissenschaft unterstellt, zum anderen die Entscheidungsinstanz ausschließlich in die Subjektivität, genauer, in den vernünftigen Willen des einzelnen Subjekts moralischen Handelns und Entscheidens verlegt" (50). Zu Recht wird die Inanspruchnahme Kants für das Projekt einer gottlosen Moral abgewiesen, lediglich erfolgt die moralische Genese seit Kant im Vorraum jedweder Religion: Nicht die Religion führt zur Moral, sondern „die Moral stellt die unverzichtbare Vorbedingung für den Weg des Menschen zum Glauben dar" (52). Es bleibt freilich die Frage nach Genese und Geltung des Willens und des Wollenkönnens: „Es ist Kant nicht gelungen, überzeugend darzulegen, auf welche Weise die objektive Geltung ethischer Sollensansprüche ihre subjektive Handlungsrelevanz gewinnt" (55). Zwischen Kenntnis und Anerkenntnis verbleibt der nominalistische Bruch, den in der Folge Schopenhauer versucht zu überwinden mit Hilfe des Mitleidbegriffes, ohne daß es doch zur echten Vermittlung von Eigeninteresse und Nächstenliebe käme. Das *dritte Kap.* (66–113) zeichnet die Aufnahme des kategorischen Imperativs im Erbe der Aufklärung konzis nach: Zeigt sich die Normtheorie nunmehr kategorisch begründet, so fehlt eine solche Begründung für die Handlungstheorie. Versucht der systemische „Schleier des Nichtwissens" bei John Rawls die formale Universalisierung der Gerechtigkeit als „Motivationsvoraussetzung des gegenseitigen Desinteresses" (67) zu begründen, so verweist die Transzendentalpragmatik auf das unhintergehbare Apriori der Sprache und der Kommunikationsgemeinschaft. Der lange Schatten Kants wirkt auch auf die katholische Moraltheologie, deren Konzepte einer Autonomie im christlichen Kontext Vf. bei A. Auer, B. Schüller und K. Demmer vorstellt. Dennoch wurde weniger das „genuin Kantische Autonomieverständnis" rezipiert, als vielmehr „der geistige Kern neuzeitlicher Freiheitsgeschichte" (75). Im Grunde wurde an die Erkenntnis des Thomas von Aquin angeknüpft mit der doppelten Markierung, das Gute sei in der Vernunftfreiheit des Menschen begründet und dürfe „weder eudämonistisch noch nominalistisch verfremdet werden" (77). Sehr ausführlich – vielleicht zu breit – stellt Vf. die Ausfaltung solcher autonomen Moral in ethischer, theologischer und lehramtlicher These dar. Demgegenüber verläßt B. Schüller deutlicher den Boden klassischen Naturrechtes und wendet sich unter methodischer Ausklammerung der Gottesfrage der Metaethik zu, um eine „Möglichkeit der Letztbegründung moralischen Sollens" (93) insbesondere gegenüber dem Dezisionismus zu erweisen. K. Demmer schließlich, nicht „affirmativer Epigone, sondern als kritischer Rezipient" (97), verweist auf immanentistische Verkürzungen des Naturrechtes der Aufklärung und betont die (autonome) Eigenart der Moraltheologie als Wissenschaft, deren zentrale Sinnwahrheit auf die „Zielvorstellungen umfassend gelungenen Lebens" (104) verweist.

Im *zweiten Teil* der Untersuchung (117–227) werden die gewonnenen Einsichten nun schärfer in die genuine Aufgabe theologischer Ethik mit einem bestimmten Menschenbild eingebracht. Das *vierte Kap.* (117–150) widmet sich der seit B. Schüller geläufigen Unterscheidung von Genese und Geltung: allein die Geltung kann dem Kantschen Anspruch auf Universalisierbarkeit genügen. Dementsprechend muß methodisch die „Verbindlichkeit moralischer Forderungen unabhängig vom Glauben an Gott bzw. von der philosophischen Gotteserkenntnis erkannt werden können" (121). Es gehört zum Wesen christlicher Ethik, daß die universale Menschenwürde näherhin gefaßt wird als „qualitas in anima", die als Rechtfertigungsgnade eine „Realität in der Seele des Menschen" (126) ist, und diese Wirklichkeit unabhängig von subjektiver Gotteserkenntnis besteht. Kann aber wirklich so sauber zwischen Genese und Geltung getrennt werden? Wenn, so K. Demmer, moralische Wahrheit nicht einfach eine objektive Geltung unabhängig von subjektiver Einsichtsgeschichte beansprucht, so lebt jedes Ethos von „grundlegenden Vorentscheidungen" (139), die konstitutiv normative Ethik beeinflussen. Sittliche Einsicht stellt dann eine „Mischform von Entdecken und Setzen dar, indem Genese als qualifiziertes Geschehen Geltung aus sich heraus entläßt" (147). Das *fünfte Kap.* (151–181) thematisiert näher diese spezifische Genese moralischer Einsicht im Hinblick auf die Goldene Regel als universalisierbares, notwendiges, nicht hinreichendes „kriteriologisches Prinzip zur Überprüfung von Handlungsmaximen" (160). Ein bloßes Ethos der Gegenseitigkeit wird auf Unparteilichkeit, auf Balance zwischen Selbstliebe und Nächstenliebe, hin überstiegen, wie insbesondere B. Schüller hervorhob. Moderne Forschungen der analytischen Ich-Psychologie und der kognitivistischen Entwicklungspsychologie zur Rollenübernahme und zum Ursprung moralischen Handelns bestätigen die Dialektik von Genese und Geltung: „Die Unterscheidung zwischen Geltung und Genese ist aus logischer Perspektive sinnvoll. Anthropologisch, d.h. sowohl individualgeschichtlich als auch kulturgeschichtlich betrachtet, läßt eine solche Unterscheidung sich nur bedingt aufrechterhalten" (169). Denn: „Die Genese stellt entscheidende Bedingungen dafür bereit, daß die verpflichtende Geltung normativer Sollensansprüche vom Subjekt der Moral, dem wirklichen Menschen, nicht nur erkannt, sondern in Freiheit anerkannt und in Formen des moralischen Urteilens und Handelns übersetzt werden kann" (170). Das *sechste Kap.* zieht das Fazit: Die Annahme einer reinen vorfindlichen Vernunft oder reiner Autonomie erweist sich als Fiktion, so daß „auch die hochrangigste normtheoretische Diskussion an die Grenze der Ichgegebenheit stößt" (193). Objektive Geltungsansprüche verweisen immer auf kognitive und affektive Nachvollziehbarkeit, und dies zumal im Signum theologischer Ethik, die immer bedachte Biographie, Existenzdenken ist. Dies genau ist das genuine Thema, das Proprium katholischer Moraltheologie, die nur zum Teil Normtheorie ist: die Möglichkeit gelungenen Lebens wird bedacht unter der Gottesfrage, in der Deutung des Lebens auf Tod und Auferstehung hin, letztlich „sub specie aeternitatis". „Moraltheologische Reflexion, die sich im Spannungsfeld von Einsicht und Handeln entfaltet, vollzieht sich immer schon als Tätigkeit der vom Glauben erleuchteten Vernunft" (226).

Vf. kennzeichnet zum Ende seiner Untersuchung den verborgenen roten Faden seiner Überlegungen, den transzendentalhermeneutischen Denkansatz K. Demmers, als einen „anspruchsvollen Denkweg" zwischen der „Begründungsforderung neuzeitlicher Rationalität" und der „Legitimität theologischer Begründung, die erst eigent-

lich das Prädikat der Letztbegründung verdient" (226). Ungewollt ist damit auch der vorliegende Denkweg gelungen zusammengefaßt, der als Proprium theologischer Ethik genau das gottbezogene Selbstverständnis sittlichen Erkennens und Handelns markiert, und dies in einer erfrischenden und gelungenen Mischung aus historischen Stationen und aktuellen Diskursen. Am Ende der Untersuchung ist ein weiter, manchmal vielleicht allzu verschlungener Weg beschritten, der die Andeutung des Titels in satzhafte Form bringt: Nicht jeder, der begründet handelt, glaubt – das legitimiert die Unterscheidung von Genese und Geltung und den Versuch der autonomen Moral. Aber jeder, der glaubt, der eine biographische Genese der Erkenntnis Gottes durchläuft, handelt begründet!

Dortmund Peter Schallenberg

Furger, Franz: **Einführung in die Moraltheologie.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft ^{2}1997. XI, 238 S. (Die Theologie), kt DM 49,80 ISBN: 3–534–13720–5

Das *Nachwort* zu dieser Zweitauflage hat Franz Furger wenige Monate vor seinem plötzlichen Tod abgeschlossen. Ihm kommt somit ungewollt der Charakter einer abschließenden Stellungnahme zu, in der die Grundanliegen der wissenschaftlichen Arbeit des Münsteraner Sozialethikers noch einmal deutlich werden. Sein Lebenswerk entstand in einer Phase kirchlicher Entwicklung, die von den Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils geprägt war (vgl. 12–14). Diese waren durch eine Doppelbewegung gekennzeichnet: Zu ihrem Programm gehörte die Neuerschließung der Quellen in Schrift und Tradition ebenso wie das von Johannes XXIII. angesagte „Aggiornamento", was in der Moraltheologie den Ausgriff auf die Humanwissenschaften implizierte, in denen die Zeichen der Zeit gesehen werden konnten, die im Licht des Evangeliums zu deuten waren.

Der Rückgriff auf die Quellen bedeutete einmal den neuen Zugriff auf die ethischen Weisungen der Bibel; zum anderen aber blieb für die Ethik die Auseinandersetzung mit der rational argumentierenden Scholastik unverzichtbar, war doch der Inhalt biblischer Weisung für die Beantwortung heutiger ethischer Fragen nicht ausreichend. Das adaptierte Programm wird auch von F. in der Forderung nach „theonomer Autonomie" (221; vgl. 16f) gesehen, die in der neueren Entwicklung von vielen Moraltheologen übernommen wurde.

F. sieht die Erneuerung der Moraltheologie und Sozialethik mehr als andere in einer inneren Verbindung mit den Entwicklungen im französischen Sprachbereich. Erfahrungen aus den Erneuerungsbewegungen haben zu neuen Sichtweisen und auch zu methodisch neuen Bemühungen geführt. Zu ihnen gehört eine neue Praxis der *revision de vie* und der Dreischritt von Sehen, Urteilen, Handeln, der insbesondere die moderne Entwicklung der Sozialethik geprägt hat. F. greift sie auf und stellt sie in den Dienst seiner theologischen Reflexion. Dezidiert argumentiert er aus einer Perspektive des Glaubens und bezieht in den grundsätzlichen Ausführungen des Nachwortes neueste Literatur mit ein.

Gliederung und *Inhalt* des Buches entsprechen den klassisch gewordenen Darstellungen der Fundamentalmoral:

Die *Einleitung* gehört schon zur grundlegenden Substanz der Arbeit. F. übernimmt in seiner *Zielsetzung* das Grundmotiv aller Theologie von der *fides quaerens intellectum*. Unverzichtbar ist für ihn ein kurzer Rückblick auf die *Geschichte der Disziplin*, ohne die ein heutiges Selbstverständnis nicht zu behandeln ist. Voraussetzung aller Ethik ist die Freiheit des handelnden Menschen, eine Freiheit aber, die nur in Beziehungen vollzogen werden kann, die einer Regelung bedarf. Von hier aus ist das *„systematische Gerüst"* zu konstruieren, dessen Durchführung eine bestimmte *Methode* fordert. F. nimmt Überlegungen aus seiner früher veröffentlichten Monographie auf, wenn er hier eine „Deontologische Teleologie" als „Strukturprinzip christlicher Ethik" fordert (20). In der Frage nach dem „spezifisch Christlichen" (23) übernimmt er Anregungen aus der neueren Debatte.

Der *zweite Hauptteil (B)* ist der *Anthropologie* gewidmet. Wenn der Mensch sich zur Selbstverwirklichung aufgegeben ist, werden jene Wesenszüge wichtig, die man als Existentiale bezeichnen kann; sie bieten der Freiheit des Menschen Gestaltungsmöglichkeiten und damit auch Gestaltungsaufgaben. Zu ihnen gehören seine Leibgebundenheit, seine soziale Orientierung, sein Transzendenzbezug. Der Glaube stellt diese Wirklichkeiten in einen bestimmten Deutungsrahmen, der v. a. durch die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen geprägt ist. Diese ist nicht als fixe Vorgabe zu verstehen; sie ist vielmehr in die heilsgeschichtliche Entwicklung eingebunden und von dieser her dynamisch bestimmt.

In einigen jüngeren Darstellungen der Fundamentalmoral fehlte eine Analyse der *Gewissenserfahrung* des Menschen, weil man sich ganz auf die Frage der Normbegründung konzentriert hatte. Dezidiert hat sich F. dafür entschieden, diesem zentralen Gegenstand ethischer Reflexion einen *Hauptabschnitt* seines Buches *(C)* zu widmen: „Der personale Entscheid – des Menschen Antwort auf Gottes Anspruch" (48). Die Überschrift macht die theologischen Akzentuierungen der folgenden Überlegungen sichtbar, die biblische Deutungen dieser Erfahrung in den Mittelpunkt stellen. Das Gewissen ist nicht als fixe Größe im Menschen gegeben. Es bedarf der Bildung, die F. im Zusammenhang mit der Einübung von Tugenden sieht. Die sonst öfter unter dem Vorzeichen der Freiheitsthematik behandelten Stufen von Grund-, Vor- und Tatentscheid werden hier im dritten Abschnitt behandelt.

Der *Abschnitt D* ist der *Normenproblematik* gewidmet, an der kein Ethiker vorbeikommt. Nach einer Bestimmung des Begriffsinhaltes erarbeitet F. die biblischen Grundlagen für das Verständnis von Gesetz und Gebot, um dann auf die Problematik der Normbegründung einzugehen. Besonders hier ist die Frage nach der Stellung des Glaubens im Ethos bedeutsam. Die Zuordnung von rational-philosophischer und theologischer Begründung wird thematisiert. Dabei kommt selbstverständlich auch die Frage naturrechtlicher Argumentation zur Sprache, die angesichts der veränderten Situation in neuem Licht erscheint. Normen lassen Lücken; auch das wird behandelt. Die Situationsethik hat im Denken unseres Jh.s unübersehbare Spuren hinterlassen. Sie markieren die Grenzen einer Normethik und liefern Ausgangspunkte für eine Existentialethik, wie sie Karl Rahner angemahnt hat.

Eine Einführung wird sich an ihrer Zielsetzung bemessen lassen müssen. Sie kann nur gelingen, wenn umfassendes Wissen um das Ganze des Gegenstandes vorhanden ist. Andererseits kann sie nicht einfach eine Konzentration vorhandener Handbücher sein. Jeder Autor wird ihr, bei aller Treue zum verbindlichen Kanon von Inhalten, sein eigenes Gepräge geben. Die Akzente, die er setzt, werden mit seinen eigenen wissenschaftlichen Prioritäten zu tun haben. Beides zeigt sich in dieser Einführung in überzeugender Weise.

Einige Charakteristika seien genannt. Schon im kurzen Überblick über den Inhalt konnte bereits festgestellt werden, daß F. im Unterschied zu anderen neueren Fundamentalmoralen die Gewissensproblematik als wichtigen Bestandteil der allgemeinen Moral ansieht und ausführlich behandelt.

Ein Markenzeichen seiner gesamten theologischen Arbeit mit den vielen Literaturberichten war immer die umfassende Kenntnis des Diskussionsstandes; dies ist hier durchweg zu spüren.

In der Bestimmung des spezifisch Christlichen der Ethik übernimmt F. einerseits die verbreiteten Hinweise, daß sich das Christliche im Ethos in erster Linie im Bereich der Motivation auffinden lasse, nicht so sehr in dem Inhalt einzelner Weisungen, der sich zumeist auch anderswo auffinden läßt (25f). Das aber hindert nicht daran, den Spuren christlichen Glaubens in der Geschichte nachzugehen und seine Auswirkung im Ethos in konkreten Gestaltungen auszumachen (vgl. 124–130 und besonders 170). Schon das oben erwähnte Nachwort ließ diesen Akzent Furgerscher Ethik deutlich erkennen.

Die Gewissensthematik wird in enger Kohärenz mit der Freiheitsthematik entfaltet, was in dieser Weise nicht immer geschieht. Das Gewissen selbst wird als Entscheidungstat gesehen (71). Hier scheint mir Thomas: „conscientia est actus" überinterpretiert, wenn es bei F. heißt: „Gewissen ist (Entscheidungs)tat" (ebd.). Es würde m.E. eher dem Entwicklungsgang bei Thomas entsprechen, wenn man statt Entscheidungstat Erkenntnisakt übersetzen würde. Selbstwahrnehmung und Erkenntnis des sittlichen Anspruchs gehen der Entscheidung in der Regel voraus. Die Chance des Ansatzes bei F. liegt jedoch darin, daß er deutlich machen kann, daß ethisches Wahrnehmen, wahre Gewissenserkenntnis immer schon mit ethischem Wollen zusammenhängt. So ist es durchaus richtig, den Erwerb von positiven Werthaltungen, Tugenden, als Element der Gewissensbildung anzusehen (66–71). In diesem Zusammenhang setzt F. auch deutlich spirituelle Akzente, wenn er z.B. von einer „Hermeneutik christlicher Berufung" (85) spricht.

Die Brauchbarkeit dieser Einführung wird durch die breite Information gewährleistet und gewinnt durch Namen- und Sachregister sowie ein ausführliches, in der zweiten Auflage ergänztes Literaturverzeichnis, die dem Buch zugefügt sind.

Münster Bernhard Fraling

Käuflein, Albert: **Deontologische oder teleologische Begründung sittlicher Normen?** Ein Grundlagenstreit in der gegenwärtigen katholischen Moraltheologie. – St. Ottilien: Eos 1995. 376 S. (Moraltheologische Studien, Systematische Abteilung, 22), Ln DM 68,00 ISBN: 3–88096–472–6

Die vorliegende Arbeit wurde 1994 vom Fachbereich Theologie der Univ. Mainz als Diss. angenommen. Die Arbeit versteht sich als Untersuchung des teleologischen Ansatzes einer Normierungstheorie innerhalb der neueren, deutschsprachigen katholischen Moraltheologie (17). Als deren klassische Exponenten werden in einem ersten

von drei Hauptteilen die Ansätze von Bruno Schüller, Peter Knauer und Franz Scholz dargestellt und verglichen. Der zweite Hauptteil enthält eine Diskussion von Argumenten für und gegen eine teleologische Normenbegründung. In einem dritten, kürzeren Teil überlegt K. Möglichkeiten einer Weiterentwicklung des teleologischen Ansatzes.

Die Unterscheidung teleologischer und deontologischer Normierungstheorie wird im Anschluß an eine frühe Formulierung von Bruno Schüller zunächst etwas mißverständlich definiert (19), später allerdings durchwegs korrekt verwendet (z. B. 49). K. wendet sich gegen eine exklusive Zuordnung von autonomer Moral und teleologischer Ethik. Die beiden Fragestellungen seien besser zu trennen. K. beginnt mit dem Ansatz von Bruno Schüller, den er in Genese und systematischer Entfaltung grundsätzlich korrekt darstellt. Einige Aspekte der Darstellung könnten noch präziser sein. Es fehlt der nicht unwichtige Hinweis, daß Schüller seine ursprüngliche Vermutung, das Problem deontologischer Normen liege in ihrer Ausnahmslosigkeit, später revidiert hat (vgl. B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf ^{3}1987, 298). Die Unbedingtheit (im Sinn von Ausnahmslosigkeit) von Normen ist demnach eine Frage ihrer sprachlichen Formulierung, nicht ihrer Begründung. In dieser Hinsicht ist die Skizze S. 51 etwas irreführend.

Im Zusammenhang mit der Theorie von Peter Knauer thematisiert K. das Prinzip der Handlung mit Doppelwirkung. Knauer versteht seinen Ansatz ja ausdrücklich als dessen Neuinterpretation. Knauers Theorie selbst wird gut verständlich zusammengefaßt. Das Kriterium der Vermeidung von Kontraproduktivität ist anstelle der Güterabwägung zentral. Knauer faßt es jedoch sehr weit, so daß sein Ansatz dem von Scholz oder Schüller in der Sache weitgehend entspricht. Die Umdefinition der Kategorie der „indirekten Handlung" und der Unterscheidung sittlicher Richtigkeit und Güte wird gut deutlich gemacht. Gerade hier liegen zwei Stolpersteine auf dem Weg zu einem sachgerechten Verständnis von Knauers Ansatz. Schließlich folgt eine ebenfalls gut gelungene Zusammenfassung des Ansatzes von Franz Scholz, der mit einer eigenen Terminologie trotz Differenzen im Detail einen ähnlichen Ansatz wie Knauer und Schüller entwickelt hat.

Anzumerken sind zum ersten Teil einige kleinere Versehen. Gegen Scholz wendet K. ein, die Einengung der Kategorie des Indirekten im Prinzip der Handlung mit Doppelwirkung auf ein Nacheinander von guter und übler Wirkung unter Ausschluß der gleich unmittelbaren Verursachung lasse sich in den Handbüchern nicht belegen. In einer späteren Auflage des von K. zitierten (160) Handbuches von Prümmer findet sich jedoch die entsprechende Aussage (vgl. D. M. Prümmer, Manuale Theologiae Moralis, Freiburg/Basel ^{12}1955, 46). Von Schüller sagt K. (149), er zähle die traditionelle Moraltheologie zu einer „gemäßigten" Deontologie. Leider nennt K. dazu keinen Beleg. Schüller differenziert nach einem anderen Kriterium zwischen einer milderen und einer strengeren Art deontologischer Ethik und ordnet die katholische Tradition der strengeren Art zu (B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf ^{3}1987, 282).

Im *zweiten Hauptteil* werden noch einige Argumente für eine teleologische Normierungstheorie ergänzt. Dann werden ausführlich die in der Diskussion vorgebrachten Gegenargumente dargestellt, auf den Punkt gebracht und durchwegs überzeugend widerlegt. K. beginnt mit klassischen Einwänden gegen das Gesamtkonzept. Die Diskussion um eine vermeintlich mittlere Position zwischen Deontologie und Teleologie ergibt sich aus einer von Schüller abweichenden Definition. Das Anliegen eines unbedingt geltenden Moralprinzips ist in teleologischen Ansätzen integrierbar bzw. ohnedies integriert. Der Utilitarismus-Vorwurf zielt letztlich auf eine hedonistische Werttheorie, die weder notwendig mit einer teleologischen Theorie noch faktisch mit den umstrittenen Ansätzen in der Moraltheologie verbunden ist. Weiterhin werden Einwände gegen die handlungstheoretischen Grundlagen einer teleologischen Theorie diskutiert, wie sie von Rhonheimer, Belmans, Ginters, Rotter und Szostek in unterschiedlicher Weise formuliert wurden. Die Antworten fallen knapp und treffend aus. K. versucht zu zeigen, wie ein Großteil dieser Anfragen auf einer einseitigen Lesart beruht und in der Sache nicht zutrifft. Schließlich werden noch die Kritiker referiert, die eine Infragestellung der Absolutheit sittlicher Normen, die Bestreitung der Möglichkeit in sich schlechter Handlungen oder eine Überforderung der Handelnden als Konsequenzen der Etablierung einer teleologischen Theorie befürchten. Dagegen wendet K. ein: Auch eine teleologische Theorie hält an dem unbedingten Verpflichtungscharakter sittlicher Normen fest und kann in sich schlechte Handlungen nennen.

Zuletzt macht K. in einem *dritten Abschnitt* einige Vorschläge zur Weiterentwicklung einer teleologischen Theorie. Seine terminologischen Vorschläge bringen bekannte Alternativen zur Rede von Folgen oder nicht-sittlichen Werten. Wie an K. selbst sichtbar ist, kann aber auch eine deklarierte und konsequent durchgehaltene Begrifflichkeit genügen, um Mißverständnisse zu vermeiden. Daß eine teleologische Theorie (ebenso wie jede gemischt deontologische) auf eine Wertlehre angewiesen ist, ist eine wichtige Anmerkung. Hier wird häufig ein gewisses Defizit gesehen. Die Hoffnungen auf die Problemlösungskraft einer solchen wohl notwendig abstrakten Wertlehre sind m. E. aber nicht zu hoch anzusetzen.

Im Sinn konstruktiver Kritik bleiben einige wenige Dinge anzumerken. Hingewiesen sei auf die m.E. unzureichende, wenn auch häufig so formulierte Charakterisierung der traditionellen Anwendungsfälle des Prinzips der Doppelwirkung als solche Handlungen, deren üble Wirkung in einem sittlichen Übel besteht oder zu bestehen scheint. Es läßt sich darüber streiten, ob dies neben Ärgernis und Verführung zur Sünde auch auf die deontologisch normierten Handlungen zutrifft (117). Hier sei verwiesen auf eine von K. leider nicht erwähnte veränderte Sichtweise in einem späteren Artikel von Schüller. Dieser formuliert dort mit Hilfe der Unterscheidung von sittlicher Richtigkeit und Güte eine m.E. zutreffendere Umschreibung. Nicht ein vermeintlich sittliches Übel als Folge der Handlung sei Anlaß zur Anwendung des Prinzips der Doppelwirkung, sondern ein als zu streng empfundenes deontologisch begründetes Verbot. Nicht die Folge werde als ein sittliches Übel beurteilt, sondern die Handlung als falsch. Das Prinzip der Doppelwirkung diene zur Einengung dieses vorausgesetzten Verbotes.[1]

An mehreren Stellen, insbesondere im Zusammenhang mit der Frage nach der Möglichkeit in sich schlechter Handlungen, versucht K. durch eine Ausweitung des Folgenbegriffs eine Vermittlung für den Gegensatz der beiden Normierungstheorien zu finden („... wenn man die Eigenschaft, derentwegen eine Handlung aus deontologischer Perspektive als in sich schlecht bezeichnet wird, als Folge auffaßt" [329, vgl. 38 u. a.]). Seine Argumentation ist hier nicht ganz konsistent. Nach der von K. vorausgesetzten Definition beurteilt eine deontologische Theorie die Richtigkeit einer Handlung nicht nur aufgrund der Folgen, sondern auch aufgrund eines anderen Merkmales, das keine Folge ist. Wie sollte nun dieses Merkmal, das per definitionem keine Folge ist, doch wieder als Folge aufgefaßt werden, ohne der Unterscheidung ihren Sinn zu nehmen? K. denkt wohl an die Möglichkeit, einzelne deontologische Normen teleologisch zu begründen ohne ihren Inhalt zu verändern. Deontologisch und teleologisch begründete Norm können trotz unterschiedlicher Begründung inhaltlich gleichlautend sein. Diese Hoffnung auf eine teleologische Rekonstruktion einiger deontologischer Normen dürfte begründet sein. In der Sache hat man damit aber nicht eine Versöhnung beider Theorien erreicht, sondern, wie K. in der Zusammenfassung selbst formuliert, „eine Auflösung oder Widerlegung der Deontologie" (333).

Im Zusammenhang damit erklärt K. deontologische Normen in einer Weise, die aus der Theorie der „basic goods" bei G. Grisez bekannt ist: „Die Kontroverse zwischen Deontologen und Teleologen bezieht sich lediglich auf die Frage, ob eine Handlung wegen bestimmter Folgen – unabhängig von allen weiteren Folgen – in einem absoluten Sinn in sich schlecht sein kann" (330). Hier wird die Begründung deontologischer Normen als eine quasi-teleologische rekonstruiert. Bestimmte Güter würden als so überragend beurteilt, daß ihre Verletzung unabhängig von allen anderen möglichen Folgen als sittlich falsch beurteilt werde. Zwei Gegengründe seien kurz genannt: Erstens bietet eine solche Theorie keine Lösungsmöglichkeit für den Fall eines Konfliktes zwischen „Basis-Gütern". Zweitens ist diese Sicht wohl doch nicht die der katholischen Tradition. In bestimmten Extremfällen war man sich der tragischen Folgen wohl bewußt, fühlte sich jedoch an das deontologisch begründete Verbot gebunden. Zu vergleichen wären beispielsweise die Aussagen bei A. Lehmkuhl zum medizinisch indizierten Schwangerschaftsabbruch (A. Lehmkuhl, Theologia Moralis I, Freiburg ^{10}1910, 561). In dieser Hinsicht halte ich im Unterschied zu K. (48) den weitgehenden Verzicht auf die Diskussion konkreter Beispiele nicht unbedingt für einen Vorteil. Manches wird eben doch erst am Beispiel deutlich.

Insgesamt stellt das vorliegende Buch eine solide, übersichtlich gestaltete und systematisch strukturierte Zusammenfassung der deutschsprachigen moraltheologischen Diskussion um die teleologische Normierungstheorie dar. Das Buch bietet anhand von Schüller, Knauer und Scholz einen guten Überblick zu den Thesen einer teleologischen Theorie und stellt die wichtigsten Argumente für und gegen diese vor. Es eignet sich bestens als Einführung und solide Grundinformation. Die sehr sorgfältig gesammelten, ausführlichen Literaturangaben, die tabellarischen „Zwischenbilanzen" und eine Konzentration auf die Grundlinien tragen dazu bei. K. verliert sich nicht in den oft verwirrenden Detaildiskussionen. Der Problemaufriß und die antwortenden Thesen sind durchwegs zutreffend und hilfreich. Randunschärfen sind nicht ganz vermeidbar. K.s eigene Position ist deutlich formuliert. K. ist von der Richtigkeit eines teleologischen Ansatzes überzeugt, zeigt gleichzeitig Verständnis für Anliegen deontologischer Ansätze und sucht nach Wegen einer Vermittlung. In der Darstellung und Beantwortung von Gegenpositionen und Ein-

[1] Vgl. B. Schüller, The Double Effect in Catholic Thought: A Reevaluation, in: R. A. McCormick / P. Ramsey (Hg.), Doing Evil To Achieve Good, Lenham 1985 (= Chicago 1978), 165–192.

wänden ist er stets sachlich. Seine eigenen Thesen sind klar formuliert, ohne vordergründig apologetisch zu werden. Das Buch steht, darauf sei abschließend hingewiesen, in einer Reihe von mehreren neuen Untersuchungen zu den Fragen teleologischer und deontologischer Normierungstheorie.[2]

Salzburg Andreas Weiß

Müller, Petro: **Sozialethik für ein neues Deutschland.** Die „Dritte Idee" Alfred Delps – ethische Impulse zur Reform der Gesellschaft. – Münster: Lit-Verlag 1994. VII, 189 S. (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften, 32), brosch. DM 44,80 ISBN: 3–8258–2322–9

Der Jesuit Alfred Delp (1907–1945), Mitarbeiter im Kreisauer Kreis, wird v. a. als Märtyrer des nationalsozialistischen Unrechtsregimes wahrgenommen und hochgeschätzt. Anliegen der vorliegenden Würzburger Diss. ist es, Delp als sozialethischen Denker und Inspirator der im Kreisauer Kreis entwickelten gesellschaftspolitischen Ideen für einen grundlegenden Neuanfang in der Nachkriegszeit zu profilieren. In dieser Absicht gliedert M. seine Untersuchung in drei Teile:

Im *ersten* – biographischen – *Teil* skizziert er die geistige Entwicklung Delps, die Etappen seines Wirkens und die Fragmente seines Werkes, in denen sich Schritt für Schritt die Schwerpunkte seiner philosophisch-anthropologischen und sozialethischen Überzeugungen herauskristallisieren. Wichtige Stationen sind dabei nach der ordensspezifischen Ausbildung v. a. die Mitarbeit bei den „Stimmen der Zeit", bei der Männerseelsorge in Fulda, ehe Delp als Fachmann für sozialethische Fragen zum Kreisauer Kreis stößt. In Vorträgen, Aufsätzen und Predigten artikuliert sich sein – in Auseinandersetzung mit der Existenzphilosophie entwickelter, weitgehend aber vom neuscholastischen Ordnungsdenken geprägter – personalistischer Grundansatz.

Die Konturen seines Denkens sind Gegenstand des *zweiten Teils*. M. verfolgt zunächst die „Spuren eines Personalismus" (1. Kap.) in Delps Schriften, sodann unter der Überschrift „Personaler Sozialismus und theonomer Humanismus" (2. Kap.) die sachlichen Hauptlinien dessen, was Delp die „Dritte Idee" (zwischen Individualismus und Kollektivismus) genannt hat. Die Rekonstruktion von Delps nach der Verhaftung vernichteten Schrift „Die Dritte Idee" ist Anliegen des 3. Kap.s. M. versucht dies anhand von Texten, die zumeist in der unmittelbaren Nachkriegszeit von Wissenschaftlern verfaßt wurden, die Delp gekannt haben und / oder über den Kreisauer Kreis mit seinen Beiträgen vertraut waren (E. Keßler, der schon in R. Bleisteins Delp-Biographie zur Rekonstruktion der „Dritten Idee" herangezogen wird; ergänzend G. Schmölders, A. Weber, H. Peters, F. X. Arnold). Diesen Teil abschließend, trägt M. aus den im Gefängnis entstandenen, stärker religiös gefärbten Texten Delps dessen letzte Ideen und Hoffnungen für die Neugestaltung Deutschlands in der Nachkriegszeit zusammen (4. Kap.). Auch hier arbeitet er die Leitgedanken der „Dritten Idee" – „personaler Sozialismus" und „theonomer Humanismus" – heraus.

Der *dritte Teil* der Untersuchung schlägt eine Brücke zur Gegenwart, indem M. nach der Tragfähigkeit der Impulse Delps für die sozialethischen Herausforderungen der Gegenwart fragt, ausgehend von der für Delp zentralen und zweifellos nach wie vor aktuellen Problematik der Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit.

Hauptanliegen der Arbeit ist es, „Delp in seiner späten Phase als Sozialethiker zu betrachten ... und die Eigenkonzeption seines ‚Personalen Sozialismus', seine eigene Prägung, herauszustellen" (VI). Am Schluß des zweiten Teils zitiert M. die kritischen Urteile von W. Dirks und von M. Pope, die übereinstimmen in der Auffassung, Delp habe zwar den Begriff des „personalen Sozialismus" geprägt, im übrigen aber seien seine sozialethischen Ideen „nur eine Neuauflage des Solidarismus von Heinrich Pesch SJ" (M. Pope). M. möchte diese Einschätzung durch seine Darlegungen entkräften. Doch auch nach der Lektüre seiner Untersuchung erscheint die Frage, worin das grundsätzlich Neue der Position Delps liegt, kaum zureichend geklärt.

Die Schwierigkeiten, einen Denkansatz zu beurteilen, der zwangsläufig in den Anfängen steckenblieb – Delp wurde im Alter von 38 Jahren ermordet – und dessen wohl bedeutendstes schriftliches Zeugnis – die Schrift über die „Dritte Idee" – zudem nicht mehr verfügbar ist, sind nicht gering anzusetzen. Um so mehr wäre es notwendig gewesen, in genauen vergleichenden Analysen mit zeitgenössischen Positionen die vermutete Originalität von Delps sozialethischem Denken zu prüfen. Leider verzichtet M. auf eine derartige theologische und philosophische „Kontextualisierung" Delps, obwohl sich schon terminologisch zahlreiche Anknüpfungspunkte für Vergleiche nahelegen: So wäre eine Profilierung dessen, was Delp unter „personalem Sozialismus" versteht, anhand einer vergleichenden Gegenüberstellung mit den einschlägigen Aussagen aus „Quadragesimo anno", die M. zwar zitiert, aber nicht auswertet, vermutlich möglich gewesen. Theodor Steinbüchel, einer der kreativsten katholischen Denker hinsichtlich einer konstruktiven Auseinanderandersetzung mit sozialistischem Denken, wird gerade einmal mit einer halben Seite bedacht. Etwas deutlicher arbeitet M. heraus, was Delp unter „theonomem Humanismus" versteht, aber auch hier bleiben Parallelen ungenutzt, die sich förmlich aufdrängen: Jacques Maritains „Humanisme intégral" (1936) wird in einer Fußnote im dritten Teil der Studie erwähnt mit der Vermutung, daß Delp es gekannt habe! So wird gerade hinsichtlich der beiden Hauptgedanken, von denen her M. bestimmt, was Delp die „dritte Idee" genannt hat, nicht recht deutlich, inwiefern sie etwas anderes beinhalte als das christliche Personverständnis, das nun wirklich Allgemeingut der kirchlichen Sozialverkündigung und christlichen Sozialethik ist.

Delp war gewiß ein bedeutender *Vermittler* sozialethischer Ideen für den Kreisauer Kreis. Impulse für sein Denken liegen augenscheinlich in der kirchlichen Sozialverkündigung der Zeit, also insbesondere in „Quadragesimo anno", aber ebenso bei zeitgenössischen Denkern – ob nun direkte Abhängigkeiten bestehen oder nicht. Insofern fügt er sich ein in die vielfältigen Suchbewegungen, die in den 30er und 40er Jahren in Deutschland wie in Frankreich unter faschistischem und kollektivistischem Druck Möglichkeiten einer grundlegenden Erneuerung der Gesellschaft und ihrer Ordnung aus christlichem Geist eruierten. Dies durch Vergleiche und die Markierung von Parallelen herauszuarbeiten, hätte die Bedeutung Delps wahrscheinlich deutlicher profiliert als der hier unternommene Versuch, ihn als originellen Sozialethiker darzustellen. Ob er das wirklich gewesen ist, muß dahingestellt bleiben.

Bamberg Marianne Heimbach-Steins

Römelt, Josef: **Freiheit, die mehr ist als Willkür.** Christliche Ethik in zwischenmenschlicher Beziehung, Lebensgestaltung, Krankheit und Tod. – Regensburg: F. Pustet 1996. 320 S. (Handbuch der Moraltheologie, 2), pb. DM 32,00 ISBN: 3–7917–1538–0

Ein Jahr nach Erscheinen von Bd 1 des *„Handbuch(s) der Moraltheologie"* (vgl. ThRv 93 [1997], Sp. 363–365) veröffentlicht R. den ersten Teil der speziellen Moral, dem ein zweiter mit sozialethischen Themen folgen wird. Bei der schier erdrückenden Vielfalt der Themen, die in einer speziellen Moraltheologie zur Sprache kommen können, ist es aufschlußreich, welche Akzente Vf. setzt.

R. unterteilt sein Buch in *fünf Abschnitte* mit zehn Kap. *A. Lebensentwurf und Verantwortung*: I. Kap.: Auf der Suche nach dem authentischen Lebensentwurf; *B. Liebe als gelingende Intimität*: II. Kap.: Wenn die Liebe (k)eine Heimat hat; III. Kap.: Menschliche Liebe im Raum der Zuwendung Gottes; *C. Lebensgestaltung und Gemeinschaft:* IV. Kap.: Das Wagnis der Familie; V. Kap.: Freizeit als Zeit der Begegnung; VI. Kap.: Geistliche Gemeinschaft gegen Isolation und Verlorenheit in der funktionalen Welt; *D. Zwischen Gesundheit und Krankheit*: VII. Kap.: Personale Lebenskultur als Grundlage menschlicher Gesundheit und der Bewältigung von Krankheit; VII. Kap.: Chancen und Grenzen der modernen Medizin, IX. Kap.: Den Tod bestehen; *E. Leben im Wort:* X. Kap.: Die Kraft des Gebetes.

Verschiedene Exkurse erläutern einige Themen ausführlicher: Personale Identität – Fähigkeit zu Nähe und Distanz; Wenn Sex zur Sucht wird; Von der seelsorglichen Sprache und dem beratenden Gespräch bei sexuellen Konflikten; Recht, das die Liebe zu stützen versucht; Die theologische Begründung der Unauflöslichkeit der Ehe; Die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens; Aids.

R. führt in diesem Buch den Gedanken der moralischen Verantwortung, den er im Bd 1 entwickelt hat, weiter. Dabei geht er von der Verantwortung des einzelnen für sich aus (Lebensentwurf und Verantwortung), erweitert dies zur Partnerbeziehung einschließlich ihrer sozialen Dimension und ordnet sie in den theologischen Begründungszusammenhang von Ehe, Sexualität und Familie ein. Dabei vergißt R. nicht, sich mit den vielfältigen Formen des Scheiterns in diesem Zusammenhang auseinanderzusetzen. Themen, die bisher kaum in zusammenfassenden Darstellungen angesprochen wurden, werden informativ behandelt, wie: Warum der Mißbrauch von Kindern so zerstörerisch ist; Eheliche Liebe und körperliche Behinderung; Gewalt in der Familie. Hervorzuheben ist auch, daß die ersten drei Abschnitte mit einem ekklesialen Aspekt „Geistliche Gemeinschaft" abschließen. Der „medizinethische" Teil (D. Zwischen Gesundheit und Krankheit) ist ebenfalls vom Gedanken personaler Verantwortung („personale Lebenskultur") geprägt. Diese erhält ihren letzten Grund in der „Sinnfrage des Glaubens" und wird bis in den „Tod als

[2] Z. B. W. Mommsen, Christliche Ethik und Teleologie. Eine Untersuchung der ethischen Normierungstheorien von Germain Grisez, John Finnis und Alan Donagan, Altenberge 1993; Johannes Hsiao-chih Sun, Heiligt die gute Absicht ein schlechtes Mittel? Die Kontroverse über Teleologie und Deontologie in der Moralbegründung unter besonderer Berücksichtigung von Josef Fuchs und Robert Spaemann, St. Ottilien 1994; T. S. Salzman, Deontology and Teleology. An Investigation of the Normative Debate in Roman Catholic Moral Theology, Leuven 1995; A. M. Weiß, Sittlicher Wert und nichtsittliche Werte. Zur Relevanz der Unterscheidung in der moraltheologischen Diskussion um deontologische Normen, Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br. 1996.

personales Ereignis" hin durchgehalten. Auch in diesem Abschnitt spricht R. neben den einschlägig bekannten Themen neue Herausforderungen an, wie: Alkohol-, Drogensucht und Eßstörungen.

Das Gebet als umgreifende Kraft „in komplizierter Wirklichkeit" wird am Ende des Buches angesprochen. Ihm folgen ein nach Sachthemen gegliedertes Literaturverzeichnis und ein Personen- und Sachregister.

Wie schon aus der Inhaltsangabe ersichtlich behandelt die Arbeit eine Fülle von Einzelthemen der speziellen Moraltheologie. Es ist deshalb im Rahmen einer Rez nicht möglich, detailliert auf die einzelnen Bereiche einzugehen. Anliegen von R. ist es, angesichts der vielfältigen Bedingtheiten und Ambivalenzen des Lebens die Freiheit des Menschen zum sittlich begründeten Handeln aus der Perspektive des Glaubens zu stärken. Die Situationsanalysen, die notwendigerweise mit Ergebnissen verschiedener Wissenschaften wie Psychologie, Soziologie, Medizin, Jura u. a. untermauert werden, sind durchgehend informativ und treffend. Therapeutische und seelsorgliche Aspekte werden immer wieder zur Sprache gebracht. R. argumentiert wohltuend sachlich. Kritik an anderen Autoren wird verhalten und knapp, manchmal nur in Anmerkungen (z. B. 272, Anm. 35 [Rest]; 217, Anm. 4 [Irrgang]) geübt. Die normativen Vorgaben des Lehramtes werden in ihrer positiven Aussagebedeutung dargestellt (z. B. Homosexualität, 48f; voreheliche Beziehung, 65). Die Lesbarkeit des Textes scheint mir gegenüber Bd 1 gewonnen zu haben. Auch das Einbeziehen evangelischer Autoren, was im Bd 1 nicht geschehen ist, soll hervorgehoben werden.

Das positive Gesamturteil dieses Bd 2 soll keineswegs geschmälert werden, wenn einige Beobachtungen und Fragen formuliert werden:

1) Bei der Durchsicht von Bd 1 und 2 des Handbuches fällt auf, daß tugendethische Aspekte kaum vorkommen. Bei manchen Themen wäre ein solches „Haltungsbild", wie D. Mieth im Anschluß an E. Bloch die Tugenden nennt, hilfreich (z. B. Vergebungs- und Versöhnungsbereitschaft in der Ehe; Maß bzw. Mäßigung im medizinethischen Bereich u. ä.).

2) Normative Gesichtspunkte werden von R. behutsam und zurückhaltend eingebracht. Kann man aber wie z. B. beim Problemfeld „Gewalt in der Familie" ganz auf sie verzichten? Die Frage stellt sich auch deshalb, weil von psychiatrischer Seite bei diesem Thema ethisch-normative Aspekte formuliert werden.

3) Sicher ist es nicht leicht, die entsprechenden Themen vom Umfang her angemessen zu gewichten. Stimmen die Proportionen, wenn z. B. der Organtransplantation 20 Seiten gewidmet werden (228–247), dem Problem des Verbleibs kirchlicher Schwangerenberatungsstellen im staatlichen System jedoch nur eine Anmerkung (167f, Anm. 129)?

Regensburg Herbert Schlögel

Tanner, Klaus: **Der lange Schatten des Naturrechts.** Eine fundamentalethische Untersuchung. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1993. 248 S., kt DM 69,00 ISBN: 3–17–012693–8

Die theologische Ethik katholischer oder protestantischer Herkunft steht in mehrfacher Hinsicht unter dem langen Schatten der Tradition. Ist es jedoch zumeist der lange Schatten Immanuel Kants, der im aktuellen Diskurs thematisiert wird, so wendet sich die vorliegende Untersuchung, 1992 von der Ev.-Theol. Fak. München als Habil.schrift angenommen, explizit dem Naturrecht zu, und dies aus dezidiert protestantischer Perspektive. Dies mag erstaunen, hat doch die protestantische Ethik gemeinhin zumindest ein gebrochenes Verhältnis zum Naturrecht, so daß Karl Barth noch in der Mitte dieses Jh.s in einem Brief die kompromißlose Alternative auf den Punkt bringen kann: „Jesus Christus oder Naturrecht?" (Zit. beim Vf., 46). Damit wird aber zugleich Umfang wie Grenze des langen Schattens deutlich: Insofern sich eine theologische Ethik in enger Zuordnung zur Dogmatik versteht, muß das Naturrecht in protestantischer Sicht notwendig in scharfe Frontstellung zur Rechtfertigung allein aus Glauben und Gnade geraten. Es war denn auch gerade der wachsende Anspruch an die protestantische Sozialethik in der Nachkriegszeit, in einem wertpluralen Rechtsstaat Fundamente politischer und ökonomischer Rationalität bereitzustellen, der die Grenze des Schattens und die Notwendigkeit einer relecture der klassischen Naturrechtslehre aufzeigte: Angesichts der materialen sozialethischen Insuffizienz der *„sola scriptura"* stand die Frage nach einem Natur- oder Vernunftrecht, das aus sich heraus Werte und Normen entläßt, die mit dem neuzeitlichen Autonomieverständnis verbunden werden können, im Mittelpunkt des Interesses. Das klassische Naturrecht, der Stein, den die Bauleute als Stolperstein verwarfen, er wurde gleichsam über Nacht zum neuen Eckstein einer ökumenischen Sozialethik (vgl. Gerhard Beestermöller, Lex naturalis – Stolperstein einer ökumenischen Ethik?, in: ThPh 71 [1996], 47–62). Eindrucksvoll wird diese durchaus überraschende Entwicklung besiegelt mit dem 1997 erschienenen Gemeinsamen Wort der Kirchen in Deutschland „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland", das in schönster Unbefangenheit auf der Grundlage eines christlichen Menschenbildes und der Gottebenbildlichkeit den Grundkonsens in Rechts- und Sozialstaat neu thematisiert, und dies – ohne den Begriff zu nennen – auf der Grundlage natürlicher Vernunfterkenntnis sozialethisch relevanter Grundwerte und Normen. Das klassische Naturrecht wandelt sich, wie Vf. demgemäß einleitend zu Recht feststellt, angesichts des Anspruches wertpluraler Gesellschaften unter der Hand zur Rationalität christlicher Herkunft: „In modernen Gesellschaften stehen alle öffentlich vertretenen Handlungsangebote unter einem rationalen Begründungszwang" (9). Zugleich scheint jedoch in der protestantischen Tradition theologischer Ethik seit der Aufklärung ein erhebliches „Defizit an hermeneutischer Reflexion" feststellbar, und dies „in einem bemerkenswerten Gegensatz zur Diskussionslage in der römisch-katholischen Ethik", so daß weiterhin das Naturrecht „als ein spezifisch katholisches, für das reformatorische Christentum irrelevantes Thema oder als Leitbegriff einer aristotelischen Substanzmetaphysik, die durch Luthers Gewissensreligion und deren philosophische Transformation in Kants ‚Revolution der Denkungsart' definitiv überholt sei" (10). Wird jedoch Naturrecht zunächst als Referenzpunkt der Suche nach universalisierbarer Vernunft und damit von Anfang an als „Artefakt" (11) reflexiver Theoriebildung verstanden, scheint ein Weg gewiesen, aus der Verschattung enggeführter Naturrechtstradition in das Licht universaler Rationalität zu treten, ohne deshalb den auch ethisch bedeutsamen Überschuß des *„sola gratia"* einer falsch verstandenen *„natura metaphysica et absoluta hominis"* opfern zu müssen.

Im *ersten Teil* (13–58) beschreibt Vf. die vielfältigen oftmals unthematischen Verweise auf die Naturrechtsüberlieferung innerhalb der neueren protestantischen Ethik, so daß mit Hans Liermann von einer „hinkenden Naturrechtslehre" (13) gesprochen werden kann. Solche Verweise auf universal geltende Begründungsansprüche finden sich naturgemäß insbesondere im Raum der Sozialethik, und hier etwa besonders deutlich in der Debatte um richtige staatliche Ordnung seit der Konferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen in Oxford 1937. Standen zunächst methodische Prinzipien universaler Rationalität zur Debatte, etwa der Schlüsselbegriff der „verantworteten Gesellschaft" (17), so folgte im ökumenischen Diskurs bald die Debatte um material-universal geltende Prinzipien, wie Gerechtigkeit, Menschenrechte und – hier wird bereits der Übergang zum zweiten Teil deutlich! – Kulturethik, ein Begriff, der zunächst etwas antiquiert anmuten mag, mit dem aber Hans Thielicke 1947 genau den römisch-katholisch okkupierten Begriff der Naturrechtsethik in protestantisches Denken zu übersetzen sucht: da die natürliche Schöpfungsordnung und mit ihr auch die menschliche ratio unwiderruflich durch die Sünde pervertiert sei, brauche es eine zweite kulturhafte „Schutzordnung", aus der sich freilich „keine positiven Normen" ableiten lassen (35). So bleiben auf der Baustelle protestantischer Ethik im Schatten des Naturrechts, wie Vf. konstatiert, große Verbotsschilder, auf denen unterschiedliche Warnungen zu lesen sind: Ideologieverdacht, Sein-Sollen-Fehlschluß, anthropologischer Optimismus, inhaltliche Unschärfe, Essentialismus, römischer Neuthomismus. Oder, mit Erik Wolf, in dreifacher Zuspitzung: *„sola gratia"* steht gegen die natürliche Theologie, *„sola fide"* gegen die analogia entis, *„sola scriptura"* gegen ein verbindliches Lehramt (43). Es bleibt das Desiderat, die Baustelle protestantischer Sozialethik zumindest mit Findlingen naturrechtlicher Tradition anreichern zu können – jenseits alter Frontlinien und angesichts der Komplexität der Sozialethik.

Diese „Komplexität des Ethischen", seine „Vielspältigkeit" nimmt Vf. paradigmatisch mit Ernst Troeltsch im *zweiten Teil* (59–164) in den Blick, indem er dessen Bezugnahme auf die Naturrechtsfrage innerhalb christlicher Sozialethik herausstellt. Ausgangspunkt sind seine „Bemühungen um die Bewältigung der Sozialen Frage und der Suche nach Möglichkeiten zur Sozialreform im Kaiserreich" (67). Hier bot gerade die Naturrechtstradition festen Boden zum Gespräch zwischen Sozialethik, Nationalökonomie, Philosophie und Politik. Hinzu kam die Frontstellung zwischen angelsächsisch-pragmatischer und kontinental-naturrechtlicher Sozialphilosophie. Theologisch wird zugleich die Möglichkeit eines deutlichen Zwei-Stockwerk-Denkens abgelehnt: Schon christologisch, erst recht jedoch theologisch-ethisch ist keine strenge Scheidung von Natur und Übernatur denkbar. „Ideal und Geschichte, normativ Gültiges und tatsächlich Gegebenes sind demzufolge nicht reinlich geschieden voneinander zu haben. Für die christliche Ethik gilt: Ihr Spezifikum, ihr Proprium ist keinesfalls direkt zugänglich. Es ist eingebettet in und verwickelt mit mannigfachen anderen Prägungen" (79). In der Sozialethik werden diese Prägungen der Faktizität gesichtet und auf normative Gültigkeit hin befragt. Allerdings bleibt die Spannung zwischen der Autonomie einer innerweltlichen Sachgesetzlichkeit und dem radikalen Liebesgebot Jesu: es bleibt „eine konstitutive, dauernde Spannung zwischen der christlichen Religion und jeglicher innerweltlicher Ethik" (107). Diese durchaus schmerzhafte Spannung – letzt-

lich zwischen Ideal und Realität – wird vom Naturrecht geleistet: „Zu dieser Koordinationsleistung gehört die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem religiös-überweltlichen Zweck bzw. dem höchsten Gut im Sinne des christlichen Glaubens und den anderen, innerweltlichen Lebenszwecken, sowie zwischen den jeweils von ihnen her definierten Lebenskreisen und Institutionen" (143).

Der *dritte Teil* (165–234) wendet sich der aktuellen philosophischen Diskussion um Begründungsprobleme der Ethik zu, um im Streit zwischen Relativismus und Letztbegründung ein protestantisch wiedergefundenes Naturrecht letztverbindlicher Vernünftigkeit als unverzichtbar auf der Suche nach der Vernunft des Ethischen hervorzuheben. Dies gelingt unterschiedlich einsichtig und zum Teil in etwas unverbundenen Absätzen im Blick auf die Grenzen des Vernunftideals der Aufklärung, auf das „Projekt der Moderne", auf neokonservative Wiederkehr des Naturrechts, auf den nachmetaphysischen Vernunftbegriff bei Jürgen Habermas, auf die Diskursethik. Etwas atemlos gelangen Vf. und Leser dann zu der durchaus überraschenden abschließenden Feststellung: „Ethische Urteilsbildung weist insofern über sich hinaus in einen Horizont von Fragen, die traditionell unter dem Titel ‚Metaphysik' verhandelt worden sind" (233). Erst dieser vorletztbegründende Horizont aber ermöglicht postmoderne Ethik, insofern nun das natürliche Vernunftrecht zum Platzhalter einer über Vernunft und Natur hinausdenkenden Ethik wird: „Eine solche Integration, die die Pluralitätserfahrungen nicht aufhebt, kann durch Ethik allein nicht mehr geleistet werden. Sie ist ein Thema pluralitätsoffener Metaphysik. (...) weder die naive Selbstsicherheit noch die reflektierte Selbstgewißheit bedürfen einer Metaphysik; sie haben an sich selbst genug. Nach Metaphysik fragt nur, wer die Fraglichkeit, Brüchigkeit und Widersprüchlichkeit menschlicher Selbst- und Welterkenntnis anerkennt" (234).

Der katholische Moraltheologe kann seine Sympathie für ein Naturrecht pluraler wie metaphysischer Begründung kaum verhehlen. Der vorgelegte Versuch, aus dem langen Schatten fruchtloser Naturrechtsdebatten herauszutreten, muß als äußerst gelungen bezeichnet werden. Zwar ließe sich durchaus nach weiterer materialer Schärfung eines so verstandenen Naturrechtes fragen, doch war dies aus dezidiert protestantischer Sicht nicht das Thema. Das Ziel einer unaufgebbaren Metaphysik gerade für eine plural angesiedelte und theologisch verpflichtete Ethik liegt dann ganz in der Lichtung eines neu verstandenen Naturrechtes.

Dortmund Peter Schallenberg

Zimmermann-Acklin, Markus: **Euthanasie.** Eine theologisch-ethische Untersuchung. – Freiburg i. Br. / Fribourg (Schweiz) / Wien: Herder / Universitätsverlag 1997. 489 S. (Studien zur theologischen Ethik, 79), kt DM 98,00
ISBN: 3–451–26554–0 / 3–451–26554–0

Die Frage nach der Tötung auf Verlangen stellt sich heute vor dem Hintergrund neuer gesellschaftlicher und medizinischer Entwicklungen immer dringender. Ärzten ist es mittlerweile möglich, Leben und damit auch Leiden fast endlos in die Länge zu ziehen und so das Sterben zu einem von der Entscheidung eines Menschen abhängigen Ereignis zu machen. Außerdem wird der Tod in unserer Gesellschaft zunehmend tabuisiert. Das hat zur Folge, daß Sterbende immer mehr in die Einsamkeit getrieben oder gar als überflüssiger Ballast empfunden werden. Von daher stellt sich die Frage nach der Euthanasie heute in neuer Schärfe. In seiner Diss. geht Zimmermann-Acklin den Fragestellungen der gegenwärtigen Euthanasiediskussion genauer nach. Wie er in der Einleitung selbst umreißt, geht es ihm v. a. um die Klärung von Begriffen und die Untersuchung von Begründungen. Dabei beschränkt sich die Arbeit nicht auf die Diskussion im deutschsprachigen Raum, sondern bezieht auch besonders die angelsächsische Literatur mit ein.

Die Studie ist dreiteilig angelegt. Der *erste Teil* hat sich die Erarbeitung einer geeigneten *Definition des Begriffs „Euthanasie"* zum Ziel gesetzt. Hierzu beginnt der Vf. mit einem Blick zurück in die Historie. Dabei zeigt sich, daß sich der Gedanke der Tötung Kranker und Gebrechlicher lange Zeit unabhängig vom Begriff „Euthanasie" entwickelt hat. Erst Ende des 19. Jh.s wurde beides miteinander verbunden. Anschließend an diesen geschichtlichen Rückblick analysiert die Studie verschiedene heutige Begriffskonzepte zur Tötung Kranker. Da es dem Vf. besonders auf die Überprüfung der Realitätsnähe und Praktikabilität ankommt, untersucht er zunächst die neuesten Entwicklungen im Themenbereich Euthanasie (Niederlande, Northern Territory von Australien u. a.), die ihm dann als Maßstab für die Auswahl des geeigneten Begriffskonzeptes dienen. Diesen neueren Entwicklungen wird – so der Vf. – am besten die Beibehaltung eines ethisch neutralen Euthanasiebegriffs unter Zuhilfenahme erläuternder Adjektive gerecht. Man unterscheidet dann aktive Euthanasie (absichtliche Herbeiführung des Todes eines Patienten) von passiver Euthanasie (Abbruch bzw. Unterlassung einer lebenserhaltenden Maßnahme). Beide Formen können freiwillig (auf Wunsch des Patienten), unfreiwillig (gegen seinen ausdrücklichen Wunsch) oder nicht-freiwillig (bei nicht-entscheidungsfähigen Patienten) sein. Des weiteren unterscheidet man indirekte Euthanasie (z. B. Schmerzbekämpfung unter Inkaufnahme einer lebensverkürzenden Wirkung) von der direkten, d. h. absichtlichen Tötung.

Der umfangreichste *zweite Teil* der Untersuchung, auf dem auch ihr inhaltlicher Schwerpunkt liegt, widmet sich dann den *normativ-ethischen Fragen.*

Im *dritten Kap.* beschreibt der Vf. die *Bedeutung des Argumentes der Heiligkeit des Lebens* für die Bewertung der Euthanasie. Neben der biblischen Tradition werden drei neuere Interpretationen des Heiligkeitsargumentes vorgestellt. Zwei von ihnen beruhen auf der Trennbarkeit von körperlichem Leben auf der einen und geistig-selbstbestimmtem Leben auf der anderen Seite. So bezieht H. Kuhse in ihrer Kritik des Heiligkeitsargumentes die Unantastbarkeit des Lebens ausschließlich auf das körperliche Leben, während J. Rachels im direkten Gegensatz dazu den Schutz des Lebens an bestimmte Persönlichkeitsmerkmale wie z. B. Selbstbestimmung bindet. Eine derartige Trennung von körperlichem und geistigem Leben widerspricht aber – so der Vf. – der (mit-)menschlichen Erfahrung. Eine Alternative bietet der Entwurf von L. S. Cahill, der auf das ganzheitliche Menschenbild der Bibel zurückgreift. Wie schon für die Schöpfungstheologie ist für sie aber Leben kein absolutes Gut. So kann die Tötung auf Verlangen unter Umständen Gebot christlicher Nächstenliebe sein, wenn für den ganzen Menschen der Tod das geringere Übel ist im Vergleich zu sinnlosem menschlichen Leiden. Das Argument der Heiligkeit menschlichen Lebens reicht also nicht aus, um das Verbot der Euthanasie zu begründen.

Im *vierten Kap.* setzt sich der Vf. mit der *Aktiv-Passiv-Unterscheidung* auseinander. Gegen einen moralisch relevanten Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen (d. h. für die sog. Äquivalenzthese) spricht, daß letzteres im Gegensatz zur Tötung den Sterbeprozeß zwar nicht in Gang setzt, aber dennoch einen nicht geringen kausalen Beitrag dazu leistet; der kausale Unterschied zwischen beidem ist also zu gering, um moralisch relevant zu werden. Für einen moralischen Unterschied (Signifikanzthese) spricht dagegen, daß er unserer Intuition eher entspricht, und daß die negativen Folgen bei einer allgemeinen Praxis der passiven Euthanasie anders, d. h. weniger gravierend wären, als bei einer angenommenen Praxis der aktiven Tötung auf Verlangen. V. a. aus dem letzten Grund entscheidet sich der Vf. für eine modifizierte Signifikanzthese in dem Sinn, daß auf der Basis intrinsischer Faktoren kein Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen festgestellt werden kann, unter Einbeziehung moralpragmatischer und -psychologischer Aspekte eine derartige Differenzierung aber plausibel ist.

Hinsichtlich der Unterscheidung zwischen direktem und indirektem Töten bzw. Sterbenlassen untersucht die Studie die Bedeutung des *Prinzips der Handlung mit Doppelwirkung (PDW)* für das Problem der Euthanasie. Sie kommt zu dem Schluß, daß das PDW in seiner traditionellen Form nicht anwendbar ist. Die Unterscheidung zwischen Beabsichtigen und Zulassen übernimmt aber eine moralische Entlastungsfunktion für die Ärzte, indem sie in ausweglosen Situationen das Handeln des Mediziners als bloßes Zulassen deuten kann und den Arzt so quasi von der absoluten Einhaltung des Tötungsverbots entbindet. Andernfalls würde sich als einzige Alternative in den erwähnten aussichtslosen Fällen nur eine Güterabwägung anbieten – sofern man nicht an der kontraintuitiven absoluten Geltung des Tötungsverbotes auch in diesen Fällen festhalten will; dann bestünde aber die Gefahr der Ausdehnung der Güterabwägung auch auf andere, weniger schwerwiegende Fälle. Der Nachteil der Direkt-Indirekt-Unterscheidung liegt jedoch in der Arztzentriertheit dieses Ansatzes, der die Bedeutung der Selbstbestimmung des Patienten aus dem Blick verliert.

Das nächste Kap. befaßt sich mit den sog. *Slippery-Slope- oder Dammbruchargumenten.* Dabei muß man zwei Formen unterscheiden: Zum einen die logische Argumentation, die davon ausgeht, daß eine bestimmte gesellschaftliche Praxis aus logischen Überlegungen (Vermeidung eines Selbstwiderspruchs, Unklarheit der Begriffe) eine andere, umstrittene Praxis erzwingt; zum anderen die empirische Version, die sich auf bereits vorliegende Erfahrungen beruft. Hinsichtlich dieser beiden Formen überprüft der Vf. die Rede von der sog. Nazi-Analogie und die neueren Entwicklungen in den Niederlanden. V. a. letztere zwingen ihn zu dem Schluß, daß es nicht möglich ist, die aktive freiwillige Euthanasie zu praktizieren, ohne gleichzeitig umstrittene ärztliche Handlungen am Lebensende ebenfalls hinnehmen zu müssen.

Der abschließende *dritte Teil* der Studie beschäftigt sich schließlich mit dem *Sinn menschlichen Lebens angesichts des Leidens.* Es werden drei Handlungsmodelle angesichts der immer offenbleibenden Theodizeefrage kurz vorgestellt und abgewägt, ehe der Vf. im Schlußwort sein kurzes persönliches Resumee zieht.

Die Untersuchung bietet dem Leser einen sehr guten Überblick über wichtige Argumentations- und Begründungsstrukturen innerhalb der neueren Euthanasiedebatte. Die im ersten Teil erarbeitete Begriffsklärung schafft die Basis für die im zweiten Teil erfolgende Analyse. Von daher ist immer eindeutig geklärt, was der Vf. mit den von ihm verwendeten Begriffen jeweils bezeichnen möchte. Die Menge an Informationen, die eine Lektüre der Arbeit erschließt, ist beträchtlich. Durch ihre klare Gliederung ermöglicht die Studie dem Leser jedoch ein leichtes Zurechtfinden. So stellt sie eine gute Sichtung der derzeitig zu diesem Thema verfügbaren Literatur dar und weist dem Leser einen Weg durch diese Fülle an Veröffentlichungen; das sehr ausführliche Literaturverzeichnis tut dazu sein übriges. Allein der dritte Teil sowie die Frage nach konkreten Richtlinien zur Entscheidungsfindung scheinen etwas zu kurz zu kommen. Erst im Schlußwort, und auch da nur sehr knapp, kommt der Vf. auf letzteres zu sprechen. Allerdings war eine derartige Untersuchung laut Einleitung auch nicht Ziel seiner Arbeit; dennoch stellt sich dem Leser diese Frage während der Lektüre immer drängender.

Was die Doppelthese des Vf.s – die Ablehnung einer Legalisierung der ärztlichen Tötung auf Verlangen bei gleichzeitiger Zurückweisung eines moralischen Euthanasieverbotes – anbelangt, so drängt sich eine kritische Anfrage an die argumentative Stringenz der Gesamtkonzeption des Werkes auf. Es erscheint zweifelhaft, ob die herangezogene Erfahrungsbasis der niederländischen Praxis ausreicht, ein so weitreichendes Urteil auf der politisch-rechtlichen Ebene zu begründen, wenn es entsprechend der Annahme des Vf.s auf der moralischen Bewertungsebene keine überzeugenden Argumente für eine fortdauernde Geltung des Euthanasieverbotes mehr geben soll. Die Ablehnung einer Legalisierung ärztlicher Tötungshandlungen auf der pragmatischen Handlungsebene erschiene jedenfalls besser begründet, wenn sie auch auf der Ebene ethischer Urteilsbildung durch den Versuch gestützt würde, die zugunsten der Euthanasieforderung vorgebrachten Argumentationen zu problematisieren. Es beruht nämlich auf einem voreiligen und fragwürdigen Umkehrschluß, wenn man aus den Begründungsschwierigkeiten eines absoluten Euthanasieverbotes, die der Vf. mit großer Akribie nachzeichnet, die moralische Erlaubtheit ärztlicher Tötungshandlungen ableiten möchte, ohne die für eine solche Abkehr von einem klassischen Grundprinzip des ärztlichen Ethos erforderliche positive Begründung einer ähnlich kritischen Analyse (z. B. hinsichtlich der Tragweite des Autonomie-Prinzips oder der eigentlichen Bedeutung unserer menschlichen Beistandspflicht gegenüber Sterbenden) zu unterziehen. Auch in der Argumentation der Euthanasiebefürworter sind auf der moralischen Begründungsebene verdeckte Selbstwidersprüche, weltanschauliche Prämissen und handlungstheoretische Vorentscheidungen enthalten, die kritisch überprüft werden müßten. Eine getrennte Analyse konkurrierender Argumentationsstränge, die auf beiden Seiten die jeweiligen Begründungsprobleme herausarbeitet, entspricht im übrigen auch dem Gebot einer fairen Beweislastverteilung bzw. dem argumentationslogischen Verbot einseitiger Umkehrschlüsse.

Eine knappe Zusatzbemerkung sei mir als Rez. zu der Art und Weise gestattet, wie der Vf. meine eigene Position charakterisiert. Er wirft mir vor, mich durch meine Ausführungen zur Begründung des allgemeinen Tötungsverbotes in der Studie „Naturrecht und Menschenwürde" (1996) in Widerspruch zu meinen früheren Aussagen im Rahmen der Euthanasiethematik zu begeben (vgl. 292f, 303). Abgesehen davon, daß man sich auch in wissenschaftlichen Debatten gegenseitig das Recht auf weitere Lernfähigkeit und eine gewisse Korrekturbereitschaft gegenüber einmal eingenommenen Positionen einräumen sollte, kann ich einen solchen Widerspruch in diesem Fall nicht erkennen. Wenn man, wie ich es in meinem Naturrechtsbuch vorschlage, den Gedanken der in sich schlechten Handlungen von der Verletzung absoluter Rechte der menschlichen Person her interpretiert, läßt sich die als Grenzfall deutbare freiwillige Euthanasie – über die Beurteilung von Mischformen und der nicht-freiwilligen Euthanasie bin ich mir mit dem Vf. der vorliegenden Studie ohnehin einig – auf dieser ersten naturrechtlichen Argumentationsebene nicht erfassen. Man muß daher, um den Sinn des ethischen Euthanasieverbotes zu begreifen, auf dem Weg einer indirekten Argumentation die impliziten Voraussetzungen der zugunsten der positiven Erlaubnisnorm vorgetragenen Begründungen aufdecken und deren Geltungsanspruch kritisieren. So kann sich auf der zweiten Ebene moralischen Argumentierens, auf der es um das anthropologische Verständnis menschlicher Grunderfahrungen geht, im Programm der Sterbebegleitung eine Alternative zur Euthanasieidee zeigen, die sich der Logik des Tötens verweigert und im gemeinsamen Ertragen unserer Ohnmacht vor dem Tod eine elementare Form der Humanität und der mitmenschlichen Solidarität verwirklicht. Angesichts der faktischen Abhängigkeit des menschlichen Daseins, die am Lebensende und in der terminalen Sterbephase in besonderer Intensität hervortritt, erfordert ein menschenwürdiges Sterben mehr als bloßen Respekt vor einer angeblich unbeeinflußten Selbstbestimmung des Sterbenden. Menschenwürdiges Sterben ist – wenn der Begriff nicht nur als eine rhetorische Legitimationsformel dienen soll, hinter der sich die Verweigerung wirklicher Hilfe verbirgt – überhaupt nur unter der Bedingung möglich, daß personale Beziehungen und das Angebot menschlicher Nähe aufrechterhalten werden. Unsere moralischen Pflichten gegenüber Sterbenden, so zeigt sich in dieser umfassenden Perspektive, lassen sich nicht auf den formalen Respekt vor ihrer Autonomie und Selbstbestimmung reduzieren. Wirkliche Anerkennung, die der Herausforderung des Sterbens nicht ausweicht, erfordert in Situationen extremer Belastung immer auch die Bereitschaft zum Dabeibleiben, zum geduldigen Ausharren und zur Hilfestellung im Warten auf den Tod.

Diese Anmerkungen wollen nicht das große Verdienst der vorliegenden Studie schmälern. Auch wenn man den Standpunkt des Vf.s nicht in allen Bewertungen teilt, erhält man durch seine umsichtige Darstellung und seine scharfsinnigen Analysen instruktive Anregungen. Dem Vf. ist mit der vorliegenden Studie eine kritische Darstellung der schwierigen Euthanasieproblematik gelungen, die allen an der medizinischen Ethik Interessierten zur Lektüre zu empfehlen ist.

Freiburg Eberhard Schockenhoff

Hirntod und Organverpflanzung. Ethische, medizinische, psychologische und rechtliche Aspekte der Transplantationsmedizin, hg. v. Johann S. Ach / Michael Quante. – Stuttgart: Frommann-Holzboog 1997. 347 S. (Medizin und Philosophie. Beiträge aus der Forschung, 3), brosch. DM 58,00 ISBN: 3–7728–1723–8

Der vorliegende Bd dokumentiert (zum größeren Teil) eine Ringvorlesung, zu der die Hg. im Wintersemester 1994/95 Mediziner, Philosophen, Juristen, Theologen und Psychologen an das Philosophische Seminar der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster eingeladen hatten. Somit stellt dieser Bd einen wichtigen Beitrag zu einer seit einiger Zeit (mindestens in Deutschland) neu entfachten Kontroverse dar. Er gliedert sich in folgende Teile: *I. Tod und Sterben; II. Medizinische Aspekte; III. Psychologische Aspekte; IV. Juristische Aspekte; V. Das Problem der Allokation; VI. Xenotransplantation.* Der Anhang enthält neben Registern, Literatur- und Autorenverzeichnis auch einige Gesetzesentwürfe und Anträge zum Thema.

Der *erste Teil* (fünf Beiträge: Michael Quante, Dieter Birnbacher, Kurt Bayertz, Franz Furger, Fritz A. Muthny) bietet einige wichtige Überlegungen zu der jüngsten teilweise reichlich emotional geführten Hirntoddiskussion in Deutschland. So wird etwa auf die wichtige Unterscheidung zwischen Todesdefinition und -kriterium verwiesen, die nicht immer beachtet wird (Quante). Auch Birnbacher betont diesen Unterschied und macht die Notwendigkeit deutlich, folgende Fragen zu trennen: „1. Ist die dem Hirntodkriterium zugrundeliegende *Definition* des Todes akzeptabel? 2. Ist das *Kriterium* des Hirntods valide, d. h. erfüllt es die von der zugrundeliegenden Todesdefinition geforderten Bedingungen? 3. Wie zuverlässig sind die *Tests*, mit denen überprüft wird, daß das Hirntodkriterium erfüllt ist?" (51)

Der *zweite Teil* enthält einen Beitrag zur *medizinischen Praxis* (Friedrich W. Eigler) und einem zweiten zu *ethischen Aspekten der Herztransplantation* (Mario C. Deng / Gabriele Drees / Hans H. Scheld). Die *psychologischen Aspekte* (drei Beiträge: Fritz A. Muthny, Eva Hampel, Gabriele Drees / Mario C. Deng / Hans H. Scheld) werden da leicht übersehen, wo die medizinischen Probleme und die Fragen des Todeskriteriums im Vordergrund stehen. Auch für die Transplantation bedarf es einer psychischen Vorbereitung (165). Ängste sind abzubauen und die „compliance" zu fördern (166–169). Die Probleme werden v. a. am Beispiel von Nieren- und Herztransplantationen erörtert. Die *juristischen Beiträge* (Hans-Ludwig Schreiber, Max Krefft) behandeln die Frage, wann und wem ein Organ entnommen werden darf. Für die rechtlichen Regelungen sind natürlich auch die *Allokationsprobleme* zu bedenken (drei Beiträge: Urban Wiesing, Hartmut Kliemt, Rolf Lachmann / Norbert Meuter / Oswald Schwemmer). Ein wichtiger Gesichtspunkt in diesem Zusammenhang: „Die Tatsache, daß es für die Organzuteilung überhaupt keine Rolle spielt, ob jemand erklärt hat, daß er selbst in keinem Falle spendenbereit ist, scheint für den unbefangenen Betrachter doch einigermaßen überraschend." (Kliemt, 272) Schließlich bedarf die *Transplantation tierischer Organe* (ein Beitrag) auf den Menschen einer genauen Reflexion v. a. wegen der intuitiven Abwehr gegen diese Praxis. Die genannten Intuitionen werden untersucht.

Gerade eine Praxis wie die der Organtransplantation bedarf einer interdisziplinären Behandlung. Der vorliegende Bd darf als gelungener Beitrag dazu empfohlen werden.

Salzburg Werner Wolbert

Pastoraltheologie

Zukunft der Kirche – Kirche der Zukunft. Christen in der modernen Diaspora, hg. v. Thomas Söding. – Hildesheim: Morus 1994. 220 S., kt DM 32,00 ISBN: 3–89543–010–2

Der vorliegende Sbd dokumentiert die Vorträge, die im Katholischen Forum Niedersachsen im Herbst 1993 anläßlich des Bernwardsjahres gehalten wurden. Die Diaspora, die als verbindendes Thema vorgegeben war, ist nicht mehr dadurch gekennzeichnet, daß eine der christlichen Konfessionen eine Minderheit bildet. In der modernen bzw. neuen Diaspora geraten die Christen aller christlichen Konfessionen gemeinsam in die Rolle einer gesellschaftlichen Minderheit. Diese Situation gilt es anzunehmen und so zu bedenken, daß die Kirche zu ihrer Sendung findet.

Die beiden exegetischen Beiträge von Walter Gross und Thomas Söding machen deutlich, daß die Diaspora-Situation biblisch keine Ausnahmesitua-

tion war. Es gab und gibt in ihr zwar die Gefahr des Rigorismus und des Rückzugs aus der Gesellschaft; aber wichtiger sind die Chancen einer kritischen Zeitgenossenschaft, in der die Kirche der Humanisierung der Gesellschaft dient. Der Systematiker Eberhard Busch plädiert durchaus ähnlich dafür, die nach dem Verlust der abendländischen Symbiose von Christentum und Gesellschaft neu gewonnenen Freiräume positiv zu nutzen. Werner Schreer greift die Kategorie der Stellvertretung auf und ruft die Kirche auf, Orte des Gottesdienstes, der Diakonie und der Koinonia auch für die vielen anzubieten, die keine engere Bindung an sie suchen. Von praktisch-theologischer Seite erkundet Wolfgang Langer Möglichkeiten religionspädagogischer Hilfe zur Selbstfindung junger Menschen, und Ehrenfried Schulz tritt für eine intensivierte Wirkung auf die Gesellschaft durch eine erneuerte Soziallehre ein. Eingefügt ist ein Vortrag von Franz Xaver Kaufmann, der die religiöse Überlieferungskrise untersucht und zu deren Überwindung die Integration des neuzeitlichen Freiheitsbewußtseins in einer künftigen Kirche fordert. Den Abschluß bilden die Beiträge von drei Bischöfen: Landesbischof Horst Hirschler sieht den Auftrag der Kirche in ihrer Sendung von Anfang an, nämlich in der Evangeliumsverkündigung in Wort und Tat. Der Hildesheimer Bischof Josef Homeyer nimmt den Impuls der Kirchenkonstitution auf, die die Kirche als Friedenswerkzeug in der Hand Gottes sieht. Besonders thematisiert er den Einsatz für die Menschenrechte, für das Leben und für die Verpflichtung der Starken für die Schwachen. Bischof Karl Lehmann trägt drei Optionen vor: sich den positiven Herausforderungen der Zeit stellen – die humanisierende Kraft des Evangeliums zur Wirkung kommen lassen – sich auf das Lebens- und Wortzeugnis konzentrieren.

Es war nicht beabsichtigt, zu einem gemeinsamen Ertrag zu kommen. Zumindest eines aber verbindet die Beiträge schon durch deren ökumenisches Miteinander: Die neue Diaspora trennt die Christen nicht mehr in gegenseitiger konfessioneller Abgrenzung, sondern läßt sie gemeinsam nach ihrem Auftrag für die Gesellschaft fragen. Dadurch, daß hier Stimmen, die aus unterschiedlicher Verantwortung heraus nach der Zukunft der Kirche fragen, zusammengeführt sind, verstärken sie sich gegenseitig in der Intention, sich von der veränderten und sich weiter verändernden Situation herausfordern zu lassen. So klingt manches, was man andernorts – z. T. von den Vf.n selbst – ähnlich lesen kann, in einer anderen Intonation, die etwas andere Wahrnehmungen ermöglicht.

Münster Dieter Emeis

Spiritualität

Sudbrack, Josef: **Was heißt christlich meditieren?** Wege zu sich selbst und zu Gottes Du. – Mainz: M. Grünewald 1996. 126 S. (Topos Taschenbuch, 263), kt DM 12,80 ISBN: 3–7867–1953–5

Bücher, die von einem ausgewiesenen Kenner von christlichen und nichtchristlichen Meditationswegen geschrieben sind, empfehlen sich von selbst. Bei Josef Sudbracks „Was heißt christlich meditieren?" handelt es sich um eine Neuauflage von „Sich in Gottes Ordnung bergen" (Würzburg 1986).

S. führt den Leser quer durch den Problemwald heutiger Meditationsanliegen, weist auf aktuelle Dringlichkeit wie auch auf Bedürfnisse nach Meditation hin, versucht Einteilungen und Unterscheidungen (in den zwei Weisen des Meditierens 19–26), schlägt Kriterien vor, mit denen die Christlichkeit des Meditierens auszumachen ist (Ehrfurcht vor dem Geheimnis, Anerkennung der Personalität Gottes), verwurzelt schließlich alle Weisen des Meditierens in der Erfahrung der Sinne. Leib, Kunst, Natur sind Ausgangspunkt. Was in ihnen gesehen und erfühlt wird, wird in der Meditation vertieft und verinnerlicht.

S.s Eigenart liegt darin, daß es ihm gelingt, ständige (wenn oft auch überraschende) Querverbindungen (etwa zwischen Mandala und Geisterunterscheidung) herzustellen. Im Bemühen, das spezifisch christliche herauszuholen, werden die Fäden nach allen Richtungen gesponnen: zur zeitgenössischen Philosophie wie zu fernöstlichen Praktiken. Das ist inhaltlich gewiß eine große Bereicherung, in der Form, wie es gemacht wird, liegt jedoch eine Leseschwierigkeit. Man fühlt sich bei diesen oft etwas sprunghaften Assoziationen nicht sehr an die Hand genommen. Außer, man wäre ebenso belesen wie der Vf. Aber wer ist das? Gerade die ersten dreißig Seiten wirken deshalb ermüdend. Man ist versucht, schnell weiterzublättern, ist dann dankbar, wenn man später, bei den Strukturen einer lebendigen Meditation (82–104), etwas ruhigere und zusammenhängendere Überlegungen findet. Solche der Lebensgeschichte abgelauschte Ratschläge zum Meditieren (109ff) nimmt man gern entgegen.

Rom Hans Schaller

Kurzrezensionen

Alberto, Stefano: **„Corpus Suum mystice constituit" (LG 7).** La Chiesa Corpo Mistico di Cristo nel primo capitolo della „Lumen Gentium". Storia del Testo dalla „Mystici Corporis" al Vaticano II con riferimenti alla attività conciliare del P. Sebastian Tromp S. J. – Regensburg: F. Pustet 1996. 663 S. (Eichstätter Studien, N. F., 37), kt DM 98,00 ISBN: 3–7917–1537–2

Diese auf italienisch verfaßte Diss. ist bei Michael Seybold in Eichstätt geschrieben. Sie untersucht minuziös die Rezeption von „Mystici Corporis" auf dem Zweiten Vatikanum, wie sie sich definitiv im ersten Kap. der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium" niederschlägt. Eine grundsolide, jetzt schon „dogmengeschichtlich" zu nennende Arbeit zur Ekklesiologie des Konzils. H. E. W.

Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam. Zweite Religionstheologische Akademie St. Gabriel. Referate – Anfragen – Diskussionen, hg. v. Andreas Bsteh. – Mödling: Verlag St. Gabriel 1996. 616 S. (Studien zur Religionstheologie, 2), kt DM 42,80 ISBN: 3–85264–496–8

Vorliegender Bd hält die Ergebnisse der Zweiten Religionstheologischen Akademie St. Gabriel vom September 1993 fest. Zusammen mit dem ersten Bd der „Studien zur Religionstheologie" bildet er ein zweiteiliges Kompendium: Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie war Thema des 1994 erschienenen ersten Bdes, nunmehr ging es darum, christliche Glaubenstraditionen in die Begegnung mit dem Islam einzubringen. Sieben Impulsreferate (W. Dupré, N. Füglister, G. Greshake, M. Karrer, A. Th. Khoury, H. Ott, R. Schaeffler) bildeten die Grundlage für die sich jeweils anschließende Diskussion.

Dabei reichte die Palette von religionsphilosophischen, über exegetische bis hin zu dogmatischen Überlegungen. Die schwierigste Problematik – und nur die wollen wir kurz streifen – liegt m. E. im christlichen Trinitätsverständnis; und die Gesprächsbeiträge nach dem Referat von G. Greshake *„Trinität als Inbegriff des christlichen Glaubens"* (327ff), haben gezeigt, wie differenziert diese Problematik angegangen sein will, um nicht dem muslimischen Dialogpartner a priori zu unterstellen, einem „rationalen Diskurs" nicht folgen zu können oder zu wollen. Desweiteren wäre notwendig gewesen, christliches Trinitätsverständnis im Zusammenhang zu sehen mit dem großen Strom vorchristlicher trinitarischer Vorstellungen, wie sie die Religionsgeschichte kennt.

Ein ausführliches Sachregister für beide Bde der „Studien zur Religionstheologie" schließt die Publikation ab (583–616). L. H.

Geldbach, Erich: **Taufe.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 214 S. (Bensheimer Hefte 79, Ökumenische Studienhefte, 5), DM 26,80 ISBN: 3–525–87167–8

In bewährter Tradition der Bensheimer Hefte (Ökumenische Studienhefte) wird hier das Thema Taufe angegangen: Konfessionelle Positionen; Ökumenische Dialoge; Bilanz und Perspektiven. Ein sehr ausführliches Sachregister rundet (neben Personenregister im Literaturverzeichnis) dieses solide informierende Bändchen ab. Daß der Vf. Baptist ist, sollte der Leser freilich immer im Auge behalten, um gewisse Akzentsetzungen zu verstehen. H. E. W.

Heinz, Hanspeter: **Für eine dialogische Kirche.** Leitmotive und Zwischentöne. – München / Zürich / Wien: Verlag Neue Stadt 1996. 183 S. (Theologie und Glaube), geb. DM 29,80 ISBN: 3–87996–352–5

In diesem Bändchen sind Beiträge zusammengestellt, die der Freiburger Pastoraltheologe Hanspeter Heinz, lange Jahre beim ZK tätig, zur Ekklesiologie des Konzils (theoretisch, aber mehr noch praktisch) in den letzten ca. zwanzig Jahren verfaßt hat. Eine gleichermaßen engagierte und betroffenmachende, kleine „Wirkungsgeschichte" des Konzils. H. E. W.

Heinzmann, Richard: **Philosophie des Mittelalters.** Grundkurs Philosophie 7. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998, zweite, durchges. und erg. Aufl. 323 S. (Urban-Taschenbücher, 351), kt DM 36,00 ISBN: 3–17–015529–6

Mit diesem Buch liegt in Neuauflage eine der (zusammen mit denen von Kurt Flasch und G. Scherer) wichtigsten Einführungen in das philosophische Denken des Mittelalters vor (vgl. auch die Besprechung der ersten Aufl. durch G. Scherer, in: ThRv 93 [1997], 180–182). Die ideengeschichtlich orientierte Einführung zeigt nachdrücklich, daß das mittelalterliche Denken keineswegs auf eine einfache Adaption griechischen Denkens hinausläuft und leistet damit ihren Beitrag zur Verabschiedung der immer einmal wiederkehren-

den Rede von der Hellenisierung des Christentums. Das für Studienzwecke hervorragend geeignete Buch ist im Literaturverzeichnis auf den neuesten Stand gebracht worden. M. S.

Heyer, Cees J. den: **Der Mann aus Nazaret.** Bilanz der Jesusforschung. – Düsseldorf: Patmos 1998. 253 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3–491–77997–9

Cees J. den Heyer zeichnet ein mögliches Bild des Mannes aus Nazaret, indem er ein Resümee aus den letzten 150 Jahren historischer und kritischer Jesusforschung zieht. Das Kompendium orientiert sich dabei an thematischen Leitlinien und arbeitet sukzessive die wichtigsten Stationen der wissenschaftlichen Forschung zum Leben Jesu ab. Der Vf., der sich selbst durch „englischsprachige populärwissenschaftliche Jesusbücher" inspiriert weiß, bietet einem breiten Publikum durch seinen angenehmen Stil sowie durch die angemessene Aufarbeitung der Sekundärliteratur einen ersten Einstieg in ein immer noch aktuelles Thema. A. L.

Josuttis, Manfred: **„Unsere Volkskirche" und die Gemeinde der Heiligen.** Erinnerungen an die Zukunft der Kirche. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 1997. 187 S., kt DM 48,00 ISBN: 3–579–02083–8

Das Buch versucht, zu vermitteln zwischen „Volkskirche", deren Zustand sich heute so desolat darstellt, und der Bestimmung der Kirche als „Gemeinde der Heiligen". Daß dieses möglich ist, wird an einer Reihe von Einzelthemen gezeigt (z. B. das Verhältnis von Leib Christi und Kirche als Körperschaft). Kirche, so die hoffnungsvolle Botschaft dieses Buches, muß sich an ihre Zukunft erinnern, d. h. aus zukunftsorientierter Geistesgegenwart leben, wenn sie Menschen bewegen und verändern will. H. E. W.

Junker-Kenny, Maureen: **Argumentationsethik und christliches Handeln.** Eine praktisch-theologische Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. 176 S. (Praktische Theolgie heute), kt DM 49,80 ISBN: 3–17–014879–6

In der vorliegenden Habil.schrift rekonstruiert Junker-Kenny die praktisch-theologische Rezeption des Habermasschen Ansatzes und setzt sich zugleich mit dessen innerphilosophischer Kritik auseinander. Im ersten Teil untersucht die Vf.in, wie Habermas' kommunikative Handlungstheorie im Blick auf einzelne Handlungsfelder (Kirche, Gemeinde und Seelsorge) rezipiert worden ist und zentrale Konzepte praktisch-theologischer Theoriebildung, die diese explizit als theologische Theorie kommunikativen Handelns begreifen, beeinflußt hat. Den Hauptteil der Studie bildet die kritische Aufarbeitung der philosophischen Stellungnahmen zum Werk Habermas', geleitet von der Perspektive, einen für die christliche Praxis offenen philosophischen Handlungsbegriff zu finden. Der Vf.in gelingt es, in der gediegenen Aufarbeitung jener Problembereiche des Werks Habermas', die für die Ausarbeitung einer theologischen Handlungstheorie von Bedeutung sind, die Leistung und die Grenzen des Habermasschen Begriffs des kommunikativen Handelns auszuloten. Für den Begriff christlicher Praxis benennt J.-K. auch Kennzeichen jenseits der Theorie kommunikativen Handelns, so v. a., daß christliches Handeln sich als „Erwiderung auf das Handeln Gottes versteht (a); daß es wesentlich auf Tradition bezogen ist (b) und nach Auslegung in einer Theorie des Symbols verlangt (c)" (157f). J.-K. hat eine die praktisch-theologische Theoriebildung vorantreibende grundlagentheoretische Arbeit vorgelegt, die die praktische Theologie als Handlungswissenschaft herausfordert und theoretisch weiterbringt. M. B.-K.

Zu den Quellen. Die Spiritualität der Wüstenväter und des hl. Benedikt, hg. v. Jakobus Kaffanke. – Freiburg: Katholische Akademie 1997. 120 S. (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), kt DM 19,90 ISBN: 3–928698–14–1

Der von Jakobus Kaffanke herausgegebene Sbd beinhaltet sechs Vorträge von Georges Descëudres, Aquinata Böckmann, Eva Schulz-Flügel, Johannes Pausch, Stephan Dorner und Karl Suso Frank, die bei der in Kooperation mit der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg veranstalteten Tagung *„Zu den Quellen. Die Spiritualität der Wüstenväter und des hl. Benedikt"* im Juni 1996 in der Erzabtei St. Martin zu Beuron gehalten wurden. Sie beschäftigen sich mit den Wüstenvätern, der Regula Benedicti und ihren Quellen und Johannes Cassian. Alle Beiträge wurden bereits 1996 bzw. 1997 in der Zeitschrift „Erbe und Auftrag" (EuA) publiziert. Der Sbd enthält zusätzlich einen Beitrag zum ägyptischen Wüstenmönchtum von Christoph Joest, der nicht auf der Tagung gehalten wurde, aber auch schon 1995 in EuA veröffentlicht worden ist. C. U.

Kerber, Walter: **Sozialethik.** – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1998. 172 S. (Grundkurs Philosophie, 13. Urban-Taschenbücher, 397), kt DM 28,00 ISBN: 3–17–009967–1

Angesichts der augenblicklich inflationären Drucklegung verschiedenster Einführungen in die Philosophie hat der Sozialethiker Walter Kerber ein in jeder Hinsicht bemerkenswertes Buch vorgelegt. Kompetent, konzise, knapp, und klar. So könnte eine angemessene Alliteration zur Charakterisierung dieses kleinen Bdes lauten. Alle wichtigen Themen der klassischen Sozialethik werden in übersichtlichen Paragraphen und klar gegliederten Unterpunkten behandelt. Das im Vorwort abgelegte Bekenntnis zur neuscholastischen Tradition ist nach der Lektüre des Buches kein Stigma, sondern ein Markenzeichen. Vielleicht verdankt sich die Klarheit der Sprache, die Übersichtlichkeit der Inhalte diesem Erbe, ohne dabei die Offenheit für neue Herausforderungen und die Interpretationsbedürftigkeit überlieferter Inhalte (man denke an die Naturrechtstradition) preiszugeben oder aus dem Auge zu verlieren.

Da sich der Vf. für einen systematischen und nicht primär historisch gegliederten Zugang zu den Themen der Sozialethik entschieden hat, wird dies auch der inzwischen erfolgten Zuordnung des Faches Christliche Sozialwissenschaften innerhalb der theologischen Disziplinen gerecht. Auch wenn dies v. a. aus der Perspektive des Theologen von Interesse sein dürfte, so hat dieser Ansatz darüber hinaus den Vorteil, daß die soziale Frage und die kirchenamtlichen Verlautbarungen in diesem Kontext in einem neuen Zusammenhang erscheinen.

Ein Blick in das Personen- und Sachregister verdeutlicht die Bedeutung, die der katholischen Soziallehre, deren Nestor, Oswald von Nell-Breuning, sowie Gustav Gundlach, für diese sozialethische Einführung im Rahmen eines philosophischen Grundkurses zukommt. Die durch den Text verstreuten, kursiv gedruckten Leitbegriffe erleichtern nochmals die Orientierung in diesem ohnehin übersichtlichen Werk. K. A.

Klappert, Bertold: **Worauf wir hoffen.** Das Kommen Gottes und der Weg Jesus Christi. Mit einer Antwort von Jürgen Moltmann. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 1997. 156 S. (Kaiser-Taschenbücher, 152), kt DM 29,80 ISBN: 3–579–05152–0

Das Buch bietet ausführliche Erwiderungen des Wuppertaler Systematikers Klappert auf zwei der wichtigsten Publikationen Jürgen Moltmanns aus den letzten Jahren (Der Weg Jesu Christi, 1989; Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, 1995). Nimmt man die ausführliche „Antwort" Moltmanns (139–156) auf diese Erwiderungen hinzu, dann bietet sich dem Leser eine an der Sache orientierte, bei allen inhaltlichen Divergenzen aber immer von gegenseitiger Sympathie getragene Auseinandersetzung zweier evangelischer Theologen um zentrale Themen einer christlichen Theologie. Deren Rahmen bilden wichtige Positionsbestimmungen evangelischer Theologie in diesem Jh. (v. a. durch K. Barth), aber auch aktuelle Tendenzen. Auf einige Hauptpunkte der Diskussion sei hingewiesen: Worin liegt die christologisch-geisttheologische Differenz zwischen Judentum und Christentum, bzw. wie bestimmt sich aus der Perspektive des Christentums das Verhältnis zum Judentum? Wie verhält sich eine Theologie, die auf dem Sühneopfercharakter des Todes Jesu insistiert, zur Frage der Universalität des Heils? Wie bestimmt sich das Verhältnis von Versöhnungsglaube und Praxis? Was ist innerhalb der Eschatologie das ihre Themen integrierende „Symbol": die Vorstellung des Gottesreiches oder die der Herrlichkeit Gottes? M. S.

Knoch, Wendelin: **Gott sucht den Menschen.** Offenbarung, Schrift, Tradition. –Paderborn: Bonifatius 1997. 317 S. (AMATECA. Lehrbücher zur katholischen Theologie, 4), geb. DM 68,00 ISBN: 3–87088–911–X

Dieser Bd in der relativ neuen Reihe AMATECA (Lehrbücher zur katholischen Theologie) gibt den Lehrstand katholischer Theologie zum Thema „Offenbarung" und ihrer Bezeugung durch Schrift und Tradition wieder. Die Gedankenführung ist bewußt eingegrenzt, z. B. fehlt komplett das Problem des Verhältnisses von Christentum und nichtchristlichen Religionen. Ob das Grundkonzept glücklich ist (z. B. die breite Präsentation der Inspirationslehre), darüber mögen Fachtheologen diskutieren. Als Hand- und Lehrbuch ist der Bd auf jeden Fall uneingeschränkt zu empfehlen. H. E. W.

Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld. Ein Symposion aus Anlaß des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck, hg. v. Reinhard Gregor Kratz / Thomas Krüger. – Fribourg (Schweiz) / Göttin-

gen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1997. 139 S. (Orbis Biblicus et Orientalis, 153), geb. DM 54,00 ISBN: 3–7278–1116–1 / 3–525–53789–1

Zunehmend verlagert sich das Interesse atl. Exegese von der bloßen Einzelanalyse ausgewählter Texte und Textkomplexe hin zur Frage ihrer Rezeption und Auslegung sowohl im Bereich inneralttestamentlicher Literatur als auch im Umfeld des AT. In diesen Neuaufbruch ist das von Kratz und Krüger herausgegebene Buch, das Odil Hannes Steck zum 60. Geburtstag zugeeignet ist, zu stellen. In insgesamt sechs Artikeln (R. Kratz, J. Jeremias, W. Gross, Th. Krüger, K. Koch, J. Assmann) werden v. a. Themen aus der prophetischen Literatur (Amos-Rezeption), aber auch der Tora-Rezeption sowie des Daniel-Buches behandelt. Alle Beiträge verstehen sich – laut den Hg.n – „weniger als Dokumentation des gegenwärtigen Forschungsstandes denn als exemplarische Anregungen für die weitere Arbeit am Thema Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld" (7). T. M.

Christlicher Wahrheitsanspruch zwischen Fundamentalismus und Pluralität. Texte der Theologischen Tage 1996, hg. v. Ulrich Kühn / Michael Markert / Matthias Petzoldt. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1998. 168 S., brosch. DM 24,80 ISBN: 3–374–01667–7

Dieses Buch ist die Dokumentation der „Theologischen Tage" 1996 an der Theol. Fak. der Univ. Leipzig. Das Thema, erschlossen durch bekannte und kompetente Vf. wie Theo Sundermaier, Christoph Schwöbel und Ulrich Kühn, vermittelt hilfreiche Impulse zur aktuellen Diskussion. H. E. W.

Levinas, Emmanuel: **Vom Sakralen zum Heiligen.** Fünf neue Talmud-Lesungen. – Frankfurt: Neue Kritik 1998. 189 S., geb. DM 44,00 ISBN: 3–8015–0321–6

In den Talmud-Lesungen zu den Themen *„Judentum und Revolution", „Israels Jugend", „Desakralisation und Entzauberung", „Und Gott erschuf die Frau", „Die Schäden, die das Feuer verursacht hat"* geht es Vf. darum, zum einen die Katharsis bzw. Ent-Mythologisierung des Religiösen und zum anderen den ethischen Sinn der mündlichen und schriftlichen Tora als letzte Verstehbarkeit des Menschlichen und Kosmischen herauszuarbeiten. Dieser ethische Sinn der Religion einer erwachsen gewordenen Menschheit ist identisch mit der Verantwortung für den Anderen. S. W.

Libet, Benjamin: **Neurophysiology of Consciousness.** Selected Papers and New Essays by Benjamin Libet. – Basel: Birkhäuser 1993. 404 S. (Contemporary Neuroscientists, 2), geb. DM 198,00 ISBN: 3–7643–3538–6 / 0–8176–3538–6

In der Diskussion um das Gehirn-Seele-Problem sind die aufsehenerregenden Experimente von Benjamin Libet schon lange bekannt. Immer wieder hat der amerikanische Hirnforscher über den Zusammenhang von Hirnaktivität und freiem Willen geforscht und ist dabei zu dem Ergebnis gekommen, daß die cortikalen Areale zeitlich früher aktiv sind, als der entsprechende Wille erwacht („Time-on theory"). Die Konsequenzen dieser Ergebnisse werfen gravierende Fragen auf: Sind wir in der Lage, uns selbst bewußt zu kontrollieren, oder steuern neurophysiologische Mechanismen unser Bewußtsein? Können wir einen freien Willen besitzen, wenn die entsprechenden Neuronen früher aktiv sind als das mit ihnen korrelierende Bewußtsein?

In diesem Buch hat Libet seine Ergebnisse und ihre Deutungen, die er im Zeitraum von 1964 bis 1992 in unterschiedlichen Zeitschriften publiziert hat, zusammengetragen und mit zwei Epilogen versehen. Neuigkeiten wird man vergeblich suchen, allerdings bietet dieses Buch eine hervorragende Grundlage für eine eingehende naturwissenschaftliche und philosophische Beschäftigung mit Libets Ergebnissen. Dem mit dem Leib-Seele-Problem vertrauten Leser sei es daher besonders empfohlen. C. S.

Lindboe, Inger Marie: **Women in the New Testament.** A Select Bibliography. – Oslo: University of Oslo 1990. 90 S. (Bibliography Series, 1), ISBN: 82–991913–1–9

Die Bibliographie gibt einen Überblick über die frühe feministische wie nichtfeministische, christliche wie z.T. auch jüdische Literatur aus den Jahren 1970–1987 zum Thema *„Frauen im Neuen Testament"*. Berücksichtigt wurden die Sprachen Englisch, Französisch, Deutsch, Dänisch, Schwedisch und Norwegisch. Erfreulicherweise macht das weitestgehende Ausschreiben der Vornamen Autorinnen sichtbar.

Für deutschsprachige TheologInnen sicherlich nicht uninteressant ist der dadurch gegebene Überblick über die hierzulande häufig übersehene englischsprachige exegetische Forschung sowie der Einblick in die skandinavische. Vollständigkeit insbesondere der deutschsprachigen Literatur darf jedoch nicht erwartet werden. Da sich seit 1987 – gerade im deutschsprachigen Raum – die feministische Forschung weiterentwickelt und differenziert hat, wäre ein zweiter Bd mit neuerer Literatur bereits fällig. S. S.

Link-Wieczorek, Ulrike: **Inkarnation oder Inspiration.** Christologische Grundfragen in der Diskussion mit britischer anglikanischer Theologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. 390 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 84), kt DM 98,00 ISBN: 3–525–56291–8

Die vorliegende Habil.schrift beschäftigt sich mit christologischen Grundfragen, die vorwiegend in britischer anglikanischer Theologie diskutiert werden. Von besonderer Bedeutung sind dabei die Inkarnations- und Inspirationslehre. Die Vf.in will nach den Möglichkeiten und Grenzen der Inkarnationschristologie überhaupt fragen. Sie untersucht dazu die Äußerungen von bedeutenden anglikanischen und außeranglikanischen Theologen wie Ch. Gore, W. Temple, G. Lampe, J. Hick u. a. Ihre Analyse ist von einem vorwiegend religionsdidaktischen Interesse geprägt: Es geht ihr um eine zeitgemäße Vermittlung des Redens vom christologischen Geheimnis. In diesem Zusammenhang hält sie die Geist-Christologie für ein adäquates Modell, mit der die historisch gewußte Menschheit Jesu stärker berücksichtigt werden kann. Dies vollzieht sie auf der Grundlage einer Unterscheidung der Ebenen zwischen der Rede von Jesus und der Rede von Gott, wobei sie letzterer die Rede von der Inkarnation zuordnet. Allerdings erscheint die notwendige Zuordnung beider Ebenen zueinander nicht besonders deutlich. Ein insgesamt dennoch interessantes und lesenswertes Buch. P. L.

Noti, Odilo: **Kant: Publikum und Gelehrter.** Theologische Erinnerung an einen abgebrochenen Diskurs zum Theorie-Praxis-Problem. – Fribourg: Universitätsverlag 1994. 253 S. (Cahiers oecuméniques, 27), kt DM 48,00 ISBN: 3–7278–0966–3

Die 1994 von der Kath.-Theol. Fak. Fribourg angenommene Diss. stellt sich der Aufgabe, Kants „Theorie der Moderne" (sozio-)historisch so zu rekonstruieren, daß der Zusammenhang von Aufklärung und öffentlichem Vernunftgebrauch aufgedeckt wird; dem stets virulenten Theorie-Praxis-Problem gilt dabei besondere Aufmerksamkeit. Der Skopus der Arbeit, die motiviert ist von der Einsicht, daß die Aufklärung ein „fortsetzungsfähiges und fortsetzungsbedürftiges Projekt" sei (14), zielt darauf, Kants Theorie des aufgeklärten und öffentlichen Vernunftgebrauchs theologisch anzueignen und kirchenpolitisch zur Geltung zu bringen. Mit Entschiedenheit klagt Noti das nach wie vor unabgegoltene Potential der Aufklärungstradition ein und mobilisiert es gegen gegenwärtige Tendenzen einer subjekt- und freiheitsbedrohenden „zweiten Unmündigkeit" (Metz). Die Studie ist ein wichtiger Beitrag nicht nur zur Aufarbeitung des nach wie vor prekären Verhältnisses der katholischen Kirche zur Neuzeit, sondern ebenfalls zu einer theologischen Theorie der Moderne. G. E.

Philosophische Meisterstücke, hg. v. Ekkehard Martens / Eckhard Nordhofen / Joachim Siebert. – Ditzingen: Ph. Reclam jun. 1998. 163 S. (UB 9735), kt DM 7,00 ISBN: 3–15–009735–5

Geboten wird eine Anthologie philosophischer Texte, zuvor erschienen in den Zeitschriften ZDP bzw. ZDPE., von Platon bis Bloch unter Zugabe von Auszügen aus der Genesis und der Apokalypse des Johannes. Als Auswahlkriterium diente laut Vorwort ein didaktisches Interesse, nämlich die Eignung als mögliche Texte für den Philosophie-Unterricht. Die Texte sind begleitet von kurzen, aber sehr anregenden Kommentaren. Auswahl und Lesbarkeit der Kommentare empfehlen den Bd aber durchaus auch für Theologiestudenten, die sich über seine Lektüre erste, allerdings für das Studium der Theologie unverzichtbare philosophische Kenntnisse erwerben können. M. S.

Metzger, Marcel: **Geschichte der Liturgie.** Vom Verfasser autorisierte Übersetzung aus dem Französischen von Andreas Knoop. – Paderborn: F. Schöningh 1998. 151 S. (Uni-Taschenbücher 2023), kt DM 23,80 ISBN: 3–506–994–88–3 / 3–8252–2023–0

In ThRv 91 (1995), Sp. 55 wies Klemens Richter bereits auf die französische Originalausgabe hin. Der für das christliche Altertum ausgewiesene Vf. M. Metzger listet in der Auswahlbibliographie sei-

ner Geschichte der Liturgie die gegenwärtig aktuellen und unverzichtbaren liturgiewissenschaftlichen Standardwerke nicht auf. Beispielsweise fehlt das Handbuch „Gottesdienst der Kirche", dessen sporadische Verwendung einzelne Fußnoten des Bdes belegen. Deshalb liegt der Wert dieses Bdes in der Darstellung der frühen Zeit, in der sich Grundsätzliches für die Liturgie entwickelte. Daneben bleibt der Überblick über die epochal sich wandelnden Akzente des Gottesdienstverständnisses hervorzuheben. Auf die Entwicklung der nachkonziliaren Liturgie geht der Vf. nicht erwähnenswert ein. Freilich läßt sich die Notwendigkeit der konziliaren Liturgiereform aus den historisch überzeugenden Ausführungen Metzgers unmittelbar ableiten und argumentativ untermauern. W. M.-G.

O'Callaghan, Paul: **Fides Christi.** The Justification Debate. – Dublin: Four Courts Press 1997. 285 S., geb. $ 55,00 ISBN: 1–85182–316–6

Die Studie beschäftigt sich mit der kontroverstheologischen Frage der Rechtfertigung. Vf. geht dabei historisch sowie systematisch vor. Als besonderen Schwerpunkt behandelt er die katholisch/lutherische Rechtfertigungsproblematik. Daher beginnt er seine Ausführungen mit Luthers Lehre über die Rechtfertigung, fährt fort mit verschiedenen historischen Interpretationen dieser Lehre, um dann die Lehren des Konzils von Trient zu analysieren. Dieser erste Teil schließt mit einer Durchsicht der verschiedenen bilateralen Dialoge über Rechtfertigung ab. In einem zweiten Teil versucht Vf. neue systematische Perspektiven zur Rechtfertigung zu entwickeln, wobei er zwischen Rechtfertigungsbotschaft und spezieller -lehre unterscheidet. In diesem Zusammenhang stellt er sowohl den grundlegenden Konsens zwischen katholischer und lutherischer Position dar als auch bleibende Spannungen und Differenzen zwischen beiden. In seinen „Schlußreflektionen" setzt Vf. Rechtfertigung in systematische Beziehung zur Ekklesiologie, Christologie und Schöpfungslehre. Eine übersichtliche Bibliographie und ein Index schließen das Werk ab. Es ist allerdings bedauerlich, daß diese Studie wenige Monate vor der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" abgeschlossen wurde, hätte sie doch die Ergebnisse der Überlegungen des Vf.s weiter erhellt. P. L.

Ratzinger, Joseph Kardinal: **Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund.** – Bad Tölz: Verlag Urfeld 1998. 131 S. (Urfelder Reihe, 1), geb. DM 29,80 ISBN: 3–932857–20–8

Hier sind dankenswerterweise wichtige Beiträge zusammengestellt, die der Präfekt der Glaubenskongregation einerseits zum Verhältnis von Kirche und Israel, andererseits zum Dialog der Religionen verfaßt hat. Obwohl sie (bis auf eine Predigt) schon publiziert wurden, sind sie in dieser Zusammenschau eine wichtige Dokumentation zum offiziellen katholischen Standort in diesen Fragen, da dieser ja vom Vf. maßgeblich mitbestimmt wird! H. E. W.

Walter Benjamin. Ästhetik und Geschichtsphilosophie. Esthétique et philosophie de l'histoire, hg. v. Gérard Raulet / Uwe Steiner. – Frankfurt: Peter Lang 1998. 231 S., kt DM 73,00 ISBN: 3–906757–49–8

Der Bd dokumentiert die für die Drucklegung überarbeiteten Vorträge eines deutsch-französischen Kolloquiums, das sich im Jahre 1995 in Paris erneut mit dem Denken Benjamins beschäftigte, und zwar in der Absicht einer kritischen Bestandsaufnahme und unter Berücksichtigung seines Gesamtwerks, d. h. nicht nur einiger weniger, bereits frühzeitig „kanonisierte[r] Schriften" (9) Benjamins. Die Hg. betonen in ihrem Vorwort (mit N. Bolz), daß die Frage nach dem eigentlichen Ansatz des Denkens Benjamins, dem Theoretiker der Moderne, ins Leere ginge, und es eben deshalb „unglaublich widersprüchliche Meinungen über sein êuvre" (10; vgl. Bolz, 223) gebe. Und so gehen die einzelnen Beiträge denn auch sowohl der Frage nach den heterogenen Ansätzen nach, denen Benjamin folgte, als auch der Frage nach den Gründen, „die der modischen Vereinnahmung seines Werkes Vorschub" leisteten (ebd.). Bei denen, die Benjamin nicht mehr primär oder doch zumindest auch als historischen Materialisten und damit als Kritiker der bestehenden Verhältnisse lesen, wird Benjamin so etwas wie ein ‚postmoderner Dekonstruktivist', einer – um aus den elf Aufsätzen einen herauszugreifen –, dem es „nicht um Theoriebildung ging", sondern eher um „den Abbau von Theorie" (Bolz, 223). Eine Anmerkung: Selbst wenn sich diese Anmerkung dem Verdacht aussetzt, „religiösen Bedürfnissen" gegenüber nicht „erhaben" zu sein und diese nicht auf ihre gesellschaftlich unverzichtbare Funktion reduzieren zu wollen (vgl. Bolz, 231), und der Rez. sehr wohl um das Voluntaristische dieser Verweigerung weiß, so ist er sich doch nicht sicher, ob er damit nicht dem Benjaminschen Denken näher ist, als dekonstruktivistische Interpretationsversuche dies für sich beanspruchen. Die Debatte zwischen Benjamin und Horkheimer um das Problem der Unabgeschlossenheit der Geschichte und der (anthropologischen und theologischen) Implikationen dieser Einsicht wirkt in dieser Verweigerung noch nach, sträubt sich gegen ihre Archivierung oder gar Dekonstruierung. Insgesamt bietet der Bd eine gute Einführung in den derzeitigen Stand der Benjamin-Forschung und -Rezeption. M. S.

Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie. Mit Beiträgen von Wilhelm K. Essler u. a., hg. v. Friedo Ricken. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998, zweite, durchges. und erw. Aufl. 232 S. (Münchener Philosophische Studien, N. F., 4), kt DM 69,80 ISBN: 3–17–014416–2

Der erstmals 1991 publizierte Bd wurde für die Zweitauflage um einen Beitrag erweitert (W. Löffler, *Logische Annäherungen an die quarta vita des Thomas von Aquin*, 138–166). Darüber hinaus erfuhren einige der Beiträge Überarbeitungen; seit dem Datum der Erstveröffentlichung erschienene Literatur wurde in die Verzeichnisse aufgenommen. Inhaltlich beziehen sich die v. a. mit den Mitteln moderner Logik (u. a. Kant, Frege) operierenden Beiträge in verschiedener Weise auf die klassischen Beweismodelle, wie sie von Anselm von Canterbury sowie Thomas von Aquin vorgelegt wurden. Es finden sich aber auch Ausführungen prinzipieller Natur, wie sie die Gottesbeweisproblematik bis heute für die Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube und das Problem der Vernünftigkeit des Glaubens hat. M. S.

Rodheudt, Guido: **Die Anwesenheit des Verborgenen.** Zugänge zur Philosophie Josef Piepers. – Münster: Lit-Verlag 1997. 263 S. (Schriftenreihe der Josef Pieper Stiftung, 1), brosch. DM 39,80 ISBN: 3–8258–3486–7

Die Regensburger Diss. will keine Gesamtdarstellung bieten, doch – vom Gesamtwerk her – eine Einführung: I. Philosophie, II. Wahrheit, III. Kultur. In Schweigen, Schauen und Staunen entfaltet sich uneingeschränktes Fragen zur negativen Philosophie eines Schöpfungsdenkens, das sich in seiner Traditions-Offenheit als christliches Philosophieren versteht. In der Schöpfung gründet die Wahrheit = Erkennbarkeit der Dinge wie das demgemäße Entdeckendsein des Geistes in Fähigkeit zum Ganzen. Um die Hälfte mehr als die Grundlegung beansprucht Teil III. Er gilt zuerst dem Verhältnis Mensch und Wirklichkeit, ausführlich im Licht des Bildungsbegriffs, sodann von den sieben Tugenden her. Dann geht R. eigens auf den Kult ein (Fest, Sakralität, Liturgie). Geglückte Darstellung eines aktuell Unzeitgemäßen. Die eigentliche Auseinandersetzung steht noch aus. J. S.

Ethik und Pluralismus, hg. v. Josef Römelt. – Innsbruck: Resch 1997. XII, 221 S. (Wissenschaft und Verantwortung, 3), brosch. DM 39,80 ISBN: 3–85382–067–0

Auf die Tatsache, daß eine Ethik, die in der pluralistischen Gesellschaft Anerkennung und Gehör finden will, ihrerseits selbst pluralistisch verfaßt sein muß, machen die unterschiedlichen Aufsätze aufmerksam, die in diesem Bd zusammengefaßt worden sind. Fragen aus dem Bereich der Fundamentalmoral, näherhin zur Bedeutung und Funktion des Naturrechts sowie des Begriffs Verantwortung in der ethischen Diskussion (J. Römelt), sind darin ebenso zu finden wie sozialethische Themen, wenn etwa die Rolle der Moralphilosophie für die Beilegung moralischer Meinungsverschiedenheiten (K. P. Rippe) befragt wird oder die Teilhabe am gemeinsamen Menschheitserbe vor dem Hintergrund der Anerkennung als Menschenrecht diskutiert wird (D. Witschen). Auch die Bioethik, hier werden ethische Anfragen bei der Dialysebehandlung (F. Keller / J. Passfall) und der Sterbehilfeproblematik (G. Maio) aufgearbeitet, und die Wirtschaftsethik (P. Fassbender) kommen zu Wort. Zwei philosophiegeschichtliche Art. zum Geschichtsverständnis bei Voltaire (F. Strunz) und zum Begriff „Chemische Ethik" (H.-E. Heyke) runden die facettenreichen Beiträge ab. Ein Personen- und Sachregister erleichtert die Benutzung des Buches.

Die Option zugunsten der thematischen Vielfalt bei der Zusammenstellung der Beiträge für diese Publikation geht unvermeidlicherweise auf Kosten des „roten Fadens", der in den beiden vorausgegangenen Bden dieser Reihe deutlicher zu erkennen war. Das kann aber auch der unausweichlich zu entrichtende Preis für eine theologische Ethik sein, die in einer pluralistisch verfaßten Gesellschaft nicht aus einer einzigen Optik argumentieren kann. Dafür liefert der Sbd einen deutlichen Beweis. K. A.

Sass, Gerhard: **Leben aus den Verheißungen.** Traditionsgeschichtliche und biblisch-theologische Untersuchungen zur Rede von Gottes Verheißungen im Frühjudentum und beim Apostel Paulus. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 579 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 164), Ln DM 168,00 ISBN: 3–525–53846–4

Diese „Wort-Studie" (39) läßt sich leiten von „epaggelia / Verheißung", über „yposuesos / Versprechen" definiert als „Anerbieten aus freien Stücken", wobei das griechische Wortfeld erweitert wird durch „orkos / Eid" und „omnyo / schwören". Nur bedingt rechnet der Vf. „diajfkf / Bund" zum Wortfeld, da im „Begriff des Bundes letztlich Zuspruch und Anspruch . . . immer eng verbunden bleiben" (58), während für „Verheißung" die voraussetzungslose Setzung durch Gott in einem Akt der Gnade angenommen wird. Nach der Klärung der *„Zugänge"* (11–49) und *„Grundlagen"* (50–70) widmet sich der *dritte Teil* dem *Wortfeld in den frühjüdischen Schriften* (Septuaginta, Pseudepigraphen, Philo von Alexandrien, Flavius Josephus, 4 Esra, Syr Baruch, rabbinische Literatur) (71–235). Im abschließenden *vierten Teil* untersucht Vf. das *Wortfeld bei Paulus* (2 Kor, Gal, Röm) (236–514). In der Auswertung hält er fest: „Paulus . . . konnte an einen spätestens seit dem 2. Jh. v. Chr. sich in verschiedenen Strömungen des Judentums parallel entwickelnden und in verschiedenen Zusammenhängen theologisch reflektierten Sprachgebrauch anknüpfen." J. M. W.

Schmidt, Ludwig: **Gesammelte Aufsätze zum Pentateuch.** – Berlin / New York: W. de Gruyter 1998. VIII, 286 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 263), Ln DM 168,00 ISBN: 3–11–016123–0

Der vorliegende Sbd vereinigt Aufsätze des bekannten Alttestamentlers Ludwig Schmidt, wovon acht bislang schon in anderen Publikationsorgangen erschienen sind, während drei bisher unveröffentlichte Beiträge diese Publikation abrunden. Die versammelten Aufsätze behandeln zum einen *Exegesen zu ausgewählten Einzelstellen* (Gen 26,1–33; Gen 32,23–33; Ex 3–4; Num 11–12; Num 22–24), aber auch *allgemeinere Untersuchungen zum Jahwisten* (18–37), *zum Elohisten* (150–166) sowie *zur Rolle Israels unter den Völkern* (1–17). Nicht nur aufgrund der drei bisher unveröffentlichen Beiträge, sondern auch hinsichtlich der Tatsache, verschiedene gelungene Einzeluntersuchungen des Vf.s nun in einem Bd greifbar zu haben, ist dieses Buch ein unerläßliches Hilfsmittel für jeden Exegeten. T. M.

Theologische Literatur

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

Allgemeines, Festschriften

Neuere Zeitschrift für Missionswissenschaft 54–1998/4, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee 1998. kt sFr 43,00 ISSN 0028–3495: 241–258: Peter, Anton: Christliche Präsenz als missionarisches Konzept; 259–274: Birmingham, David: Asking the Historical Questions: Angola and the Church 1491–1990; 275–295: Ilunga Muya, Juvénal: La réception du Synode des évêques pour l'Afrique. Notes de lecture; 296–300: Frei, Fritz: Die Jesuitenmissionen 1540–1773. Tagung Mülheim/Ruhr, 3.–5. Juni 1998.

Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters. Richard Heinzmann zum 65. Geburtstag, hg. v. Martin Thurner. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1998. 438 S., geb. DM 89,00 ISBN 3–17–014789–7: 13–27: Thurner, Martin: Die Einheit der Person. Zum theologisch-philosophischen Grundgedanken von Richard Heinzmann; 31–38: Baumgartner, Hans-Michael: Strukturmomente philosophischer Anthropologie. Eine philosophiegeschichtliche Notiz; 39–49: Loichinger, Alexander: Vernunft – eine anthropologische Grundkategorie?; 53–59: Lutz-Bachmann, Matthias: Zeitbewußtsein und Ewigkeit. Anmerkungen zur Bedeutung eines endlichen Zeitbegriffs im Buch XI der *Confessiones* von Augustinus; 63–73: Köpf, Ulrich: Die Einheit der Person in der Anthropologie Bernhards von Clairvaux; 75–82: Gründel, Johannes: Petrus Abaelard – Wegbereiter einer Verantwortungsethik; 85–98: Pesch, Otto Hermann: Sünde und Menschsein bei Thomas von Aquin. Eine theologiegeschichtliche Meditation; 99–123: Schockenhoff, Eberhard: Glück und Leidenschaft. Das Gefüge menschlicher Antriebe in der Tugendethik des Thomas von Aquin; 125–140: Ricken, Friedo: Aristotelische Interpretationen zum Traktat *De passionibus animae* (Summa theologiae I II 22–48) des Thomas von Aquin; 141–156: Prügl, Thomas: Tristitia. Zur Theologie der *passionibus animae* bei Thomas von Aquin; 159–176: Keller, Albert: Gedanken zur Hoffnung im Anschluß an Thomas von Aquin und Kant; 177–194: Unterburger, Klaus: Der Mensch als das „konkrete Allgemeine" – Eine bislang unbekannte Thomasinterpretation des Münchener Philosophie- und Dogmenhistorikers Joseph Bach (1833–1901); 195–215: Bendel-Maidl, Lydia: Die Frau – ein verhinderter Mann oder verhindert durch den Mann? Thomas von Aquin als Quelle für die Frauenfrage im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts; 217–243: Luzius, Reto: Interiorität und Exteriorität bei Emmanuel Levinas und Thomas von Aquin; 245–262: Schröer, Christian: Quid agitur. Zum Begriff der Handlung bei Thomas von Aquin und in der modernen Handlungstheorie; 263–280: Schmidt-Leukel, Perry: „Niemand hat Gott je gesehen?" Zu den anthropologischen Rahmenbedingungen der Gotteserfahrung bei Thomas von Aquin und John Hick; 283–299: Hödl, Ludwig: Einheit und Ganzheit des Menschen im theologischen Verständnis des Heinrich von Gent († 1293); 301–316: Seckler, Max: Die scholastische ‚Potentia oboedientialis' bei Karl Rahner (1904–1984) und Henri de Lubac (1896–1991); 319–336: Mercker, Hans: Weltweisheit und Heilswahrheit. Der Weg des Menschen im Spannungsfeld von Liber creaturae und Liber scripturae nach dem Franziskanertheologen Bonaventura; 337–345: Dettloff, Werner: Bonaventura und Heideggers Analyse des alltäglichen Daseins; 347–353: Leibold, Gerhard: Wille und Willensverursachung nach Johannes Duns Scotus; 357–372: Kremer, Klaus: Die Einheit des menschlichen Geistes (der Seele) und die Vielheit seiner (ihrer) Kräfte bei Nikolaus von Kues; 373–397: Thurner, Martin: Die Einheit von Selbst-, Welt- und Gottesbezug nach Nikolaus von Kues; 399–415: Döring, Heinrich: Rechtfertigung im Glauben als „Definition des Menschen" – Luthers Versuch einer theologischen Grundlegung der Anthropologie; 419–432: Vossenkuhl, Wilhelm: Moral und Modernisierung. Über ethische Folgen sozialer Veränderungen.

Person und Funktion. Festschrift zum Gedenken an den hundertsten Geburtstag von Jakob Hommes, hg. v. Walter M. Neidl / Friedrich Hartl. – Regensburg: Pustet 1998. 240 S., Ln DM 49,80 ISBN 3–7917–1606–9: 13–22: Gegenfurtner, Wilhelm: ‚Die Ausbildung der Regensburger Theologen nicht in den Winkel drängen.' Jakob Hommes, Bischof Rudolf Graber und die Vorgeschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg; 23–26: Braun, Max: Jakob Hommes – der akademische Lehrer; 27–38: Bialas, Martin: „Der Baum als möglicher Stuhl" – Erinnerungen an den Philosophen Jakob Hommes; 41–54: Neidl, Walter M.: Epilog zum „Technischen Eros"; 55–62: Speyer, Wolfgang: Das einzige Entweder-Oder. Gedanken zur Neuheit der jüdisch-christlichen Offenbarung; 63–78: Mussner, Franz: Israel in der „Logik" Gottes nach Röm 9–11 und im Denkgebirge Hegels; 79–92: Hartl, Friedrich: Der realistisch-religiöse Denkansatz bei Jakob Hommes; 95–120: Stich, Johann: Der personale Gedanke in der Zeit Jakob Hommes'; 121–146: Bauer, Emmanuel J.: Das Personverständnis nach Thomas v. Aquin, dargestellt am Problem von intellectus und ratio; 147–164: Englmann, Josef: Dem Menschen ist nur dann sein personales Wesen gesichert, wenn die Personalität Gottes anerkannt ist; 165–178: Leidlmair: Kants Verständnis von Personalität als normatives Konzept; 181–194: Illmer, Markus: Das Ende der Kunst und ihr Anfang: Aus der Möglichkeit des Christlichen; 195–207: Braun, Bernhard: Die Dialektik zwischen Weltaneignung und Esoterik; 211–222: Winkler, Gerhard B.: Der Jurisdiktionsprimat der Päpste und die *Imitatio imperii* des Mittelalters; 223–232: Nastainczyk, Wolfgang: An- und Umdenkprozesse. Orientierungssuche mit Kindern und Jugendlichen in konfessionell-kooperativ verantworteter Projektarbeit.

Kirchengeschichte

Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern; hg. v. Norbert Fischer / Cornelius Mayer. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1998. XVI, 684 S. (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte, 1), Ln DM 178,00 ISBN 3–451–26624–5: 11–59: Feldmann, Erich: Das literarische Genus und das Gesamtkonzept der *Confessiones*; 61–105: Kienzler, Klaus: Die unbegreifliche Wirklichkeit der menschlichen Sehnsucht nach Gott (Confessiones 1); Van Fleteren, Frederick: Prolegomena zu einer Psychologie und Metaphysik des Bösen (Confessiones 2); 133–164: Bettetini, Maria: Augustinus in Karthago: gleich einem Roman (Confessiones 3); 165–197: Erb, Wolfgang: Die Wahrnehmung der eigenen Ortlosigkeit und die Suche nach einem Zugang zur Welt und zu Gott (Confessiones 4); 199–240: Raffelt, Albert: „Pie quaerere" – Augustins Weg zur Wahrheitssuche (Confessiones 5); 241–281: Fuhrer, Therese: Zwischen Glauben und Gewißheit: Auf der Suche nach Gott und dem „uitae modus" (Confessiones 6); 283–341: Ruhstorfer, Karlheinz: Die Platoniker und Paulus. Augustins neue Sicht auf das Denken, Wollen und Tun der Wahrheit (Confessiones 7); 343–388: Van Hooff, Anton: Die Dialektik der Umkehr (Confessiones 8); 389–443: Hattrup, Dieter: Die Mystik von Cassiciacum und Ostia (Confessiones 9); 445–487: Kreuzer, Johann: Der Abgrund des Bewußtseins. Erinnerung und Selbsterkenntnis im zehnten Buch (Confessiones 10); 489–552: Fischer, Norbert: „Distentio animi." Ein Symbol der Entflüchtigung des Zeitlichen (Confessiones 11); 553–601: Mayer, Cornelius: „Caelum caeli": Ziel und Bestimmung des Menschen nach der Auslegung von *Genesis* 1,1f (Confessiones 12); 603–652: Müller, Christof: Der ewige Sabbat. Die eschatologische Ruhe als Zielpunkt der Heimkehr zu Gott (Confessiones 13).

Neueste Kirchengeschichte

Kirche im 19. Jahrhundert, hg. Manfred Weitlauff. – Regensburg: Pustet 1998. 206 S., brosch. DM 36,00 ISBN 3–7917–1620–4: 15–53: Weitlauff, Manfred: Der Staat greift nach der Kirche. Die Säkularisation von 1802/03 und ihre Folgen; 54–75: Ries, Markus: Vom freien Denken herausgefordert.

Katholische Theologie zwischen Aufklärung und Romantik; 76–94: LILL, Rudolf: Der Ultramontanismus. Die Ausrichtung der gesamten Kirche auf den Papst; 95–114: HORST, Ulrich: Das Dogma von der unbefleckten Empfängnis Marias (1854). Vorgeschichte und Folgen; 115–139: WOLFF, Hubert: Der „Syllabus errorum" (1864). Oder: Sind katholische Kirche und Moderne unvereinbar?; 140–162: SCHATZ, Klaus: Das Erste Vatikanum; 163–185: MORSEY, Rudolf: Der Kulturkampf. Bismarcks Präventivkrieg gegen das Zentrum und die katholische Kirche; 186–206: NEUNER, Peter: Ein mißlungener Versuch der Begegnung mit der Neuzeit. Die Modernismus-Kontroverse und ihre Folgen.

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Tiemo Rainer Peters, hg. v. Jürgen Manemann / Johann Baptist Metz. – Münster: Lit 1998. VIII, 168 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft, 12), brosch. DM 29,80 ISBN 3–8258–3979–6: 2–5: PETERS, Tiemo Rainer: Thesen zu einer Christologie nach Auschwitz; 8–19: BOSCHKI, Reinhold: Historisch und praktisch gewendete Christologie. Systematische Reminiszenzen zur religionspädagogischen Vergewisserung; 20–23: BROCKE, Edna: Anmerkungen zu Thesen von Tiemo Rainer Peters; 24–34: ENGEL, Ulrich: „Zehn-Hand-breit zwischen Gott und der Welt." Theologische Vermessungen der messianischen Topographie; 35–37: ENGELHARDT, Paulus: Eine „Christologie nach Auschwitz" zwischen „Besitzverzicht" und Gefühllosigkeit. Zur 4. und 5. These von Tiemo Rainer Peters; 38–43: JANSSEN, Hans-Gerd: Christologie – Soteriologie – Satisfaktionslehre; 44–54: JOHN, Ottmar: Die Bedeutung des christologischen Grunddogmas für eine Theologie nach Auschwitz; 55–64: JUNKER-KENNY, Maureen: Sinnhoffnung zwischen Verrat und Rettung; 65–76: LANGENOHL, Bertil: Elemente einer Politischen Christologie; 77–85: MANEMANN, Jürgen: Substitution und Kritik. Parameter einer Politischen Christologie nach Auschwitz; 86–93: MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm: Ein freudiges Ja zu den Thesen von Tiemo Rainer Peters; 94–98: MATE, Reyes: Über die praktische und theoretische Autorität des Leidens; 99–103: METZ, Johann Baptist: Auf dem Weg zur „geschuldeten Christologie"; 104–109: MOLTMANN, Jürgen: Jesus in Auschwitz; 110–125: PESCH, Otto Hermann: Zum Verständnis der Person Jesu im Licht der Bibel Israels. Thesen zu einer „Christologie nach Auschwitz" im Anschluß an Tiemo Rainer Peters; 126–134: PETERSEN, Birte: Christologie nach Auschwitz als „Rebellion gegen Kreuzestod- und Erlösungstheologie"?; 135–146: PRÖPPER, Thomas: Wegmarken zu einer Christologie nach Auschwitz; 147–155: REIKERSTORFER, Johann: „... denn die Opfer bleiben unerreichbar." Einige Bemerkungen zur Wahrheitskrise der Christologie; 156–165: WERBICK, Jürgen: Menschwerdung Gottes? Zu den christologischen Thesen von Tiemo Rainer Peters.

Evolution im Diskurs: Grenzgespräche zwischen Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie, hg. v. Alexius J. Bucher / Dieter Stefan Peters. – Regensburg: Pustet 1998. 421 S. (Eichstätter Studien; N. F., 39), kt DM 98,00 ISBN 3–7917–1601–8: 7–12: PETERS, Dieter Stefan: Laudatio für Wolfgang Friedrich Gutmann (1935–1997); 13–22: BUCHER, Alexius Jakob: Einladung zu Grenzgesprächen; 29–46: GUDO, Michael: Evolutionsgeschwindigkeit in der Paläontologie und die Evolution organismischer Konstruktionen; 47–60: HERTLER, Christine: Typus und Entwicklung – Varianten und Invarianten in der Evolution; 61–76: MOLLENHAUER, Dieter: Endosymbiosen und ihre Bedeutung für die Stammesgeschichte der Organismen; 77–84: PETERS, Dieter Stefan: Einmal ist zehnmal – Parallelentwicklung in der Evolution; 87–105: BÜTTNER, Stefan / REISINGER, Peter: Ist ‚Evolution als Erkenntnisgewinn' beobachtbar? Kants Kritik am subreptiven Verfahren in der evolutionären Erkenntnistheorie; 107–126: INGENSIEP, Hans-Werner: Organismus, Evolution und die Seelenordnung im Organischen; 127–153: KÖCHY, Kristian: Leben – Wissenschaft – Philosophie. Der prozessuale Ansatz bei Bergson; 155–167: KUMMER, Christian: Macht die Molekularbiologie eine Ganzheitstheorie des Organismus überflüssig?; 171–185: DÖRR, Bernhard: Organismische Selbst-Kreation bei Whitehead und Rahner. Ein interdisziplinäres ‚Gespräch'; 187–200: ESTERBAUER, Reinhold: Zeit zwischen Naturwissenschaft und Philosophie. Zur Differenz der Zeitbegriffe; 201–215: FISCHER, Norbert: Autonomie als Selbstgesetzgebung der Vernunft und in der Selbstorganisation des Lebendigen. Überlegungen zum Verhältnis von Philosophie und Biologie im Anschluß an Kant; 217–250: LOCKER, Alfred: Schöpfungs- und Evolutions-Problematik in systematisch-theoretisch klassischer und transklassischer Sicht. Der Mensch im Widerspruch der Außen- und Innen-Beobachtung sowie der Mitgestaltung von Ursprung und Ziel; 251–261: MUTSCHLER, Hans-Dieter: Die Geschichtlichkeit der Natur und die Ungeschichtlichkeit der Naturgesetze; 263–273: ROHRHIRSCH, Ferdinand: Martin Heideggers Bestimmung des Wesens der Wissenschaft und die Frage einer transdisziplinären Zusammenarbeit von Fachwissenschaften; 275–288: SANDER, Hans-Joachim: Atomismus und Organismus – Markierungen der Realität. Die Bedeutung von Whiteheads Prozeßbegriff in der Differenz von Naturwissenschaften und Theologie; 289–303: WEINGARTEN, Michael: Sind die Schwierigkeiten inter- und transdisziplinärer Gespräche überwindbar?; 305–316: WIEGERLING, Klaus: Prozeßdenken in Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. Der Prozeßcharakter der naturwissenschaftlichen Erkenntnis und die symbolische Erkenntnis des Prozesses; 319–333: BUCHER, Rainer: Die Theologie, die Wissenschaft und das Handeln der Kirche. Thesen zu ihrem Verhältnis in den letzten 100 Jahren; 335–354: DIEDRICH, Friedrich: Überlegungen zur Funktion der Rede von Jahwe bzw. Gott als Schöpfer in Texten des Alten Testaments; 355–375: GLÄSSLER, Alfred: Prozeßphilosophie und Ontologie der Evolution; 377–389: MAYER, Johannes Gottfried: Historische Auseinandersetzungen mit der darwinistischen Evolutionstheorie unter besonderer Berücksichtigung Ernst Haeckels; 391–400: ROSENBERGER, Michael: Theologie, Kirchen und die Evolutionstheorie; 401–403: BUCHER, Alexius Jakob: Nachdenkliches. Diskursives.

Zeit-Geschichte und Begegnungen. Festschrift für Bernhard Neumann, hg. v. Günter Rieße. – Paderborn: Bonifatius. 384 S., geb. DM 78,00 ISBN 3–89710–054: 15–25: SILL, Bernhard: Furchtbar oder fruchtbar? Das Lebensalter der Lebensmitte; 26–48: ERNST, Stephan: Jenseits von Streß und Langeweile. Überlegungen zum rechten Umgang mit der Zeit aus Sicht der theologischen Ethik; 49–57: BRANDENBURG, Hubertus: Zeitgeschichte und Begegnungen; 58–65: POLLACK, Gertrud: Lebendiges Zeugnis mittendrin. Gedanken zum Weltbezug der Säkularinstitute; 66–78: GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara: Romano Guardini und die Kulturkritik Mitte des Jahrhunderts; 79–91: KAES, Dorothee: Joseph Ratzingers Beitrag zum ökumenischen Dialog – Eine Skizze; 92–104: NIEDERSCHLAG, Heribert: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen." Impulse aus dem Lebenszeugnis von Pater Franz Reinisch; 105–117: KIENZLER, Klaus: „Martyrium – um der Gerechtigkeit willen." Überlegungen zum Martyrologium 2000; 118–135: LEUNINGER, Ernst: „Schnell ist zerstört, mühsam wieder aufgebaut" – Partner für den Frieden in Bosnien; 136–146: RHEINBAY, Paul: Christus in allem. Aufbrüche übergegenständlicher Meditation mitten in der Welt; 149–157: SPLETT, Jörg: Dem Gott-menschen begegnen; 158–170: WEISER, Alfons: Freundschaftsbrief und Testament. Zur literarischen Gattung des Zweiten Briefes an Timotheus; 171–185: BISER, Eugen: Der Durchblick. Eine Erschließung des neutestamentlichen Elementargeschehens; 186–198: KNAUER, Peter: Wort-Gottes-Theologie und Christologie; 199–205: SINGER, Karl H.: Die Begegnung Gottes mit dem Menschen im Koran. Dargestellt an der Sendung des Moses zum Pharao; 206–216: WISSE, Stephan: Sind Mythen ungeschichtlich? Einige Beobachtungen zum Verhältnis Mythos und Geschichte; 217–233: OCKENFELS, Wolfgang: Verantwortungsethik für Natur und Technik; 234–241: HAMM, Heinrich: Die Schwachen in der Gesellschaft; 242–251: CORDES, Paul Josef: Internationale Aspekte der Caritasarbeit; 255–267: COURTH, Franz: Kirche unter der Last der Polarisierung; 268–282: NACHTWEI, Gerhard: Damit alle leben. Evangelisierung unter postmodernen und post-sozialistischen Bedingungen; 283–294: BELOK, Manfred: Zwischen allen Stühlen? Zum ekklesiologischen und kirchenrechtlichen Ort der Pastoralen Dienste; 295–301: JUNGNITSCH, Reiner: Unglaubwürdiger Glaube – Glaubwürdiger Unglaube. Ein paar Anmerkungen zum Verhältnis von Jugend und Religion; 302–309: BORENGÄSSER, Norbert M.: Quo vadis, Kirche?; 310–321: SCHUCHART, Alfred: Kirchliche Erwachsenenbildung – Aspekte zu ihrer theologischen Begründung; 322–334: DANKO, Josef: „Morgens um sieben ist die Welt noch nicht in Ordnung." Überlegungen und Übungen zum Stimmgebrauch des Predigers; 335–346: PROBST, Manfred: Sonntägliche Gemeindegottesdienste ohne Leitung?; 347–359: BAUMGARTNER, Konrad: Was bleiben will, muß sich ändern. Zur Theologie und Praxis der „ecclesia semper reformanda"; 360–374: WALDENFELS, Hans: Mit und in der Kirche leben.

Dogmatik

In der Kraft des Heiligen Geist: Wovon die Kirche lebt, hg. v. Willigis Eckermann u. a. – Kevelaer: Butzon und Bercker 1998. 148 S. (Vechtaer Beiträge zur Theologie, 5), pb. DM 28,00 ISBN 3–7666–0171–7: 9–28: LESCH, Karl Josef: Aufbrüche des Geistes in den christlichen Kirchen; 29–43: UNTERGASSMAIR, Franz Georg: Der Geist Gottes als Beweggrund und Garant der Heilsgeschichte, dargestellt am heilsgeschichtlichen Konzept des lukanischen Doppelwerks; 45–60: HOTZE, Gerhard: Der Heilige Geist im Leben der urchristlichen Gemeinden; 61–75: STAMMKÖTTER, Franz-Bernhard: Die philosophische Begründung der Lehre vom Heiligen Geist bei Augustinus; 77–89: JANSSEN, Friedrich: Divino afflante Spiritu. Theologischer Erkenntnisfortschritt unter dem Anhauch des Gottesgeistes; 91–107: ECKERMANN, Willigis: Neuschöpfung durch den Heiligen Geist in den Initiationssakramenten; 109–125: SAUER, Ralph: Die Firmung – ein Passagenritus. Zur gegenwärtigen Diskussion über die Firmkatechese; 127–143: BALKENOHL, Manfred: Vom Erwachen des Geistes im Menschen.

Moraltheologie

Ethik in der Humangenetik: Die neueren Entwicklungen der genetischen Frühdiagnostik aus ethischer Perspektive, hg. v. Marcus Düwell / Dietmar Mieth. – Tübingen / Basel: Francke 1998. 516 S. (Ethik in den Wissenschaften, 10), brosch. DM 86,00 ISBN 3–7720–2620–6: 15–25: SCHÜLER, Herdit M. / Zerres, Klaus: Pränatale Diagnostik; 26–48: DÜWELL, Marcus: Ethik der genetischen Frühdiagnostik – eine Problemskizze; 51–77: LANZERATH, Dirk / HONNEFELDER, Ludger: Krankheitsbegriff und ärztliche Anwendung der Humangenetik; 78–87: WIESING, Urban: Gene, Krankheit und Moral; 91–119: STEIGLEDER, Klaus: Müssen wir, dürfen wir schwere (nichttherapierbare) genetisch bedingte Krankheiten vermeiden?; 120–148: BEYLEVELD, Deryck / QUARRELL, Oliver / TODDINGTON, Stuart: Konstitutive Konsistenz im Bemühen um Nachkommenschaft; 149–170: MAIER, Barbara: Ethische Probleme der Pränataltherapie; 173–201: LIENING, Paulus: Autonomie und neue gendiagnostische Möglichkeiten; 202–224: HILDT, Elisabeth: Über die Möglichkeit freier Entscheidungsfindung im Umfeld vorgeburtlicher Diagnostik; 227–237: LUNSHOF, Jeantine E.: Genetische Beratung: Zwischen Nichtdirektivität und moralischem Diskurs; 238–268:

HAKER, Hille: Genetische Beratung und moralische Entscheidungsfindung; 271–301: ENGELS, Eve-Marie: Der moralische Status von Embryonen und Feten – Forschung, Diagnose, Schwangerschaftsabbruch; 302–324: JUNKER-KENNY, Maureen: Der moralische Status des Embryos im Kontext der Reproduktionsmedizin; 327–357: DE WERT, Guido: Dynamik und Ethik der genetischen Präimplantationsdiagnostik – Eine Erkundung; 358–379: RUPPEL, Katja / MIETH, Dietmar: Ethische Probleme der Präimplantationsdiagnostik; 383–414: GRAUMANN, Sigrid: ‚Präimplantationsgenetik' – Ein wünschenswertes und moralisch legitimes Ziel des Fortschritts in der vorgeburtlichen Medizin?; 415–443: REHMANN-SUTTER, Christoph: DNA-Horoskope; 447–495: Stellungnahmen, Erklärungen und Konventionen.

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

Glauben lernen – Glauben feiern. Katechetisch-liturgische Versuche und Klärungen, hg. v. Gottfried Bitter / Albert Gerhards. – Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer 1998. 293 S., kt DM 39,80 ISBN 3–17–014838–9: 11–21: BITTER, Gottfried / GERHARDS, Albert: Einführung; 24–28: GLEES-ZUR BONSEN, Hildegard: Wie erlebe ich Glauben in der Gemeinde; 29–36: BRIX, Heidi: Erfahrungen aus der Praxis einer Katechetin – ein Diskussionsbeitrag; 37–39: von WOLFF-METTERNICH, Monika: Katechese sinn-voll? Katechese sinn-los?; 40–45: SCHÄTZLE, Elfriede: Erfahrungen mit Erstkommunionvorbereitung; 46–49: GRUB, Udo: Konfirmandenpraxis – ein Beispiel; 50–53: HOBER, David: Damit der Geist in ihnen brenne ... Tagebuchnotizen zu einer Firmung; 54–56: WEHRLE, Paul: Jugendliche glauben, wie sie (er)leben; 57–60: HÖRING, Patrick: Grenzerfahrungen als Anknüpfungspunkt für religiöse Erfahrungen in der kirchlichen Jugendarbeit. Beobachtungen in einer ländlichen Pfarrei der Deutschschweiz; 61–66: BERGER, Teresa: Katechumenat im Mutterleib; 68–81: DASSMANN, Ernst: Weitergabe des Glaubens in frühchristlicher Zeit; 82–90: WOLF, Helga Maria: Katechese im Nebenbei: Bilder und „Volksfrömmigkeit"; 91–102: MENKE, Karl-Heinz: Die Frage nach dem spezifisch Christlichen und nach dem Ziel der Katechese; 104–113: BUSSMANN, Klaus: Projekte kreativer Katechese. Erstkommunionkatechese als Eucharistiekatechese ohne Bindung an den Jahrgang; 114–128: GEILEN, Hedwig: Katechese mit allen Sinnen; 129–136: WIESE, Hans-Ulrich: Kunst in St. Agnes. Reflexionen und praktische Anregungen; 137–141: STEINMETZ, Agnes: Taufkatechumenat in der Schule? Reflexionen über die Hinführung zur Taufe im Religionsunterricht und die Taufe während eines Schulgottesdienstes; 142–149: BIESINGER, Albert: Katechese als Celebración; 150–156: KENNTNER, Eberhard: Einführung von Abendmahlsfeiern mit Kindern in einer evangelischen Kirchengemeinde; 157–162: PUFF, Ansgar: Der Neokatechumenale Weg: Chance zur Erneuerung der Pfarrgemeinde; 163–170: TRÄCHTLER, Bruno: Das Rottenburger Modell der Glaubens- und Gemeindeerneuerung, ein Erfahrungsbericht; 171–183: ZODROW, Lioba: Der Weg entsteht beim Gehen. Wege der religiösen Bildungsarbeit in der französischen Katholischen Kirche; 184–192: WIMMERSHOFF, Simeon: Katechumenale Strukturen in den USA; 194–207: HÖHN, Hans-Joachim: Gesellschaft im Umbruch – Religion im Plural. Herausforderungen religiöser Kommunikation in der Gegenwart; 208–219: DELGADO, Mariano: Christsein in der ‚nachchristlichen' Gesellschaft. Einige fundamentaltheologische Überlegungen; 220–234: ENGLERT, Rudolf: Glauben-Lernen im Horizont der Lebensgeschichte; 235–252: LUTZ, Bernd: Perspektiven einer lebensbegleitenden Gemeindekatechese; 253–257: SPENDEL, Stefanie: Einheit von Diakonie, Katechese und Liturgie; 258–269: GERHARDS, Albert: Katechese und Liturgie – ein schwieriges Verhältnis?; 270–276: SCHRÖER, Henning: Nicht nur feiern lernen, sondern lernen zu feiern. Unterwegs zu Liturgik und Didaktik in Wechselwirkung; 277–292: BITTER, Gottfried: Einladen und beraten, verkündigen und begleiten. Leitworte aus Gesprächen mit Katechetinnen und Katecheten.

Bildende Kunst, Literatur, Film, Musik

Religiöse Sprache und ihre Bilder. Von der Bibel bis zur modernen Lyrik, hg. v. Andreas Hölscher / Rainer Kampling. Berlin: Morus Verlag 1998. 283 S. (Schriften der Diözesanakademie Berlin, 14), kt DM 42,00 ISBN: 3–87554–327–0: 9–31: Henrix, Hans Hermann: Augenblick ethischer Wahrheit. Zur Bedeutung der Metapher im Denken Emmanuel Levinas'; 32–53: Kuschel, Karl-Josef: Die Erfahrung des Höllischen und Teuflischen in der Literatur des 20. Jahrhunderts. Zur literarischen und theologischen Kritik einer Ästhetik des Horrors; 54–69: Hoeps, Reinhard: Zwischen Darstellung und Gegenwart. Bildsemantische Verfahren in theologischer Perspektive; 70–100: Piegeler, Hildegard: Ikonographie der modernen Esoterik; 101–113: Schroer, Silvia: Du sollst dir kein Bildnis machen oder: Welche Bilder verbietet das Bilderverbot?; 114–133: Hölscher, Andreas: Christus als Bild Gottes. Zum Hymnus des Kolosserbriefes; 134–150: Sattler, Dorothea: Gott ist wie ein Vater, wie Licht und wie Leben. Personale und nichtpersonale Bildrede von Gott im christlichen Glaubensbekenntnis; 151–174: Weinrich, Michael: Die Profanisierung der Bilder. Zur Bildproblematik zwischen Kult und Kunst in der reformatorischen Theologie; 175–199: Macuch, Maria: Zur Bildersprache der persischen mystischen Dichtung; 200–224: Delgado, Mariano: „. . . wie ein einsamer Vogel auf dem Dach" (Ps 101/102,8) Zur Bildersprache des Johannes vom Kreuz; 225–243: Kampling, Rainer: Zur Polemik der Bilder. Motive des kirchlichen Antijudaismus und ihre Rezeption in der bildenden Kunst des Mittelalters; 244–281: Schlegelberger, Bruno: Der Dialog der Bilder. Rezeption und Interpretation von christlichen Bildern in indianischen Kulturen.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Franz Josef Backhaus, Beverstrang 37, D-48231 Warendorf;
Prof. Dr. Knut Backhaus, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Theofried Baumeister, Saarstr. 21, D-55099 Mainz;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
Prof. DDr. Otto Böcher, Saarstr. 21, D-55099 Mainz;
Prof. Dr. Georg Braulik, Freyung 6, A-1010 Wien;
Prof. DDr. Dieter Emeis, Fritz-Berend-Str. 9, D-49090 Osnabrück;
Prof. Dr. Bernhard Fraling, Janningsweg 44, D-48159 Münster;
Dr. Christian Frevel, Am Hof 1, D-53111 Bonn;
Prof. Dr. Klaus Ganzer, Sanderring 2, D-97070 Würzburg;
Prof. Dr. Libero Gerosa, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Otto-Friedrich-Univ. Bamberg, Postfach, D-96045;
Prof. Dr. Hans Hübner, Im kleinen Feld 2, D-37249 Neu-Eichenberg;
Prof. Dr. Werner Kathrein, Domplatz 2, D-36037 Fulda;
Prof. DDr. Johann Maier, Johann-Baur-Str. 13, D-82362 Weilheim;
Prof. DDr. Cornelius Mayer, Dominikanerplatz 4, D-97070 Würzburg;
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Am Hof 1, D-53111 Bonn;
Prof. Dr. Hans-Peter Müller, Universitätsstr. 13-17, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, D-94032 Passau;
Dr. Frans J. P. van de Paverd, Kruisdwarsstraat 31, NL-3581 GL Utrecht;
Prof. Dr. Anton Rauscher, Wilhelm-Hauff-Str. 28/XIV, D-86161 Augsburg;
Prof. Dr. Richard Schaeffler, Halbreiterstr. 2, D-81479 München-Solln;
Dr. Peter Schallenberg, Brackeler Hellweg 144, D-44291 Dortmund;
Hans Schaller, Collegium Germanium Via S. Nicola da Tolentino 13, I-00187 Roma;
Prof. Dr. Herbert Schlögel, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff, Erbprinzenstr. 13, D-79098 Freiburg;
Prof. Dr. Hugo Schwendenwein, Attemgasse 8 II, A-8010 Graz;
Dr. Magnus Striet, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster;
Dr. Andreas Weiß, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg;
Dr. Archibald L. H. M. van Wieringen, Faculteit der Godgeleerdheid Katholieke Universiteit Nijmegen, Postbus 9103, Erasmusgebouw 14.24, NL-6525 GE Nijmegen;
Prof. Dr. Gabriele Winkler, Liebermeisterstr. 18, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Werner Wolbert, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg;
Prof. DDr. Adolar Zumkeller, Dominikanerplatz 2, D-97070 Würzburg.

Impressum

Theologische Revue (ThRV)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (02 51) 8 32 26 56, Fax (02 51) 8 32 83 57, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Thilo Brandl, Gregor Coerdt, Margarete Kubiak, Joachim Sattler
Sekretariat: Monika Liedschulte

Die Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher kann aus Kostengründen nicht übernommen werden. Sie werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert. Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für die Publikation unverlangt eingesandter Manuskripte.

Verlag und Anzeigen
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: DM 38,–/öS 277,–/sFr 35,–,
Jahresabonnement: DM 198,–/öS 1445,–/sFr 176,–,
Studentenabonnement: DM 158,40/öS 1156,–/sFr 140,50.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster 1999

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directy to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 1999 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 Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040-568 X

Georg Glonner **Zur Bildersprache des Johannes von Patmos**

Untersuchung der Johannesapokalypse anhand einer um Elemente der Bildinterpretation erweiterten historisch-kritischen Methode

Die Apokalypse des Johannes von Patmos beschreibt in einer bilderreichen Sprache das Endgericht und die Neuschöpfung der Welt am Ende aller Tage. Um das Eschaton in Szene zu setzen, verwendet sie mehr motivische Anleihen aus dem Alten Testament oder den jüdisch-apokalyptischen Schriften als alle anderen neutestamentlichen Autoren.

Die vorliegende Untersuchung fragt zunächst nach der Eigenart der apokalyptischen Literatur und danach, was die christliche Johannesapokalypse von den Apokalypsen der jüdischen Literatur unterscheidet. Schließlich werden die verwendeten Bildmotive von vier ausgewählten Kapiteln untersucht. Die Reihenfolge der Texte Offb 18; 13; 4; 10 richtet sich nach deren motivischer Abhängigkeit von den Propheten Ezechiel und Daniel. Abschließend wird dem Einfluß der Apokalypse auf die christliche Kunstgeschichte und auf unser gegenwärtiges Denken nachgegangen.

Durch bildanalytische Methoden konnte ein tieferes Verständnis in das Denken des Johannes gefunden werden. Das Bild ist nicht bloß Beiwerk eines abstrakten Inhalts, es ist eine Größe sui generis, die innerhalb der Apokalypse ihre eigene Dynamik entfaltet. Die Arbeit will einen Beitrag dazu leisten, die eigentümliche Bildersprache der Bibel wieder neu zu entdecken und zu erlernen.

X und 300 Seiten, geb. 88,– DM
ISBN 3-402-04782-9
Neutestamentliche Abhandlungen
Neue Folge, Band 34

Verlag Aschendorff – 48135 Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

E-Mail: buchverlag@aschendorff.de
Internet: http://www.aschendorff.de/buch

ASCHENDORFF VERLAG

Neuerscheinungen

Josef Wohlmuth (Hrsg.)
Dekrete der ökumenischen Konzilien
Band 1: Konzilien des ersten Jahrtausends
Vom Konzil von Nizäa (325) bis zum vierten Konzil von Konstantinopel (869-70)
2. , durchgesehene Auflage 1998. XXII + 354 Seiten. Festeinband
DM 112,--/öS 818,--/sFr 103,30, Subs.-Preis DM 98.--/öS 715,--/sFr 90,30
ISBN 3-506-79806-5

Ulrich von Hehl/Christoph Kösters (Bearb.)
Priester unter Hitlers Terror
Eine biographische und statistische Erhebung
4., durchgesehene und ergänzte Auflage 1998.
2 Bände. VIII + 1984 Seiten. Leinen mit Schutzumschlag
DM 228,--/öS 1.664,--/sFr 209.80
ISBN 3-506-79839-1 (nur geschlossen beziehbar)
= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen. Band 37

Manfred Dahlheimer
Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1988 - 1936
1998. 627 Seiten. Leinen mit Schutzumschlag. DM 98.--/öS 715.--/sFr 90.--
ISBN 3-506-79988-6
= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen. Band 83

José Rafael Hernández Arias
Donoso Cortés und Carl Schmitt
Eine Untersuchung über die staats- und rechtsphilosophische Bedeutung von Donoso Cortés im Werk Carl Schmitts
1998. 275 Seiten. kart., DM 44.--/öS 321.--/sFr 40.50
ISBN 3-506-73384-2
= Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. Band 83

Thomas Wünsch
Konziliarismus in Polen
Personen. Politik und Programm aus Polen zur Verfassungsfrage der Kirche in der Zeit der mittelalterlichen Reformkonzilien
1998. LXXXVII + 405 Seiten. Leinen mit Schutzumschlag
DM 128,--/öS 934,--/sFr 117,80 (Subs.-Preis DM 114,--/öS 832,--/sFr 105,--
ISBN 3-506-74727-4
= Konziliengeschichte. Reihe B: Untersuchungen

Wolfgang Braungart/Gotthard Fuchs/Manfred Koch (Hrsg.)
Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden. Band 2: um 1900
1998. 301 Seiten. kart., DM 98.--/öS 715.--/sFr 90.--
ISBN 3-506-72201-8

Katholizismus und wirtschaftlicher Liberalismus in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert
Herausgegeben und erläutert von Karl Heinz Grenner
1998. 194 Seiten. kart., DM 29,80/öS 218.--/sFr 27,50
ISBN 3-506-70872-4
= Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus. Band 12

Schöningh
Postfach 2540 · D-33055 Paderborn

ASCHENDORFF
VERLAG

Alexander Pierre Bronisch

Reconquista und Heiliger Krieg

Die Deutung des Krieges im christlichen Spanien von den Westgoten bis ins frühe 12. Jahrhundert.

„Durch innere Wirren herbeigerufen, besetzen die Sarazenen Spanien und bemächtigten sich des Reichs der Goten, das sie bis auf einen Teil noch immer beharrlich besitzen. Die Christen liegen Tag und Nacht mit ihnen im Krieg und bekämpfen sie solange täglich, bis künftig die göttliche Vorsehung anordnet, sie erbarmungslos zu vertreiben." *Crónicas asturianas*

Die Charakterisierung der Reconquista – der Rückeroberung – ist ein vieldiskutiertes Problem der spanischen Mediävistik. Das Spektrum der Meinungen ist breit gefächert. Wurden die christlichen Kämpfer der Reconquista von ihrer Religion zum Heidenkampf motiviert, standen eher „nationalgotische" Ideen im Vordergrund, oder war das Phänomen der Reconquista eine Auswirkung kantabrisch-asturischer Ethnogenese?

Die folgende, breit angelegte Untersuchung insbesondere historiographischer und liturgischer Quellen soll die Diskussion nach der Bedeutung der Religion für die Reconquista und zugleich nach der Frage des westgotischen Erbes auf eine gesicherte Grundlage stellen. In einem ersten Schritt wird das Ergebnis der umfangreichen Quellenanalysen mit einer Definition des Begriffs „Heiliger Krieg" verglichen. In einem zweiten Schritt werden dann Teilaspekte des westgotischen Kriegs- und Königsritus auf ihr Fortleben in asturisch-leonesischer Zeit hin untersucht.

Als Resultat dieser Untersuchung steht die Feststellung: Die Konfrontation der Christen gegen die Sarazenen auf der Iberischen Halbinsel wurde entsprechend der in westgotischer Zeit ausgebildeten Herrscher- und Reichsideologie als gottgewollter Krieg gegen die Feinde Gottes und seines Volkes begriffen. Diese Vorstellung schöpfte aus denselben alttestamentlichen Bildern und Vorgaben, von denen auch die späteren Kreuzzüge gespeist waren.

Die Reconquista – so das Fazit dieser Arbeit – war somit die frühe Ausprägung eines christlichen Heiligen Krieges.

1998, X und 430 Seiten, Leinen,
DM 108,– / öS 788,– / sFr 96,–
ISBN 3-402-05839-1
Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Zweite Reihe, Band 35

Aschendorff

ASCHENDORFF
VERLAG

Georg Schöllgen

Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der Syrischen Didaskalie

Jahrbuch für Antike und Christentum – Ergänzungsband 26 • 1998

Die Syrische Didaskalie ist im Corpus christlicher Schriften aus vorkonstantinischer Zeit der wahrscheinlich umfangreichste Text zum Thema „Kirchliches Amt und Gemeindeverfassung". Trotzdem hat diese Kirchenordnung bislang nur wenig Forschungsinteresse auf sich ziehen können.

Eine genauere Untersuchung zeigt jedoch, daß der Schrift ein zwar einfaches, aber durchaus konsistentes amtstheologisches Konzept zugrunde liegt. Von kirchenhistorischer Bedeutung ist, daß sie sich als wichtigste Quelle für den Umbruch in der Gemeindeorganisation erweist. War das Gemeindeleben des 2. Jahrhunderts noch von einer Zusammenarbeit von Amtsträgern und Laien in der Seelsorge geprägt, so läßt sich seit dem Beginn des 3. Jahrhundert eine Tendenz beobachten, die alle wichtigen Aufgaben in der Gemeinde ausschließlich dem Klerus vorbehalten bzw. seiner direkten Kontrolle unterstellen will und den Einfluß der Stände zurückzudrängen versucht, die – wie etwa die Witwen – nicht zum klerikalen cursus honorum gehören.

Der erste Teil der Untersuchung geht den Voraussetzungen und einzelnen Stadien dieser Professionalisierung im Detail nach. Der zweite Teil versucht aufzuweisen, welche Auswirkungen der Prozeß auf die Amtstheologie und das Gemeindeleben des frühen 3. Jahrhunderts hatte. Mit dem Bischof, den Witwen und den reichen Laien sind die drei Bereiche ausgewählt worden, an denen sich der Umbruch am deutlichsten aufzeigen läßt.

1998, VIII und 227 Seiten, Leinen,
DM 98,– / öS 715,– / sFr 89,–
ISBN 3-402-08110-5
Subskriptionspreis: DM 90,– / öS 657,– / sFr 82,–

Aschendorff

ASCHENDORFF
VERLAG

Benedikt Kranemann

Sakramentliche Liturgie im Bistum Münster

Eine Untersuchung handschriftlicher und gedruckter Ritualien und der liturgischen Formulare vom 16. bis 20. Jahrhundert.

Ein Erstarren der Liturgie und den Übergang zu einer römischen Einheitsliturgie hat es im Bistum Münster nicht gegeben. Mit den Veränderungen in Kirche und Gesellschaft ist die Liturgie ständig in Bewegung geblieben. Wie immer man das im konkreten Fall heute beurteilen mag: Hier zumindest erhält die Gegenwart durch die Geschichte einen Maßstab für ihr liturgisches Handeln.

Das gottesdienstliche Leben im Bistum Münster ist bis weit in das 19. Jahrhundert hinein durch eine eigenkirchliche Liturgie geprägt gewesen.

Die Studie zeichnet die Geschichte der handschriftlichen und gedruckten münsterschen Ritualien nach, die zwischen dem 16. und dem 20. Jahrhundert verwendet wurden. Sie beschreibt die Entstehung dieser liturgischen Bücher und ordnet sie in den Zusammenhang der Kirchen- und Liturgiegeschichte ein. Die wichtigsten sakramentlichen Feiern werden liturgiehistorisch analysiert und theologisch interpretiert. Ritualien aus anderen Bistümern werden vergleichend herangezogen.

Dadurch, daß nicht nur liturgische Quellen, sondern auch Visitationsberichte, bischöfliche Verlautbarungen, Synodentexte und Beiträge aus zeitgenössischen pastoraltheologischen Publikationen Berücksichtigung finden, kann ein differenziertes Bild vom Gebrauch der liturgischen Bücher gezeichnet werden. Deutlich wird, mit welcher Eigenständigkeit die Diözese über Jahrhunderte ihre Liturgie gestalten konnte, bis im 19. Jahrhundert durch die Bischöfe von Münster eine zunehmende Romanisierung der Eigenliturgie eingeleitet wurde.

1998, XXX und 360 Seiten, kartoniert,
DM 110,– / öS 803,–/ sFr 98,–
ISBN 3-402-04061-1
Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Band 83

Aschendorff

27. 05. 99

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 2 | **1999** | **95. Jahrgang**

Heinrich Leipold: Religionsgespräch mit den gebildeten Verächtern der Religion. Zur Neuausgabe der Reden F.D.E. Schleiermachers „Über die Religion“ . . . . . Sp. 89

FEIL, Ernst: Religio. Bd I: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zu Reformation. Bd II: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (Horst Bürkle)

OBERDORFER, Bernd: Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit. Die Theorieentwicklung Friedrich Schleiermachers bis 1799 (Hermann Peiter)

Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht. Dokumentation des Symposiums des Graduiertenkollegs „Interkulturelle religiöse bzw. religionsgeschichtliche Studien“ vom 20.–23. 11. 1996, hg. v. Heinz Robert SCHLETTE (Hans Zirker)

Homo naturaliter religiosus. Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein?, hg. v. Fritz STOLZ (Jörg Splett)

Allgemeines / Universallexika . . . . . Sp. 111

VORGRIMLER, Herbert: Wegsuche. Kleine Schriften zur Theologie. 2 Bde (Wolfgang Beinert)

Theologische Realenzyklopädie. Bd XXIII: Minucius Felix – Name / Namengebung. Bd XXVII: Politik / Politologie – Publizistik / Presse, hg. v. Gerhard MÜLLER u. a. (Remigius Bäumer)

Bibelwissenschaft / Exegese des NT . . . Sp. 113

LENTZEN-DEIS, Fritzleo: Das Markus-Evangelium. Ein Kommentar für die Praxis, hg. v. Eleonore BECK / Gabriele MILLER (Detlev Dormeyer)

MÜLLER, Ulrich B.: Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Historische Aspekte und Bedingungen (Hans Kessler)

HORN, Friedrich Wilhelm: Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie (Thomas Söding)

ELLIOTT, Keith / MOIR, Ian: Manuscripts and the Text of the New Testament. An Introduction for English Readers (Knut Backhaus)

HOEGEN-ROHLS, Christina: Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium (Beate Kowalski)

DETTWILER, Andreas: Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31–16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters (Beate Kowalski)

NEUGEBAUER, Johannes: Die eschatologischen Aussagen in den johanneischen Abschiedsreden. Eine Untersuchung zu Johannes 13–17 (Beate Kowalski)

KELLER, Winfrid: Gottes Treue – Israels Heil. Röm 11,25–27 – Die These vom „Sonderweg“ in der Diskussion (Franz Mußner)

FEE, Gordon D.: Paul's Letter to the Philippians (Knut Backhaus)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 129

WOLGAST, Eike: Hochstift und Reformation. Studien zur Geschichte der Reichskirche zwischen 1517 und 1648 (Ernst W. Zeeden)

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 131

SLENCZKA, Notger: Der Glaube und sein Grund. F. H. R. von Frank, seine Auseinandersetzung mit A. Ritschl und die Fortführung seines Programms durch L. Ihmels. Studien zur Erlanger Theologie I (Gunther Wenz)

BERGER, Peter L.: Erlösendes Lachen. Das Komische in der menschlichen Erfahrung (Magnus Striet)

SEQUERI, Pierangelo: Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale. Presentazione di Giuseppe Colombo (Manfred Lochbrunner)

FRANK, Günter: Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons (1497–1560) (Magnus Striet)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 138

Bernard of Clairvaux: On Loving God. An Analytical Commentary by Emero STIEGMAN (Stephan Ernst)

LOHMANN, Johann Friedrich: Karl Barth und der Neukantianismus. Die Rezeption des Neukantianismus im Römerbrief und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths (Martin Leiner)

Dogmatik / Ökumenische Theologie . . . Sp. 142

Was willst du von mir, Frau? Maria in heutiger Sicht, hg. im Auftrag der Theol. Hochschule Chur und der Theol. Fak. Luzern von Josef PFAMMATTER / Eduard CHRISTEN (Stanislaw Celestyn Napiórkowski)

WINKLER, Dietmar W.: Koptische Kirche und Reichskirche. Altes Schisma und neuer Dialog (Thomas Bremer)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 144

FELBECKER, Sabine: Die Prozession. Historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdruckshandlung (Benedikt Kranemann)

Die heilige Liturgie. Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 1997“ des Linzer Priesterkreises in Aigen/M., hg. v. Franz BREID (Manfred Probst)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 147

Kirchliches Recht als Freiheitsordnung. Gedenkschrift für Hubert Müller, hg. v. Rudolf WEIGAND (Klaus Lüdicke)

Homiletik . . . . . Sp. 148

Predigten aus dem Alltag. Menschen wie Du und ich und der Glaube, hg. v. Karl BIRKENSEER / Werner SCHRÜFER (Klaus Müller)

Philosophie . . . . . Sp. 149

WENDEL, Saskia: Jean-François Lyotard. Aisthetisches Ethos (Joachim Valentin)

VATTIMO, Gianni: Glauben – Philosophieren (Saskia Wendel)

FRITSCH, Matthias J.: Vernunft – Offenbarung – Religion. Eine historisch-systematische Untersuchung zu Sigismund von Storchenau (Paul Richard Blum)

LÉVINAS, Emmanuel: Vom Sein zum Seienden (Susanne Sandherr)

Notizen . . . . . Sp. 160

Zum Tod von Heinrich Fries (Harald Wagner)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 159

Theologische Literatur – eingegangene Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften Sp. 163

Liste der Habilitationen und Dissertationen im akademischen Jahr 1997/98

Religionsgespräch mit den gebildeten Verächtern der Religion. Zur Neuausgabe der Reden F.D.E. Schleiermachers „Über die Religion“

von Heinrich Leipold, Marburg

1. Das *Gespräch über Religion* ist 200 Jahre nach dem Erscheinen der berühmten Reden Schleiermachers „Über die Religion“ (1799) noch immer nicht verstummt, trotz der mit großem Nachdruck immer wieder seit dem vorigen Jh. propagierten Prognosen, die das Ende der Religion, das Absterben ihrer Wurzeln vorhersagten im Zuge einer fortschreitenden Säkularisierung. Im Gegenteil, es scheint, wir stehen hier wieder vor einer neuen Herausforderung, vor einem neu zu suchenden Anfang, jedenfalls vor einer unabweisbaren Nötigung, sich auf dieses Gespräch einzulassen, auch wenn die von Schleiermacher so genannten „Verächter“ der Religion unter den Gebildeten hierzulande auch heute aus ihrer Überzeugung kein Hehl machen, zumindest aus ihrem „Ressentiment gegen das Christentum“ (W. Pannenberg).

BS: Theol A 425
Theol A 010

Aufgenötigt, wenn auch oft nur widerwillig akzeptiert, wird dieses Gespräch durch das Gegenwärtigsein der Religionen und religiösen Gemeinschaften in unserer z. T. ganz unreligiösen Lebenswelt. Sie werden erlebt als Infragestellung der eigenen Überzeugung, als Störung einer aufgeklärten Zivilisation der Moderne oder Postmoderne mit ihrem nichtreligiösen Selbstverständnis und dessen Selbstverständlichkeiten. Sie werden, auch wenn sie oft einer Haltung der Gleichgültigkeit und Uninteressiertheit begegnen, gleichwohl als Bedrohung der eigenen Lebenskultur wahrgenommen. Mit ihren ganz andersartigen Voraussetzungen, ihrem Wertebewußtsein und ihrem Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnis provozieren sie Konflikte und Streit um die wahre „Kultur des Lebens". Auch wenn sie mit ihrem Hinweis auf die religiöse Tiefendimension der menschlichen Existenz und ihrem von daher Inanspruchgenommensein die Sinnfrage des Lebens ansprechen und darauf antworten und wenn sie im Hinblick auf den Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit in Anspruch genommen werden als mögliches Fundament des Ethos und für die Konzeption eines „Weltethos", das dem Frieden unter den Menschen und Völkern dienen soll (H. Küng), so geht es doch unter den Bedingungen unserer Gesellschaft gegenwärtig primär um die Frage der *Existenz* der Religionen in dieser Gesellschaft und um die Frage „*Koexistenz* der Religionen".

Damit ist eine problematische Wirklichkeit und die Aufgabe, sinnvoll damit umzugehen, angesprochen. „*Koexistenz der Religionen*" – diese Formulierung beschreibt zunächst eine Wirklichkeit, in der wir leben und die wir täglich manchmal bedrängend nah erfahren; denn wir begegnen in unserer Lebens- und Arbeitswelt Menschen, die einer anderen Religion angehören – ganz anders als dies zu Schleiermachers Zeiten der Fall war. Die multikulturelle Gesellschaft, die immer stärker in unser Bewußtsein tritt, ist zugleich eine multireligiöse Gesellschaft, in der viele Religionen und religiöse Gemeinschaften nebeneinander existieren, wohl auch vielfach gegeneinander, auf jeden Fall aber, ob gewollt oder nicht gewollt, miteinander innerhalb des gemeinsamen Lebensraums. „Koexistenz" in diesem Sinn beschreibt zunächst lediglich den Sachverhalt, daß wir mit Menschen anderen Glaubens zusammenleben und uns aus dieser Lebensbedingung nicht heraushalten können.

„Koexistenz" kann aber auch noch anders verstanden werden: nicht nur als bloße Beschreibung eines nun einmal hinzunehmenden Zustands, sondern als eine positive Zielsetzung, die die Existenz des anderen in seiner Andersartigkeit nicht nur hinnimmt, womöglich als ein unabwendbares Übel, sondern sie in einer Weise annimmt und bejaht, in der die menschliche und religiöse Gemeinsamkeit erkannt und anerkannt wird in einer um Verstehen bemühten Anteilnahme am Leben des anderen, auch in seiner religiösen Andersartigkeit. Daran erinnert zumindest das *Gebot der Toleranz*, das zu den selbstverständlichen Grundlagen unserer gesellschaftlichen Ordnung gehört. Sie ist im Grundgesetz verankert und schließt Religionsfreiheit ein, das Grundrecht des Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit (GG Art. 4), also auch ungestörte Religionsausübung, den ungestörten Gottesdienst, aber auch die sog. „negative Religionsfreiheit", die Freiheit der Nichtteilnahme am religiösen Leben. Toleranz in diesem Sinne gehört zu den Lebensbedingungen, ja zu den Überlebensbedingungen unserer Gesellschaft. Nur in einem Neben- und Miteinander, das sich als gegenseitiges Tolerieren der unterschiedlichen Kulturen und Religionen erweist, kann ein friedliches Zusammenleben und Zusammenarbeiten stattfinden. Um der hier möglichen und tatsächlich bestehenden Spannungen und aufbrechenden Konflikte willen ist der *Dialog mit den Religionen* und also auch das Gespräch *über* Religion eine innerhalb unserer Gesellschaft notwendige Aufgabe, nicht nur im Sinne einer Konfliktbewältigung, sondern auch im Sinne einer Verständigung über die Grundlagen und Voraussetzungen der staatlichen Ordnung und des gesellschaftlichen Lebens.

Der *Dialog zwischen den Religionen* stellt in diesem Zusammenhang eine eigene Aufgabenstellung dar, in der das gegenseitige Miteinander-Umgehen im Sinne einer Konvivenz, das gegenseitige bessere Verstehen in der Wahrnehmung von Gemeinsamkeiten, aber auch des Trennenden, im Mittelpunkt steht. Dieser Dialog führt, wenn er ernsthaft geführt wird, früher oder später in die Tiefe des je eigenen Selbstverständnisses und in die Problematik *konkurrierender Wahrheitsansprüche*, in der sich das gesellschaftliche Toleranzgebot nun in einem tieferen Sinn als *Toleranz des Glaubens* bewähren muß, der nicht gleichgültig die Wahrheitsfrage verabschieden kann, sondern ihr in seiner Toleranzübung zutiefst verpflichtet bleibt, weil es in ihr um nichts Geringeres als um die Liebe Gottes geht, die jedem Menschen zugewandt ist.

2. Im Hinblick auf diese heutigen Herausforderungen eines „Religionsgesprächs" und der dabei zu beachtenden Regeln des Dialogs kann die *Relektüre* jener theologie- und kulturgeschichtlich so bedeutsamen und weiterwirkenden *Reden Schleiermachers „Über die Religion"* immer noch lehrreich sein. Auch wenn seine Art der Gesprächsführung, seine Problemdarstellung und seine Problemlösungsversuche mit ihren Denkvoraussetzungen, ihren Argumentationen und begrifflichen Mitteln an die damalige geistesgeschichtliche Situation gebunden sind und in der auf sie bezogenen Diskussion im 19. und 20. Jh. der theologischen, philosophischen und religionswissenschaftlichen Kritik ausgesetzt waren, bleibt das Sich-Vertiefen in seine religiöse Selbstmitteilung, in seine Gedankengänge, in seine Thesen und Antithesen zum Verständnis des Wesens der Religion und des Christentums als Religion, als kirchliche Gestaltung und in seinem Verhältnis zu anderen Religionen, höchst eindrucksvoll, anregend und auch in aller partiellen Fremdheit und Kritikbedürftigkeit lehrreich für eine heutige Neubesinnung.

In dem großen Projekt einer *Kritischen Gesamtausgabe* der Werke Schleiermachers, die im Verlag Walter de Gruyter Berlin / New York erscheint und etwa 40 Bde umfassen soll, ist bereits 1984 die *Erstausgabe* der „Reden" (1799; KGA I/2 Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799) und 1988 die Erstausgabe der „Monologen" (1800; KGA I/3 Schriften aus der Berliner Zeit 1800–1802) erschienen. Seit 1995 liegt auch als Bd I/12 der Gesamtausgabe die wissenschaftliche Edition der *Letztfassung* der beiden wichtigen Schriften Schleiermachers aus der Anfangszeit seiner schriftstellerischen Wirksamkeit vor, wiederum herausgegeben von G. Meckenstock, dem Leiter der Kieler Schleiermacher-Forschungsstelle.[1]

Die historische Einführung des Hg.s informiert über die Entstehungsgeschichte und Gestaltung der 4 Auflagen der Reden (1799; ^{2}1806; ^{3}1821; ^{4}1831), insbesondere über Schleiermachers tiefgreifende Neubearbeitung der Wesensbestimmung der Religion in der 2. Aufl. und seine z. T. umfangreichen Erläuterungen zu den einzelnen Reden in der 3. Aufl. Sie weist auf neue Akzentsetzungen und wichtige Veränderungen im Aufbau und in der Konzeption v. a. in der 2. Rede hin und dokumentiert nicht nur Schleiermachers Zueignungen an G. von Brinckmann, seine Nachrede zur 2. und die Vorrede und Erläuterungen zur 3. Aufl., sondern auch zahlreiche Hinweise aus dem bisher nur teilweise publizierten Briefwechsel, v. a. mit seinem Verleger Reimer und J. Ch. Gaß. Damit treten Schleiermachers eigene Überlegungen, Bedenken und Intentionen im Zusammenhang der jeweiligen Neubearbeitung klar hervor. Sehr informativ ist ein eigenes Kap. über „Die Aufnahme der Reden" (XXVI–LXIII), das einen interessanten Überblick über die Wirkungsgeschichte der Reden mit Zeugnissen enthusiastischer Zustimmung, aber auch scharfer Ablehnung bietet. Der Abdruck der Rezensionen der verschiedenen Auflagen enthält z. T. bemerkenswerte Analysen, kritische Anfragen und Urteile. Zu den Besonderheiten der Rezeptionsgeschichte gehört die weite Verbreitung, die die Reden gefunden haben. Sie wurden ins Englische, Französische, Italienische, Schwedische, Russische und Japanische übersetzt. Die 4. Aufl. (1831) ging in die erste, aus heutiger Sicht unvollständige und unzulängliche Ausgabe der „Sämtlichen Werke" (1834–1864) ein und wurde v. a. in dieser Form im 19. Jh. gelesen, während die Wirkungsgeschichte der Reden im 20. Jh. v. a. durch die von R. Otto 1899 herausgegebene Jubiläumsausgabe der Erstfassung bestimmt war.

Die besondere Bedeutung dieser wissenschaftlichen Neuausgabe liegt darin, daß sie die von Schleiermacher gestaltete Letztfassung zugrunde legt, zugleich aber in einem Variantenapparat die jeweils abweichenden Lesearten der 2. und 3. Aufl. vollständig darstellt. Schon B. Pünjer hatte in seiner Kritischen Ausgabe der Reden 1879 unter Zugrundelegung der 1. Aufl. auch die Veränderung der 2. und 3. Aufl.

[1] **Schleiermacher**, Friedrich Daniel Ernst: **Kritische Gesamtausgabe**, hg. v. Günter Meckenstock. **I/2: Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799.** – Berlin / New York: de Gruyter 1984. XCII, 430 S., 3 Faks., Ln DM 298,00 ISBN: 3–11–010266–8. **I/3: Schriften aus der Berliner Zeit 1800–1802.** – Berlin / New York: de Gruyter 1988. CXXVI, 604 S., 5 Abb., Ln DM 414,00 ISBN: 3–11–011120–9. **I/12: Über die Religion (2.–)4. Aufl. Monologen (2.–)4. Aufl.** – Berlin / New York: de Gruyter 1995. LXXX, 411 S., 8 Abb., Ln DM 298,00 ISBN: 3–11–014473–5. S. auch die auf dem Text der 1. Aufl. von 1799 basierende Einzel-Ausgabe: **Schleiermacher**, Friedrich: **Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799)**, hg. v. Günter Mekkenstock. – Berlin / New York: de Gruyter 1999. 194 S., kt DM 24,80 ISBN: 3–11–016355–1.

in einem Variantenapparat erfaßt. Der Vorteil jener Ausgabe bestand darin, daß die späteren Veränderungen am ursprünglichen Text angezeigt wurden und so unmittelbar mit ihm verglichen werden konnten, obwohl längere Umarbeitungspassagen dies erschwerten. Der Mangel jener Ausgabe lag jedoch darin, daß sie die Abänderungen nicht vollständig dokumentierte und die an eine kritische Edition zu stellenden Ansprüche nicht erfüllte. Mit der jetzt vorliegenden Kritischen Gesamtausgabe der „Reden" sind „alle Druckfassungen lükkenlos dokumentiert" (KGA I/12, VII). Damit ist eine solide Grundlage gelegt für die Wahrnehmung der Entwicklungsgeschichte der „Reden".

In den im gleichen Bd abgedruckten *„Monologen"*, die erstmals als „Eine Neujahrsgabe" 1800 erschienen, entwarf Schleiermacher in einer Selbstbetrachtung die Grundgestalt einer Ethik der Individualität und der davon bestimmten Weltsicht in Auseinandersetzung mit der Pflichtethik Kants und Fichtes. Auch diese wissenschaftliche Edition basiert auf der Letztfassung der 4. Aufl. (1829) und dokumentiert zugleich in einem Variantenapparat die Abweichungen der 2. (1810) und der 3. (1822) Ausgabe in Schleiermachers Bearbeitung, so daß auch hier in Verbindung mit der wissenschaftlichen Erstausgabe 1988 (KGA I/3) nun alle Fassungen des kleinen Werkes, das wie die „Reden" vielfach gedruckt und übersetzt wurde, vorliegen. Aber ihre Wirkung ist nicht mit der der „Reden" zu vergleichen.

3. Die geistes- und theologiegeschichtliche *Bedeutung* des Mannes, der mit diesen „Reden", die zunächst anonym erschienen, erstmals in den öffentlichen Diskurs eintrat, der allerdings durch Schleiermachers späteres großes Lebenswerk noch ganz anders geprägt wurde, läßt sich an seinen *Nachwirkungen* ermessen. Man hat ihm in der Kultur- und protestantischen Theologiegeschichte des 19. Jh.s mit eindrucksvollen Würdeprädikaten ein Denkmal gesetzt, ihn einen Virtuosen der Geselligkeit und Frömmigkeit, einen Priester und Propheten genannt, eine gigantische Persönlichkeit, die nicht eine Schule stiftete, sondern ein Zeitalter. Der Kirchenhistoriker Neander sagte bei der Bekanntgabe des Todes Schleiermachers (1834) seinen Studenten, daß man, von ihm ausgehend, „künftig eine neue Epoche in der Theologie datieren werde" (KGA I/12, XXVII). Und die Entwicklung der protestantischen Theologiegeschichte des vorigen Jh.s gab ihm recht. Er galt als der „Kirchenvater" des 19. Jh.s und wurde, wie E. Hirsch in seiner „Geschichte der neuern evangelischen Theologie" ausdrückte, „der Lehrmeister, bei dem alle deutschen evangelischen Theologen des 19. Jahrhunderts wohl oder übel in die Schule gehen und sehr oft etwas lernen mußten, das sie nicht wollten" (4. Bd Gütersloh ^{2}1960, 497). Allerdings habe „die Theologie ... bis heute von ihm nicht gelernt, was sie sollte" (5. Bd ^{2}1960, 316). Jedenfalls hat Schleiermacher die Weichen für die Gesamtbewegung der Theologie im vorigen Jh. gestellt. Noch E. Troeltsch glaubte zu Beginn unseres Jh.s sagen zu können, sein Programm bleibe das große Programm der wissenschaftlichen Theologie und bedürfe nur der Ausarbeitung, nicht des Ersatzes.

Die radikale Wende als Gegenbewegung zu Schleiermachers anthropologisch orientiertem Theologieverständnis kam mit der sogenannten dialektischen Theologie, als deren Vertreter E. Brunner mit seiner Streitschrift „Die Mystik und das Wort" (1924) die Theologie von dem „Bann" zu lösen suchte, in den sie „der theologische Paganini Schleiermacher mit seinem Programm der ‚frommen Erregung' versetzt" habe (E. Brunner: Die Grenzen der Humanität, Tübingen 1922, 18). Der Angriff der dialektischen Theologie, der sich immerhin erst 100 Jahre nach Schleiermachers epochemachenden Schriften entfalten konnte, richtete sich genau auf den Punkt, der gerade in den Reden „Über die Religion" in den Mittelpunkt rückte: die Bestimmung der Religion als „Gefühl". Für Brunner ergab sich eben im Hinblick auf diesen Aussagepunkt Schleiermachers die theologische Antithese: Mystik oder das Wort, Psychologie oder Theologie, Anthropozentrismus oder Offenbarungstheologie. Er kritisierte diesen Ansatz der Theologie Schleiermachers als eine Ersetzung des Glaubens im biblisch-reformatorischen Verständnis durch das religiöse Erleben, als eine Umprägung des christlichen Glaubens in Mystik, als Preisgabe der Transzendenz Gottes in seiner Offenbarung an eine Immanenz- oder Identitätsphilosophie. K. Barth, der sich als Antipode Schleiermachers verstand und mit seinem Lebenswerk der „Kirchlichen Dogmatik" den großen Gegenentwurf zu Schleiermachers Theologie vorlegte, teilte E. Brunners Kritik an einer Theologie, die er als „religionistisch", „anthropozentrisch" und „humanistisch" charakterisierte, der das Phänomen der Frömmigkeit des Menschen, die Religion, zum eigentlichen Thema geworden sei, die von Gott nur noch so reden konnte, daß sie in erhöhtem Ton vom Menschen redete, nicht von Gottes Göttlichkeit, aber auch nicht in rechter Weise von der Menschlichkeit Gottes in Jesus Christus (vgl. K. Barth: Die Menschlichkeit Gottes, in: ThSt[B] 48/1956, 4ff). Gleichwohl würdigte er Schleiermachers große Leistung als Apologet nicht nur der Religion, sondern des Christentums, der seine Selbständigkeit gegenüber jeder metaphysischen und moralischen Verfremdung zu wahren suchte, der Religion zwar als etwas zuinnerst Persönliches, aber nicht als bloße Privatangelegenheit betrachtete, sondern sie als eine Sache der Gemeinschaft darstellte und in seiner Bestimmung des Wesens des Christentums, insbesondere in seiner Glaubenslehre, die Person Christi wieder ins Zentrum rückte mit der grundlegenden Lehraussage, das Christentum sei „eine der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise", in der alles „bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung", und es gebe „keine andere Art, an der christlichen Gemeinschaft Anteil zu erhalten, als durch den Glauben an Jesum als den Erlöser" (in: Der christliche Glaube ^{2}1830, § 11 und § 14). Als Mystiker wäre Schleiermacher nach Barths Urteil allerdings mißverstanden. Seine Theologie versteht er in ihrem eigentlichen Interesse als „Kulturtheologie" (vgl. K. Barth: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 1960, 379ff). Aber diese Kritik mit ihren unterschiedlichen Ansatzpunkten könnte kein Schlußwort über die Wirkungsgeschichte der Theologie Schleiermachers sein. Sein Anliegen, seine Fragestellungen, Konzeptionen und Aufgabenstellungen traten alsbald wieder neu ins Zentrum theologischer Vergewisserung und Glaubensformulierung und bleiben so im theologischen Denken aktuell.

4. Schleiermachers „Reden über die Religion" wurden auf ganz unterschiedliche Weise wahrgenommen. Für diejenigen, die in ihnen den „Stoß zu einer ewigen Bewegung", ja das Bewußtsein eigenen „höhern Lebens" erlebten (Cl. Harms: vgl. KGA I/12 XXXIIf), wurden sie zu einem befreienden und erwecklichen Frömmigkeitsbuch. Für diejenigen, die sie als Entwurf einer Theorie der Religion lasen, wurden sie zu einem Grundtext religionsphilosophischer Fragestellung und Vergewisserung in der Auseinandersetzung mit den philosophischen Strömungen der Aufklärung, des Idealismus und der romantischen Bewegung.

Der *innerste Impuls* des Redners drückte sich immer wieder in seiner konfessorischen Sprache aus, in der er seine eigene Empfindung religiösen Ergriffenseins wahrnahm und ausdrückte „als Dichter oder Seher, als Redner oder als Künstler, ja als ein wahrer Priester des Höchsten" ([1]Reden, 12). Der Redner ist zugleich *Zeuge* dessen, wovon er spricht und worüber er spricht. Aber er spricht zugleich als *Gebildeter* zu Gebildeten, der vertraut ist mit dem Kulturleben, mit den geistigen Strömungen der Zeit in Philosophie und Dichtung und der in der Lage ist, sich mit den Dialogpartnern, die er im Sinn und vor Augen hat, auseinanderzusetzen. Er kennt die *Adressaten*, deren Gehör und Verständnis er erreichen will, sehr genau und fragt nach den Gründen für ihr Desinteresse an der Religion oder ihre Verachtung der Religion. Er analysiert ihr Denken in seinen Voraussetzungen, ihre Argumentationen, und er zeigt als ein geschulter Eristiker die Widersprüche und das Mißverstehen darin auf. Er knüpft aber dabei bewußt bei den Hauptmomenten ihrer eigenen Ansichten an, um von da aus zum rechten Verständnis der Religion zu gelangen und ihnen einen Weg zu einem neuen Verstehen, zu einem neuen Selbstverständnis zu bahnen. Aber er bleibt nicht nur Rhetoriker, sondern er entwickelt sein Thema in Gestalt einer *hochreflektierten Denkbewegung*, die das Thema *Religion* in einem großen Zusammenhang entfaltet: zunächst in der Abwehr von Mißverständnissen, Vorurteilen und falschen Theorien über Religion (1. Rede), sodann in der Vergewisserung und Hervorhebung ihrer ursprünglichen Eigenart, die der Herausarbeitung ihres Wesens dient (2. Rede), fortschreitend über die didaktischen Überlegungen hinsichtlich der Aufgabe der Bildung zur Religion (3. Rede) zur Frage nach der Gemeinschaftsgestalt ihrer Verwirklichung und Konkretisierung als religiöse Gemeinschaft (4. Rede), und schließlich abschließend mit der Frage nach den „positiven", d. h. geschichtlich existierenden Religionen, nach ihrer Gemeinsamkeit und ihrer Differenz, allerdings nicht in einer durchgeführten geschichtlich-empirischen, sondern in einer überwiegend religionstheoretischen Betrachtungsweise, in der er auch das Christentum in diesen Zusammenhang einordnet und seine besondere Stellung in ihm zu bestimmen sucht; neben dem Christentum deutet er nur kurz sein Verständnis der Eigenart des Judentums an, das allerdings schon damals als unzureichend empfunden wurde (5. Rede).

Schleiermacher wies in den „Erläuterungen" zur 3. Aufl. selbst auf den „Oppositionscharakter" hin, den dieses Buch durch und durch an sich trage (KGA I/12, 304). Es ist einerseits seine Antithese gegen eine *intellektualistische Auffassung* der Religion in einer einseitigen Schätzung philosophischer Erkenntnis, des lehrhaft Spekulativen, und es ist andererseits die insbesondere gegen Kant gerichtete *Antithese* gegen die Zuordnung der Religion zur *Moral* als Einordnung und ihre Reduktion auf eine Funktion sittlichen Handelns, der Protest gegen ein Verständnis der Religion, die nur noch als Postulat der Moral begriffen und begründet wird. Demgegenüber betont Schleiermacher: Religion unterliegt als solche keinem kategorischen Imperativ. Sie ist etwas Eigenes mit einer Bedeutsamkeit, ein „Existentialverhältnis", wie er später sagen wird. Sie ist als solche kein Mittel zu einem anderen Zweck. Sie hat nichts zu tun mit den „übel zusammengenähten Bruchstücken von Metaphysik und Moral, die man vernünftiges Christentum nennt" ([1]Reden, 25). Sie ist von solchen Beimischungen und Vermengungen zu unterscheiden und zu reinigen. Sie darf auch nicht verwechselt werden mit den Religionssystemen und ihren theologischen Formeln. Wer Religion verstehen und ihren Gehalt erkennen und auf den Begriff bringen will, muß zuvor in ihr leben. Und wer sie kennenlernen will, kann sie nur auf dem Weg nach innen von ihrem Mittelpunkt aus kennenlernen, d. h., so schärft es der Redner ein, in dem Innern des menschlichen Wesens, in den innersten Tiefen menschlicher Selbsterfahrung, in denen und aus denen sie zuerst das Gemüt anspricht. Die „Anlage" zu religiöser Erfahrung, das darin sich meldende Bezogensein auf ein Höheres, in dem das Ich nicht nur auf sich selbst bezogen ist und nicht nur bei sich selbst bleibt, gehört zum Menschsein (ebd. 20). Und sie wird geweckt, „wenn eine heilige Seele vom Universum berührt wird" (ebd. 30). Schleiermacher endet seine *1. Rede* daher mit der These, daß die Religion „aus dem Innern jeder bessern Seele notwendig von selbst entspringt, daß ihr eine eigene Provinz im Gemüte angehört, in welcher sie unumschränkt herrscht, daß sie es würdig ist, durch ihre innerste Kraft die Edelsten und Vortrefflichsten zu bewegen", und daß es die größte Verachtung der Religion wäre, „sie in ein anderes Gebiet verpflanzen zu wollen, daß sie da diene und arbeite" (ebd. 37, 35).

In der berühmten *2. Rede*, in der Schleiermacher das eigentümliche *Wesen* der Religion herausarbeitet, wie er es versteht und den Gebildeten nahebringen will, bringt er diese ihre Eigenständigkeit zunächst als Abgrenzung von dem, was sie nicht ist, in einem „schneidenden Gegensatz" pointiert zum Ausdruck: Religion ist nicht Metaphysik (Transzendentalphilosophie), und sie ist nicht Moral. Sie ist in ihrer Ursprünglichkeit keine Lehre vom Sein, keine metaphysische Spekulation und Deduktion, keine Erörterung dessen, was die Welt im Innersten zusammenhält, keine Frage nach den letzten Ursachen und ewigen Wahrheiten. Sie entwickelt nicht ein System von Pflichten im Hinblick auf Lebensführung und Weltgestaltung und versteht sich nicht als ein „Kodex von Gesetzen" (ebd. 41ff). Metaphysik und Moral sind zwar ebenfalls ausgerichtet auf denselben Gegenstand, das „Universum und das Verhältnis des Menschen zu ihm", aber dieses Verhältnis ist jeweils ganz andersartig.

In einem ersten definitorischen Beschreibungsversuch bestimmt Schleiermacher das Wesen der Religion: „Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl. Anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen" (ebd. 50). Sie ist als solche Wahrnehmung „Sinn und Geschmack fürs Unendliche" (ebd. 53), der „alles Einzelne als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen" hinnimmt und „alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes" vorstellt (ebd. 56f).

Die Wahrnehmung dieses Ursprungsgeschehens, der Urerfahrung der Religion als ursprüngliche Welt- und Selbsterfahrung des Individuums, setzt voraus, daß „das Universum" sich in jedem Augenblick offenbart. „Offenbarung" nennt Schleiermacher „jede ursprüngliche und neue Anschauung des Universums" (ebd. 118). Die Urerfahrung der Religion ist in ihrer Konstitution verstanden als ein ursprüngliches und unabhängiges Handeln desselben auf uns (ebd. 55f). Diesem unverfügbaren Ereignis im Gemüt entspricht menschlicherseits eine Empfänglichkeit (Rezeptivität), ein Affiziertwerden, das sich im Augenblick des Ergriffenseins als das Ursprungsgeschehen der Religion vermittelt, als der „erste geheimnisvolle Augenblick", dessen unmittelbares Bewußtwerden Schleiermacher als *„Anschauung und Gefühl"* beschreibt. Im Ursprungsgeschehen selbst noch eins, ungeschieden, treten sie auf der ersten Ebene des Bewußtwerdens in ihrer Unterschiedlichkeit hervor und bilden nun die Formen, in denen die Wahrnehmung der religiösen Grund-Erfahrung sich darstellt. Den Begriff „Anschauen des Universums" bezeichnet Schleiermacher hier als den „Angel" seiner ganzen Rede, als „die allgemeinste und höchste Formel der Religion" (ebd. 55), der allerdings das Gefühl verbunden ist, denn das Sichereignen der Anschauung ruft zugleich das Gefühl hervor, so daß in der Ursprünglichkeit des religiösen Lebensmoments beides als Einheit gegeben ist. In der Darstellung dieses Sachverhalts sah sich Schleiermacher in den späteren Ausgaben der Reden zu erheblichen Veränderungen genötigt, die schließlich in dem Versuch einer Neuformulierung in der Glaubenslehre ihren Ausdruck fanden, in der er das Wesen der Frömmigkeit als das „Gefühl (Bewußtsein) schlechthiniger Abhängigkeit" bestimmte.

In seiner Näherbeschreibung der Möglichkeiten der Anschauung des Universums verweist Schleiermacher auf die Bewegung des inneren Lebens im Gemüt des Einzelnen, auf die Menschheit, deren „Kompendium" jeder Einzelne ist, auf das Weltganze, v. a. aber auf die *Geschichte* als den höchsten Gegenstand der Religion (ebd. 100). Und im Hinblick auf die *Konkretionen religiöser Gefühle* nennt er das Gefühl der Ehrfurcht vor dem Ewigen und Unsichtbaren, das Gefühl der Liebe, der Dankbarkeit, des Mitleids und der Reue.

Bemerkenswert und umstritten ist die Art, wie Schleiermacher in dieser Rede vor dem Hintergrund des damaligen Atheismusstreits auf den theologischen *Gottesbegriff* sowie auf die *Heilige Schrift* und das *Dogma* einging. Entscheidend ist hierbei seine Darstellung des Ursprungsgeschehens der Religion und der darauf bezogenen Bestimmung ihres Wesens als Anschauung und Gefühl des Universums. Diese religiöse Erfahrung ist nicht gebunden an ein *bestimmtes Gottesverständnis*, sondern vermittelt sich als religiöse Urerfahrung vorgängig zu einem bestimmten Gottesverständnis, so daß sie auf ganz unterschiedliche Gottesvorstellungen hin auslegbar ist und einer polytheistischen, pantheistischen, theistischen oder auch atheistischen Deutung zugrunde liegen kann. So wie Schleiermacher das Ursprungsgeschehen der Religion und dessen Bewußtwerdung in Anschauung und Gefühl beschrieben hat, ist dies als elementarer Lebensakt fundamental zu unterscheiden von allem, was auf der Ebene der *Reflexion* geschieht, die sich zwar darauf bezieht, aber nicht mit ihm verwechselt werden darf. So sind für Schleiermacher die unterschiedlichen Gottesvorstellungen nur sekundäre Deutungen, Ausdruck einer religiösen Anschauungsart, neben der es andere gibt. Schleiermacher geht in seiner Darstellung ja bewußt nicht von solchen konkreten Religionsgestalten und deren Gottesvorstellungen aus, die sich mit ihrem je besonderen geschichtlichen Ursprung verbinden, sondern orientiert sich an jener Erfahrung des Religiösen, die im Menschen ursprünglich ist und allererst ein Verständnis der Religion ermöglicht, wo das Mißverstehen herrscht. Und er schildert, darauf bezogen, das Phänomen des Religiösen als eine Eigentümlichkeit, die zum voll entwickelten Menschsein gehört. Es geht ihm zunächst also um die „Religion", die in jedem Menschen lebendig werden kann und in dem religiösen Menschen als religiöse Grunderfahrung lebendig ist. Insofern ist dies auch eine den Religionen gemeinsame Grunderfahrung, gewissermaßen die Urform der „Religion" in den Religionen. Ob dazu auf der Ebene der Reflexion überhaupt ein bestimmtes Gottesverständnis gebildet wird und welcher Art dies ist, hängt für Schleiermacher jeweils ab von der „Richtung der Phantasie" des Individuums (ebd. 127ff). Ein *personales* Gottesverständnis auf der Ebene der Reflexion erscheint in diesem Zusammenhang also keineswegs selbstverständlich, sondern als etwas Sekundäres.

Von ihm hängt das Wirklichwerden der Religion nicht ab; denn, so argumentiert Schleiermacher in diesem Zusammenhang, „aus dem Begriff der Persönlichkeit Gottes (ist) keine Religion zu entwikkeln, er ist nicht die Quelle der Andacht" (vgl. den Brief an F. S. G. Sack: KGA I/2, LXIIIf). Und die Vorstellung der Personhaftigkeit Gottes unterliegt jedenfalls in ihrem anthropomorphen Vorstellungsgehalt bei Schleiermacher erheblichen Bedenken, die die Theologie nötigen, nicht nur über die Notwendigkeit, sondern auch über die Grenzen solcher Begrifflichkeit nachzudenken. Die Gottesvorstellung ist jeweils nicht konstitutiv für das *diesem* Religionsbegriff Schleiermachers zugrunde liegende Geschehen, und der so auf das Universum bezogene Religionsbegriff kann durchaus vom Gottesbegriff gelöst werden, wie Schleiermachers Hinweis auf Spinoza zeigt ([1]Reden, 54f, 128). Wie sich dieses Verständnis der Religion mit dem christlichen Glauben an Gott und dem darin bezeugten Grund des Glaubens in dem Offenbarungshandeln dieses Gottes verbinden läßt, ist hier zumindest noch eine offene Frage. Schleiermacher macht eine Klärung nicht einfach, wenn er im Zusammenhang dieser Rede formu-

liert: „Gott (Hinzufügung in der 2. Aufl.: „wie er gewöhnlich gedacht wird ...") ist nicht alles in der Religion, sondern eins, und das Universum ist mehr" (ebd. 133). Diesen mißverständlichen und provozierenden Satz am Ende der 2. Rede hat Schleiermacher in der 3. Aufl. so nicht mehr wiederholt, sondern ganz umformuliert.

Ebenso wie der Gottesbegriff gehören für Schleiermacher *Dogmen* und *Lehrsätze* mit ihren Inhalten nicht in die Unmittelbarkeit jenes ursprünglichen Ereignisses der Religionskonstitution und eröffnen auch nicht den Zugang zu ihm. Sie sind ja entstanden auf der Ebene der Reflexion und können jenes Ereignis nicht in seiner Ursprünglichkeit vergegenwärtigen und festhalten. Sie haben wohl ihre Bedeutung im Zusammenhang der notwendigen Verständigung, behalten aber immer ihren sekundären Charakter. Als Inhalt einer Reflexion dürfen sie nicht „für das Wesen der Handlung" genommen werden, über die hier reflektiert wird (ebd. 116), d. h. an Dogmen glauben ist etwas anderes als Religion haben, wenn ihr Inhalt nicht in eigener Lebendigkeit im eigenen religiösen Erleben gegenwärtig ist.

So gesehen ist auch das *Aussprechen* der eigenen religiösen Erfahrung nicht die Vergegenwärtigung des Geschehens selbst, von dem es nur in Form seiner Entäußerung im Wort der Bezeugung Kunde geben kann. Es geht in dieser *„Äußerung"* um eine Objektivierung eines nur subjektiv Lebendigen und Wahren, dessen Evidenz für den Menschen nur in dem subjektiven Seiner-Innesein gegeben ist. Aber die objektivierende Formulierung dient doch der Vergewisserung der eigenen Erfahrung, und sie ist notwendig für ihre Mitteilbarkeit. Dies gehört zu den *Kommunikationsbedingungen der Religion*, von denen in der *3. Rede* im einzelnen gehandelt wird. Aber die Differenz zwischen der Vermittlungsgestalt und dem ursprünglichen eigenen Erleben ist nicht aufhebbar.

Dies betrifft insbesondere auch Schleiermachers Urteil über die *Heilige Schrift* und ihre religiöse Bedeutung, wie es in den Reden so auffällig kritisch akzentuiert begegnet: „Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern welcher keiner bedarf, und wohl selbst eine machen könnte", denn „jede heilige Schrift ist nur ein Mausoleum der Religion, ein Denkmal, daß ein großer Geist da war, der nicht mehr da ist" (ebd. 121f). Damit ist das Urteil „toter Buchstabe" verbunden, zu dem die Schrift wird, wenn sie nicht mehr im ursprünglichen Lebenszusammenhang wahrgenommen wird (ebd. 180). Ihr Verständnis als heiliger Buchstabe ist darum ohnehin ein Mißverständnis. Aber auch ihre bleibende besondere Bedeutung als ursprüngliche Bezeugung des Glaubens und der kirchengründenden Predigt, in die das ursprüngliche Zeugnis gefaßt ist und an der sich die Verkündigung des Evangeliums zu orientieren hat, tritt in dieser Charakterisierung ebensowenig in den Blick wie die Wahrnehmung der *viva vox Evangelii* in ihr, die sie zu alles anderem als zu einem Mausoleum der Religion werden läßt, wie die auf dieses Zeugnis hörende christliche Gemeinde weiß. Mit dem von Schleiermacher hier in den „Reden" gewählten Ausgangspunkt, der Ursprünglichkeit der religiösen Erfahrung in Anschauung und Gefühl des Universums, läßt sich eine normative Bedeutung und eine Würdigung der heiligen Schrift als „Wort Gottes" offenbar nicht mehr vermitteln. Eine innere und sachliche Beziehung zum reformatorischen Verständnis des *sola scriptura* ist von daher ebensowenig wahrnehmbar wie die reformatorische Grundrelation zwischen dem Verheißungswort Gottes und dem Glauben.

Das *Kriterium* der *Wahrheit* der Religion liegt, von Schleiermachers Ansatz in den „Reden" aus gesehen, nicht in einem Offenbarungsanspruch und nicht in einem absoluten Wahrheitsanspruch, den eine Religionsgemeinschaft vertritt, sondern in der Evidenz der Erfahrung dessen, der eine eigene Anschauung des Universums gewonnen hat. Hier, in dieser Ursprünglichkeit, ist alles in ihr „unmittelbar und für sich wahr" (ebd. 58), und jeder mag darin seine „eigene Anordnung" haben. Darin ist für Schleiermacher zugleich *Offenheit* und *Toleranz* gegenüber allen anderen begründet.

In der *4. Rede* „Über das Gesellige in der Religion oder über Kirche und Priestertum" entwickelt Schleiermacher das Verständnis *religiöser Gemeinschaft*, also eine Kirchentheorie im Zusammenhang seiner Religionstheorie. Sie basiert auf dem Grundsatz: „Ist die Religion einmal, so muß sie notwendig auch gesellig sein" (ebd. 177). Dies liegt sowohl in der Natur des Menschen wie der Religion und ergibt sich aus einem inneren Vergewisserungs- und wechselseitigen Mitteilungsbedürfnis, das seine Bestätigung und Ergänzung sucht. Im freien Austausch der eigenen Anschauungen und Gefühle, in einer freien, „geistgewirkten" Verkündigung bildet sich so eine „Gemeine", eine „natürliche und ewige Verbindung", in der es nicht den Gegensatz von Priestern und Laien gibt, sondern ein „priesterliches Volk", eine „vollkommene Republik", denn ein jeder ist hier Priester und jeder ist Laie in solchem wechselseitigen Austausch, und es bedarf keiner Hierarchie (ebd. 182ff). Hier geht es nicht um Abgrenzungen oder gar um Ausschlüsse, sondern alle Unterschiede in den Graden der Religiosität und in der Sinnesart trennen nicht, sondern fließen ineinander, so daß „alles Eins" ist (ebd. 185). Hier gibt es „kein absolutes Abstoßen", keine „wilde Bekehrungssucht" und nicht den „schrecklichen Wahlspruch: kein Heil außer uns" (ebd.187f), sondern das Einbeziehen und Umfassen der ganzen religiösen Welt. Schleiermacher gebraucht für dieses Idealbild den Begriff *„wahre Kirche"*, deren Wirklichkeit da begegnet, wo wahrhaft religiöse Menschen, die „mit ihrer Religion zum Bewußtsein gekommen sind", leben (ebd. 191ff).

Der Begriff „wahre Kirche" ist hier nicht exklusiv auf die christliche Gemeinschaft bezogen, sondern Schleiermacher gebraucht den Begriff *„Kirche"* als allgemeinen Begriff für religiöse Gemeinschaften, also nicht nur für die christliche. Aber die Art, wie er hier von der wahren Kirche im Hinblick auf die ganze religiöse Welt spricht, zeigt doch zugleich, daß er die Wirklichkeit „Kirche" als christliche Gemeinschaftsform vor Augen hat, einerseits als positive Veranschaulichung die Lebensform der Herrnhuter Brüdergemeine, andererseits in der kritischen Sicht auf die bestehende Kirche, die Kirche als Institution, die als Lebensform der christlichen Gemeinschaft(en) dem kaum entspricht, was sie sein soll, denn sie ist von einem ganz anderen Prinzip der Geselligkeit bestimmt, dem der *einseitigen* Mitteilung auf der einen, der *Passivität* auf der anderen Seite. „Alle wollen empfangen, und nur einer ist da, der geben soll"; es ist „eine Vereinigung solcher, welche die Religion erst suchen" (ebd. 193). Hier entwickelt Schleiermacher erstmals Vorschläge zur *Kirchenreform*, verbunden mit einem leidenschaftlichen Plädoyer für die Trennung von Kirche und Staat. Seine Reformbemühungen fanden wenige Jahre später einen recht konkreten Ausdruck in zwei Gutachten zur Überwindung der Trennung der beiden protestantischen Kirchen und „Über die Mittel, dem Verfall der Religion vorzubeugen" (Zwei unvorgreifliche Gutachten, 1804, in: Fr. Schleiermacher. Schriften zur Kirchen- und Bekenntnisfrage, bearb. v. H. Gerdes, Berlin 1969, 26–112), sowie in seinem „Vorschlag zu einer neuen Verfassung der protestantischen Kirche im preußischen Staate" (1808; ebd. 119–136).

In der *5. Rede* führt Schleiermacher seine Überlegungen zur Religion über ihr individuell erfahrenes Ursprungsgeschehen und dessen gemeinschaftliche Gestaltung als „Kirche" in einem universalen Sinn hinaus zur Frage nach der Religion im Hinblick auf die Wirklichkeit der *Religionen*, um Kategorien für ihr Verständnis zu gewinnen.

Dabei entzieht er dem aufklärerischen Pathos der Berufung auf die „natürliche Religion" als der Vernunftsreligion den Boden, denn diese ist überhaupt nicht von einer „lebendigen Anschauung" ausgegangen, hat keinen Mittelpunkt, keine eigene individuelle Darstellung der Religion. Sie negiert gerade alles Positive und Eigentümliche in der Religion ([1]Reden, 274ff) und erweist sich darin als Abstraktion, nicht als Religion. Die Gegenthese lautet: „In den Religionen sollt ihr die Religion entdecken" (ebd. 238), in der sog. positiven, d. h. in der in konkreter geschichtlicher Gestalt begegnenden jeweiligen Religion. Sie sind zu verstehen als „ein Individuum der Religion", das innerhalb der religiösen Erfahrungen eine einzelne Anschauung des Universums „zum Zentralpunkt der ganzen Religion gemacht und alles darin darauf bezogen hat" (ebd. 259f). Mit dieser gemeinsamen und konstitutiven *Grundanschauung* gewinnt sie ihren bestimmten Geist und ihren gemeinschaftlichen Charakter. Die *innere Gemeinsamkeit* der Religionen besteht in ihrem jeweiligen Hervorgehen aus dem Ereignis der Anschauung des Universums, in ihrem Konstituiertsein durch ein Handeln des Universums, das sich als religiöse Ursprungserfahrung manifestiert, wie es die 2. Rede als Ursprungsgeschehen der individuellen religiösen Urerfahrung beschrieb. Ihre *Verschiedenheit* ergibt sich aus ihrer spezifischen *Zentralanschauung*. Darin ist das Prinzip der Religion gegeben, sich zu individualisieren, denn das Universum kann sich in einer unendlichen Zahl von Formen offenbaren, so daß die Vielheit der Religionen notwendig und unvermeidlich ist, ebenso aber auch ihre individuelle Verschiedenheit je nach der individuellen Gestaltung der ursprünglichen Anschauung (ebd. 238). Darin liegt für Schleiermacher auch eine wesentliche *Verstehensbedingung* der Religion, ihres besonderen Geistes. Denn Verstehen setzt Erfahrungsteilhabe voraus. Er gibt zu bedenken, daß „Religion nur durch sich selbst verstanden werden

kann" (ebd. 286) und daß das rechte Verständnis der Religion nur gelingt, wenn man „selbst irgend einer angehört".

In dem dargelegten Sinn ist nun auch das *Christentum* in seiner Eigentümlichkeit bestimmt durch seine besondere „ursprüngliche Anschauung". Schleiermacher charakterisiert sie „als die des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen, und die Art, wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt. ... Das Verderben und die Erlösung, die Feindschaft und die Vermittlung, das sind die beiden unzertrennlich miteinander verbundenen Seiten dieser Anschauung" (ebd. 291). Und es schaut in dieser „seiner eigentlichsten Grundanschauung am meisten und liebsten das Universum in der Religion und ihrer Geschichte" an. Es verarbeitet „die Religion selbst als Stoff für die Religion" und ist so „gleichsam eine höhere Potenz derselben". Indem es überall das irreligiöse Prinzip aufdeckt, entlarvt es als Kritik der „Religion" jede schlechte Religion, jede falsche Moral, darin polemisch nach innen wie nach außen (ebd. 293ff).

Diese spezifische Grundanschauung des Christentums von Verderben und Erlösung ist vermittelt durch den *Mittler Christus*, in dem die lebendige Anschauung des Universums „zur Vollkommenheit ausgebildet" ist, die große Idee, zu deren Darstellung er gekommen war: „daß alles Endliche höherer Vermittlungen bedarf, um mit der Gottheit zusammenzuhängen" (ebd. 301ff). Und das Vermittelnde muß beiden angehören – es muß der göttlichen und der endlichen Natur teilhaftig sein. „Dieses Bewußtsein von der Einzigkeit seiner Religiosität, von der Ursprünglichkeit seiner Ansicht, und von der Kraft derselben, sich mitzuteilen und Religion aufzuregen, war zugleich das Bewußtsein seines Mittleramtes und seiner Gottheit" (ebd. 302f). Er ist so „der erhabene Urheber des Herrlichsten ..., was es bis jetzt gibt in der Religion" (ebd. 301), also der Urheber der durch ihn begründeten Gemeinschaft des Christentums als Religion. Auch wenn Schleiermacher in den Reden den Begriff des Mittlers nicht in einem absoluten, sondern in einem bemerkenswert relativen Sinn gebraucht, bleibt die Grundanschauung des Christentums auf Christus bezogen und an ihn gebunden.

In seinen abschließenden Überlegungen geht Schleiermacher davon aus, daß die Grundanschauung jeder positiven Religion an sich *ewig* sei, „weil sie ein ergänzender Teil des unendlichen Ganzen ist, in dem alles ewig sein muß". Gleichwohl ist die religionskonstitutive und somit geschichtswirksame Bedeutung einer Grundanschauung der *Vergänglichkeit* ausgesetzt. Sie ist an eine bestimmte „Richtung des Gemüts" und an eine „bestimmte Lage der Menschheit" gebunden. So kann es geschehen, daß eine Anschauung ihre Funktion und ihre Würde als Grundanschauung verliert, d.h. „Religion kann in dieser Gestalt nicht mehr existieren" (ebd. 307f). Die Religionsgeschichte ist ein Beleg dafür, daß Religionen ihre Zeit gehabt haben und dann vergehen. „Zeiten des Verderbens stehen allem Irdischen bevor, sei es auch göttlichen Ursprungs". Schleiermacher ist jedoch der Überzeugung, daß jede Epoche einer religiösen Erneuerung der Menschheit auch zur „Palingenesie des Christentums" führen und „seinen Geist in einer neuen und schöneren Gestalt" erwecken wird (ebd. 309). Allerdings besagt dies nicht, daß das Christentum „als die einzige Gestalt der Religion in der Menschheit allein herrschend sein" werde: Viele Gestalten der Religion sind und bleiben möglich und neue Religions-Bildungen müssen hervorgehen (ebd. 310f). Das Christentum verschmäht den Despotismus des allein Herrschenwollens. So wie es in sich selbst die *Mannigfaltigkeit* erzeugt und zuläßt, so hat es auch Sinn für die Mannigfaltigkeit der Religion „außer sich", denn „nichts ist unchristlicher als Eintönigkeit zu suchen in der Religion" (ebd. 310).

Schleiermacher plädiert hier für ein Verhalten des Christentums anderen Religionen gegenüber, das sich als *Toleranz* aus innerster Überzeugung versteht, im Sinne einer nicht exklusiven, nicht fanatischen, nicht herrschen wollenden Einstellung, die jedem „seine eigene Art" gern vergönnt (ebd. 64). Dies ist, recht verstanden, nicht eine Toleranz gegenüber den Religionen aus Gleichgültigkeit, sondern eine *Toleranz aus Religion* – die allerdings in *dieser* Form dem Selbstverständnis des christlichen Glaubens kaum entsprechen kann, der das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus in seiner *universalen* Bedeutung bekennt und in seiner Wahrheitsgewißheit nicht auf die Bezeugung dieser Wahrheit des Evangeliums verzichten kann und darin seinen missionarischen Auftrag, der im Evangelium selbst begründet ist, wahrnimmt.

5. Die kritische Neuausgabe der „Reden" Schleiermachers, die alle Druckfassungen der 1. bis 4. Aufl. dokumentiert, gibt damit einen guten Einblick in die jeweiligen *Veränderungen* und dient so auch der Urteilsbildung über deren sachliche Bedeutung. Die Diskussion über diese Veränderungen und über das Verhältnis der „Reden" zur „Glaubenslehre" Schleiermachers ([1]1821/22; [2]1830) ist seit langem im Gange (vgl. hierzu und zum Folgenden F. W. Graf: Ursprüngliches Gefühl des Differenten. Zur Modifikation des Religionsbegriffs in den verschiedenen Auflagen von Schleiermachers „Reden über die Religion", in: ZThK 75/1978, 147–186). Schleiermacher selbst hat in seinen Widmungsschreiben an K. G. von Brinckmann zur 2. und 3. Aufl. seine Veränderungen des Textes als nicht gravierend dargestellt und nennt v. a. sprachliche Verbesserungen und das Eingehen auf Mißverständnisse (KGA I/12,5ff). In der Vorrede zur 3. Aufl. (ebd. 10–12) nennt er einige „Mißdeutungen", die Beschuldigung des Spinozismus, des Herrnhutianismus, des Atheismus und des Mystizismus, auf die er dann in den beigefügten „Erläuterungen" eingeht. Gegen bedeutende Veränderungen des ursprünglichen Textes äußert er Bedenken, da das Werk den Charakter eines zeitgeschichtlichen Dokuments an sich trage. Diese zurückhaltende Selbstinterpretation überrascht, denn der Vergleich der Reden zeigt, daß Schleiermacher schon in der 2. Aufl. insbesondere am Text der 2. Rede Korrekturen vorgenommen hat, die von großer sachlicher Bedeutung im Hinblick auf die Fassung seiner Theorie der Religion und seiner Theorie des Selbstbewußtseins sind, und die Erläuterungen zur 3. Aufl. sind weiterhin deutlich von Schleiermachers Interesse bestimmt, die sachlichen Aussagen der „Reden" als übereinstimmend mit den entsprechenden Darlegungen der „Glaubenslehre" zu erweisen, konkret: die Theorie des unmittelbaren Selbstbewußtseins in der Glaubenslehre als übereinstimmend mit seiner Fassung der Theorie der Religion in den Reden.

5.1. In der vergleichenden Analyse der Neuauflagen wird deutlich, daß Schleiermacher seine ursprüngliche Formulierung, Religion sei Anschauung und Gefühl, Anschauen des Universums ([1]Reden, 50) in der 2. Aufl. modifiziert. Diesen Begriff der *Anschauung*, den er einst als Angelpunkt seiner Rede, ja als „die allgemeinste und höchste Formel der Religion" bezeichnete (ebd. 55), tritt nun in den Hintergrund und der Begriff des Gefühls tritt demgegenüber in den Vordergrund – eine bedeutsame Umakzentuierung, die jedoch aus sachlichen Gründen einleuchtet, wenn man die mit dem Anschauungsbegriff verbundenen Unklarheiten bedenkt. Ein gewichtiger Einwand gegen diesen Gebrauch des Anschauungbegriffs liegt schon in Kants Feststellung, daß alle Anschauung *sinnlich* bedingt ist, so daß für die Gottesidee dieser Begriff als ganz unsachgemäß erscheint. Zudem enthält die Verwendung des Universumsbegriffs in den Reden die Schwierigkeit, daß er die Gottesidee und die Weltidee ungeschieden enthält, so daß sich der Pantheismus-Vorwurf darauf beziehen konnte. Auch Fichtes Hinweis in der Wissenschaftslehre (1801), daß das Absolute in uns nie „angeschaut", sondern nur in einem Gefühl der Abhängigkeit und Bedingtheit in uns gegenwärtig sein könne, weist auf die begriffliche Problematik jener Fassung der Theorie der Frömmigkeit hin (vgl. E. Hirsch, a.a.O., Bd IV, [2]1960, 564f). In der Neufassung der 2. Aufl. ist dann Schleiermachers Bemühen erkennbar, den Universum-Begriff durch andere Begriffe wie Weltall oder Welt zu ersetzen. Die Umformulierung der 2. Rede macht deutlich, daß nun das *Wesen* der Religion v. a. *als Gefühl* definiert und interpretiert wird, wenngleich Schleiermacher gelegentlich auch noch von „Anschauung und Gefühl" sprechen kann.

5.2. Auch im Hinblick auf die prinzipielle *Unterscheidung* der *Religion* von *Metaphysik* und *Moral* sah Schleiermacher sich zu terminologischen Verdeutlichungen genötigt, so lapidar die Formulierungen der 1. Aufl. auch klangen und so deutlich die Unterscheidung: nicht handeln aus Religion, sondern handeln mit Religion auch sein mochte.

Der Begriff „Metaphysik" wird durch Formulierungen wie „Denkungsart", Weise der Weltbetrachtung, Theoretisches, „Erkenntnis" oder Wissen ersetzt, der Begriff „Moral" durch „Praktisches", „Handlungsweise" oder „Handeln" (vgl. Graf, a.a.O., 162, 47).

Die Eigentümlichkeit der Religion als Gefühl wird in der 2. Aufl. durch ihre Unterscheidung von Theoretischem und Praktischem, von Denken und Handeln als eigenständiges drittes Gemütsvermögen dargestellt. Allerdings denkt Schleiermacher das Verhältnis dieser drei Gemütsmomente auch in einem *inneren Bezug* zueinander. Er ist nicht der Auffassung, „Eines von diesen könnte sein ohne das Andere" (KGA I/12, 55). Auch ihre „Einheit" muß also im Blick bleiben, die als ein ursprüngliches Einssein des Getrennten zu denken ist, aus dem für Schleiermacher folgt: Unmöglich ist, „es könnte etwa Einer Religion haben und fromm sein, dabei aber unsittlich", und ebenso unmöglich

„ist ja nach meiner Meinung, daß Einer sittlich sein kann ohne Religion, oder wissenschaftlich ohne sie" (ebd. 55). In der religiösen Grunderfahrung, im Einssein von Anschauung und Gefühl des Universums, liegt zugleich die innerste Lebenseinheit. „Und aus dieser innern Einheit entspringt dann für sich als ein eigner Zweig des Lebens auch das Handeln ... als eine Rückwirkung des Gefühls" (ebd. 79).

In seinen Erläuterungen zur 3. Aufl. hält Schleiermacher an seiner Auffassung fest, daß „alle höheren Gefühle der Religion angehören" und „daß Handlungen nicht unmittelbar aus den Erregungen des Gefühls einzelne aus einzelnen hervorgehen sollen". Aber er weist zugleich darauf hin, daß er sich damit auf die Sittenlehre der damaligen Zeit (Kant und Fichte) bezog mit ihrer imperativischen Methode, in der Gefühle der Moral keinen Platz finden, „weil es kein Gebot geben kann, du sollst dies oder jenes Gefühl haben". Es sei aber auch eine Form der Sittenlehre denkbar, „die Religion in sich aufnehmen muß, ohne daß deshalb beides eines und dasselbe würde" (ebd. 142f).

Religion und Sittlichkeit sind hier also sowohl in ihrer notwendigen Unterscheidung als auch in ihrem Zusammenhang, der beiden ihre Eigenart beläßt, im Blick. Allerdings scheint dies keine Verdeutlichung zu sein, die auf den inneren Zusammenhang von Glauben und Handeln im reformatorischen Verständnis abhebt.

5.3. Schleiermachers „Reden über die Religion" sind mit ihren Überlegungen nicht unmittelbar auf eine Erörterung des Verhältnisses zwischen den christlichen Kirchen gerichtet, wenngleich sie deren Selbstverständnis tangieren. Die kirchlichen Entwicklungen in den ersten Jahrzehnten des vorigen Jh.s aktualisieren jedoch das *innerchristliche Religionsgespräch* in einer Weise, die auch ihren Niederschlag in Schleiermachers Neubearbeitung der „Reden" fand. Im Vordergrund stand für ihn selbst das Bemühen um eine *Union* zwischen der lutherischen und reformierten Kirche („altpreußische Union"). Schleiermacher, der selbst der reformierten Kirche angehörte, gilt als einer der geistigen Väter dieser Union. In seinen „Erläuterungen" zur 4. Rede weist er darauf hin, daß er die Verschiedenheit der Lehre für unbedeutsam halte, gewichtiger sei allerdings eine Verschiedenheit des Geistes, die offenbar ursprünglich das Verhältnis der beiden Kirchengemeinschaften bestimmte. Sie sei keineswegs verschwunden, aber die Zeit scheine jetzt gekommen, „wo weit kräftiger durch völliges Ineinanderbilden der Verschiedenheiten als durch freundliches Nebeneinanderstehen diese Einseitigkeiten abgestumpft, und durch die Vereinigung ein in Freiheit gebundenes und in der Gebundenheit freieres Leben erzeugt werden konnte, als in beiden abgesondert bestanden hat" (KGA I/12, 236, 16). In seiner „Glaubenslehre" behandelt er die Gegensätze zwischen beiden Kirchen nur als theologische Schulunterschiede, die keine kirchentrennende Bedeutung haben können, da sie nicht auf eine „Verschiedenheit der frommen Gemütszustände selbst zurückgehen" (^{2}1830, § 24 Zusatz).

Gravierender stellt sich in ihm hingegen der *Gegensatz* zwischen *evangelischer* und *katholischer Kirche* dar. In seiner „Nachrede" zur 2. Aufl. und Anmerkungen hierzu deutet er den herrschenden Gegensatz zwischen dem Protestantischen und dem Katholischen dahingehend, daß in „jedem" die Idee des Christentums auf eine eigentümliche Weise ausgesprochen sei, „so daß nur durch das Zusammensein beider jetzt die geschichtliche Erscheinung des Christentums der Idee desselben entsprechen kann". Er sieht diesen Gegensatz keineswegs schon „in der Abspannung und im Verschwinden" (KGA I/12, 314f). In der „Glaubenslehre" bestimmt er den Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus vorläufig derart, „daß ersterer das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältnis zu Christo, der letztere aber umgekehrt das Verhältnis des Einzelnen zu Christo abhängig von seinem Verhältnis zur Kirche" (^{2}1830, § 24 Leitsatz). In seiner „Nachrede" spricht er von Motiven des Übertritts zur katholischen Kirche, die ihm ehrenwert sind, wenn jemand hierbei nur seiner Natur folgt, aber sehr kritisch bewertet werden, wenn sie gerade darauf gerichtet sind, was Schleiermacher in der katholischen Kirche für verderblich hält. Die Aufforderung von dort, wieder zurückzukehren in die römische Kirche als in die eine unteilbare ursprüngliche Kirche, hält Schleiermacher unter den gegebenen Verhältnissen für einen „törichten" und verkehrten Ratschlag, „denn die Aufhebung dieses Gegensatzes wäre jetzt der Untergang des Christentums, weil seine Stunde noch nicht gekommen ist" (KGA I/12, 315ff). Selbst wenn die katholische Kirche „das päpstliche Ansehen abschütteln und von der monarchischen zu der aristokratischen Form des Episkopalsystems zurückkehren könnte", wäre nach Schleiermacher keineswegs „der Gegensatz zwischen beiden Kirchen aufgehoben oder ihre Vereinigung bedeutend erleichtert" (a.a.O., 321). In seinen „Erläuterungen" zum Begriff der „wahren Kirche" weist er darauf hin, daß „alle natürlich" bestehenden verschiedenen Eigentümlichkeiten in dem Christentum nicht verschwinden und sich weiter entwickeln – unbeschadet seiner „höheren Einheit". So wie das Christentum jetzt keine äußere Einheit darstelle, sei das Höchste, was wir zu sehen wünschen können eine „friedliche Verbindung seiner verschiedenen Gattungen", aber wir haben „keine Ursache zu glauben, daß es jemals eine äußere Einheit darstellen werde", sondern es wird dann eine „weltbürgerliche Verbindung" sein (a.a.O., 229f).

Aber Schleiermacher tadelt zugleich eine unverkennbare Neigung in den Kirchen, „sich gegeneinander abzuschließen und sich gegenseitig möglichst zu ignorieren", ebenso „die fast unbegreifliche Unwissenheit über die Lehren und Gebräuche des andern Teils" (Anmerkungen zur Nachrede, a.a.O., 319). Er empfiehlt, sich durch lebendige Teilnahme am Gottesdienst der anderen Kirche „sich das Gemüt fremder Glaubensgenossen liebend zu vergegenwärtigen", und zwar in einer Art, die „nicht indifferentistisch, sondern innerlich umbildend, berichtigend übersetzend an vielem Teil zu nehmen" in der Lage ist.

Das „Bestreben nach einer solchen alles verflechtenden und umschlingenden Gemeinschaft" sei das wahre „Prinzip der Duldsamkeit" (Erläuterungen zur 5. Rede, a.a.O., 298f). Darum erscheint es ihm „gewaltsam und irreligiös, wenn den Mitgliedern einer religiösen Gemeinschaft untersagt wird, den Gottesdienst einer anderen in der Absicht der Erbauung zu besuchen". Dies führe zu einer „mechanischen" Trennung der Gemeinschaften, während es doch darum gehe, „von einer Glaubensweise aus die andere zu verstehen" (Erläuterungen zur 4. Rede, a.a.O., 223).

6. Schleiermachers „Reden über die Religion" haben ihre Bedeutung für die Gegenwart sicherlich nicht im Hinblick auf die Aufgabe, die Religionen in ihrer geschichtlichen Konkretheit in ihrem Selbstverständnis wahrzunehmen, so wie es zu den notwendigen Bedingungen eines heute zu führenden Gesprächs mit den Religionen und zwischen den Religionen gehört. Schleiermacher fehlten hierzu historische Kenntnisse und Begegnungsmöglichkeiten. Aber sein Nachdenken über das Wesen der Religion, seine Darlegungen über die Eigenart, sein Einschärfen ihrer Selbständigkeit, und sein Hinweis auf ihre menschliche und menschheitliche Bedeutung behalten ihr Gewicht als Anstoß zu neuer Wahrnehmung und zu neuem eigenen Nachdenken, zu dem sich christlicher Glaube hier herausgefordert sieht, auch wenn er auf dem hier von Schleiermacher eingeschlagenen Weg ihm mit vielfältigen Bedenken entgegentritt. Er hat mit seiner Wesensdeutung der Religion, mit seinen Definitionsversuchen, mit seinen Kategorien zur Erfassung der Religiosität, der Wirklichkeit der Religionen und ihres Verhältnisses zueinander, Grundbegriffe geprägt, die für das Verstehen in einem religionswissenschaftlichen Bemühen wie in dem Versuch einer Theologie der Religionen weiterhin bedeutsam sind, z. B. in der Frage nach dem Ursprung der Religionen in einem „Urereignis" oder „Grundereignis" der Erfahrung einer Gotteszuwendung.

Seine Hinweise auf die Bedingungen des Verstehens religiöser Wirklichkeit sind orientierend für die Wahrnehmung der Aufgabe des Dialogs mit den Religionen und zwischen den Religionen. Dies wird z. B. deutlich an den Dialogvoraussetzungen oder Dialogregeln, die P. Tillich formulierte und in den heutigen Dialogkonzepten begegnen:

1. „... daß beide Partner der Religion des anderen nicht ihren Wert absprechen, sondern sie als Religion gelten lassen, die letztlich auf Offenbarungserfahrung beruht – nur so kann die Aussprache der Mühe wert erscheinen."

2. „... daß beide Partner ihren religiösen Standpunkt mit Überzeugung vertreten können, so daß das Gespräch eine ernsthafte Gegenüberstellung der verschiedenen Standpunkte ist."

3. „... daß es eine gemeinsame Basis gibt, die sowohl Einigkeit wie Widerspruch ermöglicht."

4. „... ist es nötig, daß beide Partner der Kritik zugänglich sind, die gegen ihre eigene religiöse Stellung gerichtet ist."

Es geht dabei für beide Partner um Wegsuche, die die Dialogpartner „in die Tiefe der eigenen Religionen in Anbetung, Denken und Tun" führt, in eine „Vision des Göttlichen, das in allen Formen des Lebens und der Kultur gegenwärtig ist" (P. Tillich, Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen, in: Gesammelte Werke. Bd V, Stuttgart 1964, 81, 97f).

Dies klingt wie ein Echo auf Schleiermachers „Reden" in unseren Tagen. Es zeigt, daß dieser Redner über die Religion auch nach 200 Jahren noch gehört wird.

Feil, Ernst: **Religio. Bd I: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 290 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 36) kt DM 98,00 ISBN: 3–525–55143–6. **Bd II: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca. 1540–1620).** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997. 372 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 70), geb. DM 116,00 ISBN: 3–525–55178–9

Von Religion ist seit dem Ausklingen der theologischen Ära Karl Barths wieder viel die Rede. Für einige Jahrzehnte schien der Begriff außer Kurs gesetzt. Er trug seit der Kritik Barths an Schleiermacher das Stigma eines menschlichen Versuches ‚von unten', sich der Wirklichkeit Gottes als des „Ganz Anderen" auf menschliche Weise bemächtigen zu wollen. Dennoch kam es ganz anders. Noch ehe das Werk dessen vollendet werden konnte, der das Totenglöcklein über der von ihm gedeuteten Religion eingeläutet hatte, erlebte der Begriff ein ungeahntes *Comeback*. Ein neues Interesse am religiösen Menschen und seiner gesellschaftlichen Rolle ergriff auch die Theologie. Bis hin zu Begriffen wie *civil religion* begann der Begriff auszuufern. Theologisch zunehmend unpräziser dient er heute dazu, auch die uferlos gewordene Palette religiöser Erscheinungsformen bis an die Grenzen quasi-religiöser Weltanschauungen abzudecken. Dabei blieben die Warnungen der vergleichenden Religionswissenschaft hinsichtlich der Allgemeinheit des Begriffs nahezu ungehört. Für sie gibt es die Religion jeweils und ausschließlich in Gestalt einer bestimmten, geschichtlich gewachsenen und durch gemeinsame Erscheinungsformen charakterisierten einzelnen Religion. Auf dem multireligiösen Angebotsmarkt gedeihen zudem zunehmend die sog. pluralistischen Religionstheorien. Sie haben inzwischen auch unter Theologen ihre Liebhaber gefunden. ‚Dabei sein ist alles' – auch um den Preis der Integration in das bunte Kaleidoskop der Spielarten eines sich in allem brechenden religiösen ‚Absoluten'. Ist die unbequeme Frage nach der Wahrheit erst einmal dispensiert, läßt sich in angenehmster und vermeintlich tolerantester Weise mit dem Modell einer ‚Religion in den Religionen' ein neuer versöhnlicher Hintergrund ausmachen.

In eine Landschaft des verschwommenen, beliebig gewordenen Umgangs mit dem Begriff *religio* will das Forschungsvorhaben des Münchner Theologen Ernst Feil neues Licht bringen. Die ersten beiden Bde sind inzwischen erschienen und legen die Ergebnisse in zunächst zwei großen Zeitabschnitten vor: Erster Bd: Religio – Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation, Göttingen 1986. Zweiter Bd: Religio – Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (1540–1620), Göttingen 1997. Ein weiterer Bd ist in absehbarer Zeit zu erwarten. Hervorgegangen waren die Arbeiten aus dem Plan, die Trias „Glaube–Vernunft–Religion" seit dem Beginn des 17. Jh.s zu untersuchen. F. ging es um die Frage, wie der neuzeitliche Gott „als letzte Legitimationsinstanz durch die Vernunft abgelöst werden sollte", wie an die Stelle der bis dahin selbstverständlichen Korrelation von Glaube und Vernunft die Autonomie der Vernunft trat. Vorarbeiten hierzu sind unter dem Titel „Antithetik neuzeitlicher Vernunft" (Bd 39 der Reihe „Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte") erschienen und waren für F. der Anlaß, unter Weiterführung des Projektes „Glaube-Vernunft-Religion" insbesondere die Geschichte des Begriffs *religio* aufzuarbeiten. Dabei stellte sich für ihn bald heraus, daß eine Klärung dieser Begriffsgeschichte sich nicht allein auf seinen Gebrauch in der Neuzeit beschränken ließ. Er sah sich veranlaßt, mit seinen Untersuchungen im antiken Sprachgebrauch anzusetzen, um ihn auf diesem Hintergrund sodann ausführlich im Frühchristentum, im Mittelalter, sowie im Humanismus und bei den Reformatoren zu untersuchen.

Vom begriffsgeschichtlichen Hintergrund Griechenlands und Roms in vorchristlicher Zeit ist festzuhalten: Die Griechen kannten keinen Oberbegriff, der „im Zusammenhang mit Vorstellungen, Einstellungen und Handlungen den Göttern gegenüber ein besonderes Gewicht erlangt hätte oder sie auch nur pars pro toto hätte zusammenfassen können" (38). In bezug auf einen summarischen Umgang mit antiker Religion zeigt F., daß es sich (so v. a. bei H. von Wilamowitz-Moellendorff) um eine ungerechtfertigte Übertragung des neuzeitlichen Religionsbegriffs handelt.

Mit *religio* verbindet sich ein breites Bedeutungsspektrum. Es reicht von der Bezeichnung für *genaues Beachten*, für *Gewissenhaftigkeit* oder *Bindung an Gott* bis zu Verhaltensweisen des Menschen wie *pietas* und *sanctitas*, die bei Cicero mit *religio* zusammen genannt werden.

Auf diesem sprachlichen Hintergrund wendet sich die Untersuchung dem Verständnis von religio im Frühchristentum zu. Hier ebenso wie in den weiteren Kap. sind es jeweils einzelne Kirchenväter, unter ihnen Tertullian, Laktanz und Augustinus, bei denen Verwendung und Bedeutung des Begriffs anhand der Quellen genauer erhoben werden. Hier wie auch im Blick auf die anderen von F. behandelten Zeitabschnitte kann es lediglich um eine zusammenfassende Darstellung der Ergebnisse gehen: *Religio* dient in dieser frühen Zeit noch nicht als Sammel- oder Oberbegriff. Sie steht neben anderen Bezeichnungen wie *pietas, reverentia, cultus, ritus* u. a. Eine hervorgehobene Gegenüberstellung oder auch Zuordung von Glaube und Religion kennt die Zeit der Patristik noch nicht. Es bleibt für F. bei einem markanten Unterschied zum neuzeitlichen Gebrauch. Ihm gilt die aus den Quellen erhobene Kritik.

Sie findet sich noch einmal bestätigt in bezug auf die für die Früh-, Hoch- und Spätscholastik herangezogenen Theologen. Als Fazit ist festzuhalten, daß das frühe Mittelalter „keinen gegenüber der Antike grundsätzlich erweiterten und zentralen Gebrauch von ‚religio' macht" (99). In der Hochscholastik – acht ihrer herausragenden Vertreter werden untersucht – tritt der Begriff deutlich hinter die Glaubensthematik zurück; er fällt unter die moralischen Tugenden und dient zur Bezeichnung des Ordensstandes. Auch hier gibt es noch keine allgemeine Bedeutung. Diese Entwicklung hält sich in der Spätscholastik weiter durch: keine Überordnung über den Glaubensbegriff. Eine Begründung für den neuzeitlichen Gebrauch läßt sich nicht finden. Der Annahme (so bei L. Mohler), daß sich einzelne wie Abaelard oder Raimundus Lullus im Blick auf den Islam und andere „fremde Religionsformen" mit der „Schaffung einer universalen Religion" beschäftigt hätten, wird damit der geschichtliche Boden entzogen. Den mittelalterlichen Autoren darf kein neuzeitliches Religionsverständnis unterstellt werden.

Gegenüber diesem neuzeitlichen Verständnis werden auch in den Quellen der Humanisten und der Reformatoren von F. differenzierte, aber deutliche Grenzen gezogen. Statt Generalisierung und Universalisierung begegnen sich verschiedene, oft unterschiedliche Verwendungen. Es gibt keinen Versuch, irgendwelche Gemeinsamkeiten zwischen dem christlichen Glauben und anderen religiösen Überzeugungen mit Hilfe eines übergreifenden Religionsbegriffs zu formulieren.

Von den Reformatoren sind es Luther, Melanchton, Zwingli und Calvin, die hinsichtlich der Verwendung und Beinhaltung des Begriffs *religio* ausgewertet werden. Der Begriff kommt zwar als Titel von Büchern (so bei Zwingli und Calvin) vor, bleibt aber theologisch ohne Bedeutung. Im Zentrum steht die *fides*, durch die allein der Mensch seine Rechtfertigung erfährt. „Die ‚religio' wurde lediglich wie alle theologischen Aussagen von der Kritik an den äußeren, in der katholischen Kirche ihrer Zeit vielfach veräußerlichten Vollzügen, an den ‚Werken' mitbetroffen" (271).

Die Untersuchungen, die im 372 Seiten umfassenden zweiten Bd vorgelegt werden, beziehen sich auf die Zeit des Renaissance-Humanismus, die Anfänge der altprotestantischen Schultheologie (darunter Chemnitz, Osiander, J. Gerhard, Neander u. a.) sowie auf die spanische Spätscholastik. Hinzukommen acht Autoren politischer Schriften in der Zeit der Glaubenswirren. In den beiden letzten Teilen des Bdes werden in drei größeren Abschnitten Beispiele des theologischen Sprachgebrauchs behandelt und mit insgesamt sechzehn Autoren folgendermaßen gegliedert: Darlegung und Verteidigung der wahren „religio Christiana"; unionstheologische Bemühungen und kontroverstheologische Abgrenzungen.

Die entscheidende Arbeitshypothese, die F. durch sorgfältige Darlegung der Quellen der von ihm ausgewählten zahlreichen Gewährsleute der Zeit zwischen 1540–1620 erhärtet, lautet: Das Verständnis von „Religion" hat in den verschiedenen Versuchen ihrer Begründung und Legitimierung noch keine neue Auslegung und Beinhaltung erfahren. Erst die Neuzeit versteht sich nicht mehr länger in der Auslegungstradition der Antike und des Mittelalters. Erst dadurch ist das Religionsverständnis im Stande, eine wichtige „Brückenfunktion" zu übernehmen: Der Mensch löst sich von einem Glauben, der seinen Grund – außer sich selbst – in der Hinwendung auf die Botschaft, im Hören auf das an ihn ergangene Wort hat. Die Richtung ändert sich jetzt. Sie geht auf das eigene Innere und bezieht sich auf ein Religionsverständnis, das sich im Gefühl des Menschen selbst finden läßt. Hinzu kommt eine Verselbständigung der Vernunft, befördert durch ein Religionsverständnis, das nicht allein eine Alternative zum Glauben, vielmehr einen Ersatz für ihn gewährleisten soll. Diese Entwicklung gipfelt in der Rolle, die schließlich der Religion zugeschrieben wird: Als ‚absolute Religion' soll sie die ‚positive', am Glauben orientierte, ablösen und auf diese Weise den Gegensatz von Glauben und Vernunft überflüssig erscheinen lassen.

Erst in der Neuzeit entwickelt sich die vom Glauben emanzipierte Religion, die sich von ihrer Begründung in der geschichtlichen Offenbarung trennte, welche dadurch selber als „irrational", ja sogar als „illusionär" – erschien. Die Begründung der Religion verlagert sich damit zunehmend in die Zuständigkeit des Subjektes. Das Interesse wendet sich dadurch weitgehend von dem Bezug auf Transzendenz und Kosmos ab und der Zuständigkeit des Menschen selber zu. Seine Vernunft und seine „Innerlichkeit" werden zu den Instanzen, an denen sich das Religionsverständnis neuzeitlich zunehmend orientiert. Gegenüber den frühen und mittelalterlichen Bestimmungen der Religion verändert sich auch das Verhältnis von Glaube und Vernunft mit Beginn der Neuzeit wesentlich. Aus der anfänglichen Korrelation beider konnte es so schließlich zu einer Antithese kommen. Zugleich gewinnt der Begriff der „Religion" damit eine neue, dominante Rolle, in der sie die bisherige Bedeutung von Glaube und Vernunft abzulösen beginnt.

Es ist das Verdienst dieser zweiten umfassenden Untersuchung, die Anfänge dieser Entwicklung nicht bloß systematisch-methodisch zu verfolgen. Vielmehr liefert sie in sorgfältigem Umgang mit den zahlreich herangezogenen

Quellen dieses Zeitabschnittes Schritt für Schritt den literarischen Beleg für diese hier kurz skizzierten späteren Veränderungen des Religionsverständnisses. Ihnen im einzelnen nachzugehen, würde den Rahmen dieser Vorstellung der Forschungsergebnisse hier sprengen. Dennoch soll wenigstens ansatzweise der Versuch gemacht werden, den Ertrag in einzelnen Zeitabschnitten summarisch herauszustellen.

„Im Gefolge des Renaissance-Humanismus" (so bei J. L. Vives, G. Cardano, L. G. Gyraldus, M. E. de Montaigne, G. du Choul, N. Taurellus, J. C. Vanini) zeigt sich eine Entwicklung, die – unterschiedlich bei den einzelnen Autoren – noch „keinen einerseits radikalisierten, andererseits aber neutralisierten Begriff von ‚religio'" kennt, der eine allgemeine Verwendung erlaubt. V. a. für Cardano gehört er noch in die Reihe anderer Tugenden und ist noch nicht seiner konkreten Bedeutung entkleidet, die es Späteren erlaubt, ihn „gleichberechtigt auf die verschiedenen Überzeugungen zu übertragen" (74).

Zu den wertvollen Vorstudien des Bdes im Blick auf die spätere, oben anvisierte neuzeitliche Entwicklung des Religionsbegriffs gehört das Kap. über die altprotestantische Schultheologie. Ihre Ergebnisse stehen noch in starkem Kontrast zu den die spätere Entwicklung kennzeichnenden Verallgemeinerungen. Die verschiedenen Versuche, das Erbe der Reformation in Gestalt lehrhafter Systeme zu bewahren, zeigt sich dabei auch im Umgang mit dem Begriff *religio*. Im Unterschied zu den *religiones* anderer Völker wird er zur *religio vera* und steht damit im Gegensatz zu den *sectae et opiniones* fremder Anschauungen. Als ein zentraler Begriff kommt ihm im 16. Jh. keine Bedeutung zu. Diese liegt – den reformatorischen Anliegen entsprechend – bei anderen Themen. Der Begriff dient, wo er auftaucht, eher zur Abgrenzung gegenüber einer *diversitas religionum*. Durchgängig gilt, „daß es nur den einen Glauben, die eine ‚religio vera' bzw. ‚pietas vera' geben kann". Sie zu schützen, ist Pflicht der Obrigkeit. Sowenig der Magistrat „direkten Zwang auf ‚religio' und Gewissen anwenden darf, so wenig darf er jegliche Lehre frei zulassen" (106).

In einem weiteren Kap. werden acht Quellen (darunter J. Bodin, J. Stephani, J. Lipsius, G. Rossaeus) zur politischen Relevanz des Begriffs *religio* im 16. Jh. untersucht. Überraschendes Ergebnis bei ansonsten differentem Befund: „Die Standpunkte differieren auch noch nicht hinsichtlich der Glaubensspaltung. Denn es wird daran festgehalten ..., daß es nur einen wahren Gott und folglich nur eine wahre Verehrung gibt" (206); „ ... es scheinen eher andere, nämlich politische Gründe zum Erfolg der Reformation geführt zu haben als die ‚fides' und noch weniger die ‚religio'" (208).

Die für den „theologischen Sprachgebrauch" herangezogenen sechzehn Autoren („auch weniger oder gar nicht mehr bekannte Theologen") bringen folgenden Tatbestand an den Tag: *religio* wird ohne Bedenken – auch im Plural – auf Helden, Mohammedaner und Juden angewandt. Dabei bleibt vom eigenen Standpunkt aus die Beurteilung *superstitio* (Aberglauben) erhalten, „insofern nur die eigene als die allein wahre angesehen und verteidigt wird" (260). Religion im Sinne der *fides* bleibt den Christen vorbehalten.

Ein besonders wertvolles Sonderthema des Bdes ist der – leider sehr knappe – Exkurs zur Verwendung des Begriffs im Blick auf den Koran.

Der Bd schließt mit drei Beispielen (C. de Cheffontaines, J. Bodin, P. Charron) zu den Anfängen einer Lehre von der „natürlichen Religion" (religio naturalis). Kernstück ist die ausführliche Auswertung von Bodins *Colloquium Heptaplomeres* (1597). Nach dem interreligiösen Dialogmodell des Cusaners werden hier sieben Vertreter unterschiedlicher religiöser Überzeugungen unter einem katholischen Gastgeber zusammengeführt. Neben einem Lutheraner, einem Reformierten, einem Juden und einem Moslem werden auch zwei Vertreter der heidnischen Antike als Repräsentanten einer „natürlichen Religiosität" eingeführt. F. vermag am Beispiel dieses Kolloquiums seine These zu erhärten: Das 16. Jh. kennt zwar den Plural der Religionen, aber es ist noch weit entfernt davon, in bloßer Abstraktion von den konkreten Erscheinungsformen der Religion diesen Begriff ins Allgemeine zu erheben.

Man kann auf die weiteren Zeitabschnitte, die zu untersuchen sich dieses Forschungsvorhaben noch vorgenommen hat, gespannt sein. Eines jedenfalls läßt sich schon jetzt sagen: In Zukunft werden Theologie und Religionswissenschaft mit der Verwendung des Begriffs „Religion" differenzierter umzugehen haben. Die in ihrer Weise einzigartige begriffsgeschichtliche Studie F.s hat dafür die Voraussetzungen geschaffen. Was bis jetzt noch als eine diffizile Interpretation einer Fülle einzelner Quellen erscheinen mag, wird sich dann zu einem abgeschlossenen Gesamtbild runden. Ihm werden die für den gegenwärtigen Diskurs notwendigen geschichtlichen Vergleichsmaßstäbe zu entnehmen sein, die es erlauben, auch die heute ins Kraut schießenden Theorien von Religion einschließlich des Anspruchs sog. pluralistischer Entwürfe an ihren zeitbezogenen Platz zu verweisen. Welche Beachtung das Werk F.s bereits gefunden hat, zeigt die Veröffentlichung der darüber geführten Diskussion (Ethik und Sozialwissenschaften, 4/1995). Vierundzwanzig Wissenschaftler, darunter hervorragende Vertreter ihres Faches (u. a. C. Colpe, F. Ricken, H. Rombach, H. von Stietencron) haben auf über siebzig Seiten das Gespräch mit ihm aufgenommen, würdigend und kritisch, wie es dem wissenschaftlichen Anspruch einer solchen Forschung entspricht. Dieses Echo stellt das bisher Geleistete unter Beweis.

München Horst Bürkle

Oberdorfer, Bernd: **Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit.** Die Theorieentwicklung Friedrich Schleiermachers bis 1799. – Berlin: W. de Gruyter 1995. XVI, 570 S. (Theologische Bibliothek, 69), Ln DM 278,00 ISBN: 3–11–014595–2

In *Teil I („Freundschaft")* seines umfangreichen, gehaltvollen Werkes, einer im Sommersemester 1993 von der Ev.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München angenommenen, für den Druck leicht überarbeiteten Diss., betritt Oberdorfer nahezu vollständig Neuland. Er arbeitet aus den Aristoteles-Anmerkungen Schleiermachers (im folgenden = S.) dessen freundschaftstheoretische Konzeption heraus.

In *Teil II („Sittlichkeit")* behandelt O. die bei der kritischen Beschäftigung mit Kant entstandenen, wenngleich darin nicht aufgehenden Schriften „Über das höchste Gut", „Freiheitsgespräch" und „Über die Freiheit". S. stellt sich vor, „daß uns das Sittengesetz als eine algebraische Funktion gegeben sei, so werden wir uns unter dem höchsten Gut nichts anders zu denken haben, als diejenige krumme Linie, welche alles ist und alles in sich enthält, was durch jene Funktion möglich ist" (KGA I/1, 91, 6–9). Laut O. ermöglicht die Formel „die Identifikation von bereits realisiertem oder von zu realisierendem Guten" (205). Meine Frage wäre, was eine krumme Linie gegenüber einer algebraischen Funktion auszeichnet. Die Kurve erscheint in einem „anschaulichen Bilde"; das höchste Gut ist eine „Idee" (Auswahl Braun 1, 70, 72). Das *agathon* ist, um mit Heidegger zu reden, das Erscheinendste des Seienden (anders als bei Kant gilt nicht nur das Unsichtbare als gut). Wenn das höchste Gut die Totalität dessen ist, was durch reine Vernunftgesetze möglich ist (KGA I/1, 92, 13f), also die Totalität aller Güter darstellt, empfiehlt es sich nicht, nach dem höchsten Gut des Einzelnen zu fragen, und erübrigt sich O.s Frage, ob es nicht individuelle Kurven geben müsse (205).

Der mit *„Lebenssphären"* überschriebene *Teil III* ist der großen Abhandlung „Über den Wert des Lebens", die einen wichtigen Schritt bedeute in Richtung auf eine umfassende deskriptive Theorie der menschlichen Lebensverhältnisse, und der kleinen Schrift „Über den Geschichtsunterricht" gewidmet, in der Historie als Rekonstruktion dessen, was ist, verstanden wird. Die isolierte Reflexion auf sich selbst führt nach O. zur Einsicht in die konstitutive Bedeutung der Sozialität für die Genese und Bildung des Selbst überhaupt (394). Den Nagel auf den Kopf trifft O. mit seinem Satz, S.s Charakterisierung als Individualitätstheoretiker oder als eigenständiger Vertreter einer transzendentalen Subjektivitätstheorie sei bis zur Irreführung unterbestimmt (523). Da Selbst-Bildung immer zugleich Bildung der Menschheit-in-sich sei, da sie zudem sich in äußerem, auch auf Andere und Anderes gerichtetem Handeln artikuliere, sei sie immer auch Welt-Bildung, Weltgestaltung, Beteiligung an der Vervollkommnung der Welt (534).

In der Schrift „Philosophia politica Platonis et Aristotelis" gelangt S. nach O. einen wichtigen Schritt hinaus über eine rein am Freundschafts-Paradigma orientierte Sozialtheorie und Anthropologie. Auch theologisch erfährt m. E. die Freundschaft eine Relativierung. In seinen „Reden", in denen sich weithin eine uneigentliche, vorläufige Redeweise findet, nennt S. die Kirche zwar einen Chor von Freunden; doch findet sich im gleichen Zusammenhang die tragfähigere Formulierung „Bund von Brüdern" (KGA I/2, 291, 30). Nicht Freundschaft, sondern Brüderlichkeit ist das spezifische Kennzeichen der Gemeinschaft der „Heiligen". (Das Wort „Bruder" ist nur in den Kreisen zu vermeiden, in denen es zu einer bloßen Floskel verkommen ist.) Freunde sucht man sich aus; Brüder läßt man sich geben und gegeben sein. Gewiß müssen in der Religion Meister und Jünger einander in vollkommener Freiheit wählen dürfen (KGA I/2, 286, 7f); doch sind die Schüler desselben Meisters, sobald sie keine Schule, sondern eine Kirche bilden, weniger in Freundschaft als in brüderlicher Liebe miteinander verbunden. Als Freund ist ein Bruder nicht mehr als ein Bruder. „Geschwisterliebe ist der eigentlichen Freundschaft nicht nur ähnlich, sondern sie muß noch mehr in sich begreifen" (KGA I/1, 43, 19f). Ein Freund kann (vgl. die Notiz „Ueber die Aufhebung der Freundschaft" 5 Zeilen darunter) aufhören, ein Freund zu sein. Dagegen bleibt ein feindlicher Bruder ein Bruder. Kain hört nicht auf, Abels Bruder zu sein.

Der der *„Metaphysik des Endlichen"* gewidmete *Teil IV* untersucht die bei der Beschäftigung mit Spinoza und Jacobi 1793/94 entstandenen Schriften, in denen O. wichtige Weichenstellungen für S.s frühromantisches Werk beobachtet. Außer den einschlägigen Arbeiten E. Herms, E. H. U. Quapps und G. Mekkenstocks wären hier neuerdings die viel versprechenden Darstellungen Julia A. Lamms zu nennen (Schleiermacher's Post-Kantian Spinozism, in: Journal of Religion 74/3, 1994, 476–505 und ihr Buch: The Living God: Schleiermacher's Theological Appropriation of Spinoza, 1996).

In *Teil IV* rekapituliert O. S.s bisherige Kritik der Theologie und behauptet, biographisch sei das Thema der Religion für S. *durchgängig* von höchster Bedeutung (451).

Wenn Dinge „von höchster Bedeutung" zur Sprache gebracht werden, ist dabei das Wort „vielleicht" fehl am Platze. Dinge verlieren, so sie eine solche jemals gehabt haben sollten, ihre höchste Bedeutung, sobald man über sie sagt: „Vielleicht – vielleicht auch nicht? Wer weiß?" Jedenfalls spricht mehr Vorsicht als Gewißheit aus S.s Satz: „Dem Mann kann die Religion eine erhöhte Kraft verleihn, zu welcher er ohne sie *vielleicht* (Hervorhebung von Peiter) nicht gelangt seyn würde ..." (KGA I/1, 6, 20–22).

Ohne S.s Ungewißheit zu berücksichtigen, gibt O. S.s Satz folgende Deutung: „In den Aristoteles-Anmerkungen und in den frühen Predigten erscheint die Religion ... als Instanz der *Motivationsverstärkung* der Realisierung von Sittlichkeit" (452). Über die Motive, aus denen der Mensch handelt, hat S. indessen nicht in einem unbestimmten „Vielleicht" schwebende Aussagen ge-

macht, sondern mit Bestimmtheit geredet. An S.s Mahnung, der Mensch solle alles mit Religion, nichts aus Religion tun (KGA I/2, 219, 23f), ist nichts unbestimmt. Eine religiöse Motivation zu handeln gibt es nicht; dem Handeln sind religiöse Motive abzusprechen. Darum heißt es konsequenterweise in meiner Ausgabe der christlichen Sittenlehre (Einleitung): „Da braucht von Motiven gar nicht die Rede zu seyn." (79, 7)

Die vor 1799 entstandenen Schriften und Entwürfe S.s sollten theologisch nicht überstrapaziert werden. Eine eigene Theologie braucht Zeit zum Reifen.

In der Auseinandersetzung zwischen Vater und Sohn Schleiermacher (Anfang 1787) stellt O. sich insofern auf die Seite des Sohnes, als er dessen Bruch mit den Herrnhutern für doppelgesichtig hält und im Gegensatz zum Vater („... entlassen muß ich Dich – da Du den Gott Deines Vaters nicht mehr anbetest") nicht von einer prinzipiellen Verabschiedung der Religion durch den Sohn – über den Glauben an Christus schrieb der Sohn: „... für mich ist er jezt verloren." (KGA V/1, 55, 86f, 50, 26) – reden will (452). In Wahrheit war der Vater, der nicht in dem, was der Sohn „Vollkommenheit" nannte, sondern in Gottes Verherrlichung den Zweck aller Werke Gottes sah, hellsichtiger als der Sohn, der später – auf Grund seiner theologischen Arbeit, also nicht aus Pietät gegenüber den Herrnhutern – zu einer Position zurückgekehrt ist, auf welcher er das eigentliche Anliegen des Vaters besser vertreten konnte, als demselben möglich war.

S.s Zweifel gegen die Versöhnungslehre und die Gottheit Christi waren im Nachhinein gesehen radikale Zweifel. Radikale Zweifel sind ein Grund, theologisch zu arbeiten. S. ist nicht nur aus äußeren Gründen zum Theologiestudium nach Halle gekommen. Mit dem Zweifeln hat er angefangen zu denken (KGA V/l, 183, 31f).

In den vor 1799 entstandenen Schriften und Entwürfen gleicht die Theologie einem unbeachteten Mauerblümchen. Kein feuriger theologischer Eros spricht beispielsweise aus den in Drossen entstandenen Zeilen: „Studir' ich ja etwas so ists theologischer Wust mit dem ich mich wieder bekannt mache, weil ich mich ... in Berlin examinieren lassen will – (eine ekelhafte Bekanntschaft ...)" (KGA V/1, 178, 299–301).

In *Teil V („Geselligkeit")* zeigt O. an den Texten aus der Berliner Zeit (1796 bis Anfang 1799) die Dimension der Erfassung des Sozialen auf. In einem mit „Staat und Privatsphäre" überschriebenen Abschnitt kommt O. darauf zurück, der Staat habe nicht die Funktion, ein allgemeinverbindliches, material bestimmtes Ethos durchzusetzen. S. meint, der Staat habe nicht das Recht, zu fordern, daß überhaupt der Beischlaf nur nach vorhergegangenem Vertrag exerziert werde oder daß dieser Vertrag immer ein lebenslänglicher sei (KGA I/2, 5, 6–8). Die positive Würdigung einer Ehe auf Probe oder des Konkubinats, die S. in späteren Jahren nicht wiederholt hat, führt, wie O. treffend bemerkt, zu einer hochgradigen Sensibilisierung des Rechts und zu einer radikalen kulturellen Relativierung rechtlich gefaßter Sozialformen (478).

Zu O.s Empfehlung, der Staat habe sich zurückzunehmen, paßt schlecht die an Fichte erinnernde Behauptung, der Staat sei „das Ideal der Ethik, das Ziel alles Handelns" (526). Ist etwa das kirchenverbessernde Handeln kein Handeln? Nur Schwärmer werden dieser Art des „gegenwirkenden" Handelns nachsagen, ebenso auf den Staat wie auf die Reformation der Kirche gerichtet zu sein.

In einem Rückblick auf S.s Versuch einer Theorie des geselligen Betragens bemerkt O., S. habe noch kein Konzept gefunden, von wo aus er den Zusammenhang des symbolisierenden und des organisierenden, des darstellenden und des herstellenden (wirksamen?) Handelns konstruieren könnte (509). Ein solches Konzept könnte m. E. angedeutet sein in den Notizen zur Vertragslehre: „Durch die Willensbestimmung wird eine Handlung vollendet. Was noch auf dieselbe folgt ist entweder körperlicher Mechanismus oder symbolische Darstellung." (KGA I/2, 68, 5–7) Ein wirksames Handeln ist z. B. der Entschluß, ein christliches Leben zu führen, oder (weniger hochgegriffen) die Entscheidung, einen bestimmten Beruf zu ergreifen. Die christliche Existenz oder die alltägliche Berufstätigkeit sind dann lediglich eine Darstellung der ursprünglichen Willensbestimmung.

In *Teil VI („Ausblick")* wird reichlich belohnt, wer sich ein Studium von O.s anspruchsvollem Werk nicht hat verdrießen lassen. Obwohl O. nicht die Absicht hat, die vor 1799 entstandenen Schriften und Entwürfe auf S.s „Reden", „Monologen" und „Vertraute Briefe" hinzuordnen, will er sie der Esoterik einer reinen Frühwerkserforschung entnehmen. Er achtet sowohl auf die Kontinuität als auch die Diskontinuität in S.s Denkentwicklung. Von einer Koppelung von Theorieprofil und Sozialtheorie her versteht er S.s harsche Kritik seiner Gegenwart, die die Deformation der elementaren Sozialformen ebenso umfaßt wie Erstarrungen und Fehlorientierungen des Denkens.

O. spricht S. als einen der ersten und zugleich einen der subtilsten Theoretiker der modernen Gesellschaft an. Er findet das neue Interesse an S. begründet mit den Anforderungen an Theologie und Kirche in der modernen westlichen, pluralistischen Gesellschaft der Nachkriegszeit (1).

Zu dem Stichwort „westlichen": Nicht nur von der Geographie her ist nicht ganz eindeutig, wie westlich und wie vereinnahmbar die Provinzen waren, in denen S. zu Hause war und die dank seines Wirkens alles andere als einen provinziellen Charakter hatten. Zu dem Stichwort „pluralistisch": Als Hauptfeind des „Pluralismus" macht S. die Systemsucht aus, die das Fremde abstößt (KGA I/2, 217, 20). Nicht bereits in einer (sich selbst genügenden) pluralistischen Gesellschaft, sondern erst im Unendlichen steht alles Endliche ungestört nebeneinander (Zeile 25f). Es gilt, mit einer pluralistischen Gesellschaft auf das Unendliche zurückzugehen und sie vom Unendlichen umgreifen zu lassen.

Nach O. erzeugt die Religion eine Form der Vergesellung, die als Vollendung der freien Geselligkeit – wo O. von „der freien Geselligkeit" spricht, spricht S. von „der menschlichen Geselligkeit" (KGA I/2, 270, 9) – anzusprechen ist (527). Kann es statt „Vollendung": „Ende" heißen (vgl. das Wort „interimistisch" in Zeile 12f)?

Die freie Geselligkeit ist, um nur einen Punkt herauszugreifen, um so vollendeter, je nachgiebiger der Ernst sich paart mit Scherz und Witz. Je näher die freie Geselligkeit in dieser Beziehung ihrer Vollendung kommt (d. h. je witziger es in ihr zugeht), desto weniger ist Raum „für dasjenige, was von heiliger Scheu und Ehrfurcht immerdar umgeben sein muß." (KGA I/2, 268, 31–33) Vollkommen kann die freie Geselligkeit in sich, d. h. ohne einen Übergang ins Religiöse sein. Es wäre ein Rückfall in ein hierarchisches Denken, es wäre „Werkerei", das Religiöse vorzugsweise an in der freien Geselligkeit oder anderswo erreichte Spitzenleistungen anzuknüpfen.

Ein echter geistlicher Austausch, der das vollendetste Resultat der menschlichen Geselligkeit ist (KGA I/2, 270, 9), findet auch unter denjenigen Christen statt, die keine Meister in der freien Geselligkeit sind. (Frei kann die Geselligkeit auch in dem Sinne sein, daß sie keinen religiösen Charakter hat.) Die Kirche steht einer *Gemeinschaft*, deren Teilhabern etwas gemein ist, näher als einer *Gesellschaft*, in der alles wechselseitig, d. h. eigentlich entgegengesetzt ist (KGA I/2, 169, 35–39). Schließlich hat in der Kirche die Einheit des Geistes mehr Gewicht als die Verschiedenheit der Charismen.

Nicht ganz gelungen ist O.s Versuch (dieser Versuch ist ganz in S.s Sinne), über die Beziehungslosigkeit zwischen Religion, Metaphysik und Moral hinauszukommen: „Die Religion *schaut* das Universum passiv an, die Metaphysik *konstruiert* es denkerisch, die Moral *bildet* und *vollendet* es durch Handeln." (544) Gegenüber dem Universum gibt es keine andere Haltung als die der Empfänglichkeit. Der vollendete und gerundete Idealismus wird das Universum vernichten, indem er es zu bilden scheint (KGA I/2, 213, 20–24). Metaphysische Konstruktion des Universums bedeutet: Destruktion desselben.

Ebensowenig ist der Religion die moralische Welt das Universum (236, 5–7). Über allem Wirken aufs Universum verliert die moralische Praxis sich in unfruchtbaren Weiten und vergißt sie am Ende eigentlich immer, den Menschen selbst zu bilden (212, 35–37). Das Reich des Handelns ist nicht das Unendliche, sondern die Welt. Bereits W. Loew dürfte ins Schwarze getroffen haben mit seiner Vermutung, daß der Weltbegriff bei S. im Durchdenken der Idee des höchsten Gutes entstanden sein könnte. Eine Moral, die das Reich der Freiheit ins Unendliche erweitern will (212, 11), ein „unendliches Ethos", bedarf der Entmythologisierung. Moralisch gesehen bedeutet das Endliche gegenüber dem Unendlichen einen Gewinn.

Fragen dieser Art verlieren freilich ihr Gewicht angesichts einer bewundernswerten Fülle von aufmerksamen Beobachtungen, klugen Deutungen und fruchtbaren Anregungen, dank derer O. die Erforschung der vor der Edition durch G. Meckenstock großenteils vor sich sanft dahinschlummernden Schriften und Entwürfe ein bedeutendes Stück vorangebracht haben dürfte.

Kirchnüchel Hermann Peiter

Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht. Dokumentation des Symposiums des Graduiertenkollegs „Interkulturelle religiöse bzw. religionsgeschichtliche Studien" vom 20.–23. 11. 1996, hg. v. Heinz Robert Schlette. – Bonn: Borengässer 1998. XIV, 217 S. (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, 7), geb. DM 56,00 ISBN: 3–923946–39–2

Während der „Dialog" der Religionen eine ständig besprochene und vielfach beschworene Sache ist (jedenfalls im christlichen Raum), wird die wechselseitige Kritik der Religionen weit weniger beachtet und offensichtlich geringer geschätzt. Zum einen entspricht sie nicht dem verbreiteten Bedürfnis nach verständnisvollem Entgegenkommen und Überwindung der Gegensätze, zum anderen ist sie ein Hort tiefgreifender Mißverständnisse und Diskriminierungen. Gerade damit aber bezeugt sie eindringlich die Schwierigkeiten religiöser Geltungs- und Verbindlichkeitsansprüche. In der Begegnung verschiedener Religionen wird die Identität jeder einzelnen problematisiert.

Um dieser Sache konzentriert nachzugehen, schloß das Symposium von Theologen und Religionswissenschaftlern, das in dem vorliegenden Buch dokumentiert wird, bei seiner thematischen Abgrenzung dreierlei Arten von Religionskritik aus: zum einen die neuzeitlich dominierende, besonders in westeuropäischer Aufklärung verankerte, die das religiöse Bewußtsein, v. a. in seiner christlichen Gestalt, durch Erklärung aufzuheben versucht; zum anderen religionsinterne Kritik, die sich gegen Pervertierungen des vorausgesetzten wahren Wesens der Religion wendet; schließlich drittens aber auch Bewertungen im religionswissenschaftlichen Vergleich, die ohnehin mit kräftigen wissenschaftstheoretischen Problemen belastet wären. Ganz scharf lassen sich diese Grenzen freilich nicht ziehen und wer-

den in einigen Beiträgen auch deutlich überschritten. V. a. durch den Bezug auf die Geschichte und den Anspruch der Menschenrechte, auf normative Formulierungen eines Humanum, das sich von keiner einzelnen Religion her artikuliert, werden die interreligiösen Differenzen zu interkulturellen ausgeweitet und die getroffenen Unterscheidungen verschiedenartiger Religionskritik problematisch.

Die Konzeption des Symposiums erläutert Heinz Robert Schlette mit einer differenzierten *„Einführung"* (1–11), deren anregende Maßgaben und Impulse noch über das hinausgehen, was die folgenden Beiträge realisieren. Analytisch aufschlußreich sind die Ausführungen über die *„Wandlungen in der Beurteilung und Kritik nichtchristlicher Religionen durch das Christentum aus katholischer Sicht"* von Hans Waldenfels (27–34) und – besonders instruktiv – *„... in der evangelischen Theologie"* von Reinhold Bernhardt (35–51), über *„Religionskritik im Alten / Ersten Testament"* (52–74) von Christian Frevel, über *„Wechselseitige Kritik von Manichäismus und Christentum"* (75–84) von Hans-Joachim Klimkeit, über *„buddhistische Kritik am Christentum im modernen Japan"* von Hideka Fukasawa (85–100), über *„neo-hinduistische Kritik am Christentum"* von Wolfgang Gantke (101–115) und *„Zur islamischen Kritik an der Religion Zarathutras"* von Michael Stausberg (116–140 [hier fiel im Übergang von Seite 137/138 Text aus]). Freilich haben diese Themen durch ihre unterschiedliche geschichtliche und kulturelle Nähe oder Distanz zu unseren Verhältnissen und Problemen theologisch ungleiches Gewicht. – Leider beschränkt sich der Beitrag von Christian Tomuschat über *„Die Menschenrechte und die Religionen"* (145–158) auf die Frage, inwieweit Religionsfreiheit in staatlichen Verfassungen und internationalen Konventionen garantiert wird, und läßt damit den Gesichtspunkt der interreligiösen und interkulturellen Kritik gerade in diesem brisanten Zusammenhang außer acht. – Thematisch erheblich sind demgegenüber die Ausführungen von Verena Böll über *„Die Kritisierbarkeit der Religionen aus feministischer Perspektive"* (159–171). Bei ihrer referierenden Wiedergabe eines weiten Spektrums unterschiedlicher Positionen verzichtet sie freilich darauf, „den normativen Charakter der feministischen Ansätze" (162) auch ihrerseits kritisch zu bedenken. Die Frage, wo vielleicht eine Grenze zwischen theologisch begründeten Argumenten und eigenwillig empörten Postulaten verlaufen könnte, kommt so (etwa bei der Feststellung „Sie fordern die Göttin", ebd.) nicht auf. – Eher essayistisch ist die Abhandlung *„Das »Lachen« als Augenblick und als Kairos – philosophisch-interreligiöse Religionskritik aus ostasiatischer Perspektive"* von Ryosuke Ohashi (183–195). Dabei geht es um die Bedeutung vergleichbarer Äußerungen in Nietzsches „Zarathustra" und im Zen-Buddhismus für die Kritik des Christentums. – Jacques Waardenburgs Referat über *„Religionskritik. Aufklärung, Emanzipierung, Begegnung"* (196–208) stellt leider eine etwas flüchtige Skizze dar. Bedenkenswert ist jedoch seine Unterscheidung dreier Aspekte von Religionskritik: als „vernunftgemäße Aufklärung", „sozio-kulturelle Emanzipierung" und „neuartige Kommunikation, die Begegnungen ermöglicht".

Drei Beiträge sind nicht unmittelbar dem vorgegebenen Rahmenthema zuzuordnen. Nur eine vage Beziehung zu interreligiöser oder interkultureller Kritik hat der Vortrag *„Religionskritik und philosophischer Glaube bei Karl Jaspers"* von Giorgio Penzo (12–26). – Eindrucksvoll ist die dokumentierte Kurzfassung des Vortrags von Johann Baptist Metz über das *„Eingedenken fremden Leids"* als „einer Basis- und Brückenkategorie der christlichen Gottesrede" (141–144). Doch wird daraus mit gutem Grund keine Konsequenz für die interreligiöse Kritik gezogen; denn gar zu leicht könnte sonst die bewegende Spiritualität in christliches Überlegenheitsbewußtsein umschlagen. – Nichts als ärgerlich ist schließlich der streitbar gemeinte Vortrag von Carl Améry über *„Religiosität und biosphärische Problematik"* mit einem Panorama der Kulturgeschichte von der Bären-Religion indianischer Jägerkulturen bis zur Wirtschaftspolitik der Deutschen Bank, mit hoffnungsvoll vagem Ausblick auf die „Religion, die sich der Tatsache unserer Kreatürlichkeit in voller Souveränität zu stellen vermag" (181) und der Warnung vor einem Rückzug „auf die neo-kannibalistische Borniertheit, wie sie etwa aus dem Antlitz von Herrn Westerwelle leuchtet" (182). Den Verantwortlichen des Graduiertenkollegs dürfte die Veröffentlichung dieses Beitrags selbst peinlich gewesen sein.

Vielfältig sind die Funktionen interreligiöser und interkultureller Kritik, auf die dieser Sbd aufmerksam macht: Sie hat erheblichen Anteil an der Ausbildung und Stabilisierung der jeweiligen Identität, insbesondere bei der Formulierung von Universalitätsansprüchen; als Fremdkritik kaschiert dient sie der Selbstkritik; sie wirkt als Medium der Besinnung auf die eigenen Traditionen; sie kompensiert Minderwertigkeitsgefühle; sie begleitet und erleichtert religionsgeschichtliche Innovationen; sie ermöglicht den experimentellen Umgang mit Wahrheitsansprüchen u. a. m. Bedenkenswert sind in diesem Zusammenhang auch die beiläufig mahnenden Hinweise auf den Ausschluß neuer religiöser Bewegungen aus dem „Dialogkartell" unserer Gesellschaft (119, Anm. 14), gar auf „die noch heutzutage von Kirchen und Massenmedien betriebenen Schmierstücke der Stigmatisierung Neuer Religiöser Bewegungen" (128 mit Anm. 156). In dieser Hinsicht sind sorgfältige Untersuchungen angebracht, die zu differenzierteren Urteilen führen.

Bei aller Wertschätzung der vorliegenden Studien ist jedoch auch festzuhalten, daß sie nicht derart „Neuland" (209) betreten, „ziemlich unbekanntes Gelände" (1), wie hier manchmal nahegelegt wird. Von jeher ist die Wahrnehmung interreligiöser und auch interkultureller Kritik in religionsgeschichtlichen Studien (etwa angesichts der Konfrontationen von Christentum und Islam, von Buddhismus und Hinduismus) ebenso selbstverständlich wie in missionsgeschichtlichen. Freilich ändern sich die hermeneutischen Bedingungen dieser Wahrnehmung und die mit ihr verbundenen Wertungen. Außerdem wird die Religionskritik innerhalb der Religions- und Missionsgeschichte üblicherweise nicht als eigene disziplinäre Sparte thematisiert. In beiderlei Hinsicht verdient deshalb der Ertrag dieses Symposiums Beachtung.

Leider deutet die Dokumentation in keiner Weise an, welche Diskussionen die einzelnen Vorträge ausgelöst haben – im Blick auf ihre jeweilige innere Konsistenz, ihre wechselseitigen Verhältnisse und ihren Ertrag für die weiterhin angestrebten interkulturellen Studien. Es ist nicht vorstellbar, daß die Referate auf dem Symposium derart spannungslos nebeneinander aufgenommen wurden, wie sie im Buch zusammengefaßt sind.

Essen Hans Zirker

Homo naturaliter religiosus. Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein?, hg. v. Fritz Stolz. – Frankfurt: Peter Lang 1997. 334 S. (Studia Religiosa Helvetica Jahrbuch, 3), brosch. DM 81,00 ISBN: 3–906759–23–7

Der Bd dokumentiert eine Ringvorlesung der Univ. Zürich aus dem Wintersemester 1995/96, überschrieben in „Umformung eines alten christlichen Leitspruchs" (7; erst A. Schindler geht dann auf Tertullian ein; ausführliches Zitat der Stelle: 177).

Einigermaßen bestimmend ist das Paradigma der Soziobiologie, obgleich hinsichtlich konkreter Resultate distanziert betrachtet, so schon eingangs von W. Burkert (kein Reduktionismus [20], da die Biologie eher komplexer sei als die Geisteswissenschaften): *Fitness oder Opium?* Religion zeigt, kaum genetisch initiiert, doch nicht ohne Auswirkung auf die Selektion, bis jetzt eine Erfolgsgeschichte; offen indes der Ausblick angesichts ganz neuer Dimensionen von Kommunikation. F. Stolz: *Von der Begattung zur Heiligen Hochzeit, vom Beuteteilen zum Abendmahl*, untersucht die kulturellen Gestaltungen natürlicher Prozesse, deren Primäreffekte z. T. ganz vernachlässigt werden (im christlichen Abendmahl). G. Baudy entwirft paläoanthropologisch Religion als durch Änderung der Umwelt ernötigte „szenische Ergänzung" (vgl. die Annahme von Mutterattrappen durch Rhesusäffchen). A. Michaels widmet sich dem komplexen Verhältnis von Religion und Angst. Dieser eignet neurobiologisch der Primat, wobei ihre kognitive Bedingtheit beim Menschen mit ein Grund für seine einzigartige Ausbreitung ist (122). Für die Zukunft scheint Michaels eher dem Ich-Verzicht zwecks Angstbefreiung geneigt (den Silberfisch wird es wie vor unseren Büchern wohl auch nach ihnen geben, 132). Explizit gegen die Religion dann – u. a. auf Buggle rekurrierend – G. Wolters (mit Absage zugleich an „Evolution als Religion"). Schon angesprochen wurde A. Schindler, der eine Linie von Tertullian zu Drewermann zieht, insofern hier Gott statt im oder vom Kosmos aus in der Seele gesucht wird. Kommt damit schon die Spannung von natürlicher und christlicher Religion zur Sprache, so wird dies eigens Thema in der Vorlesung I. U. Dalferths. Er bestreitet die Titelfrage, unter Kritik an anthropologischen wie soziologischen Argumenten pro, und mit dem theologischen, daß zwar Religion sehr wohl vermeidbar sei, nicht aber Gott. In dessen Bezug zu uns gründen Dasein wie Glaube. Glaubens-Basis aber sind nicht religiöse Erfahrungen, sondern die Botschaft von Jesus Christus (214). In Abhebung von der wissenschaftlichen Außen- wie der theologischen Innenperspektive geht A. Rust formal, von Wittgenstein her, dem natürlichen Kontext der religiösen Sprache nach. So kann er deutlich machen, daß es recht verstanden keinen „Galilei-Konflikt" (Wolters 142) zwischen S. Hawking und Johannes Paul II. bzgl. des Big Bang geben kann. E. Holenstein behandelt die Erwähnung Gottes und die Rede von der Würde der Kreatur in Schweizer Verfassungstexten, nicht ohne ironische Spitzen gegen deren um Freiheit besorgte Gegner. Probleme hat Holenstein mit der Übernahme von Verantwortung (gar „vor Gott und den Menschen"). Ein Schuldbekenntnis findet er zu eigenmächtig anmaßend, während angesichts unserer Grenzen Scham das Rechte sei (265f [worob sich dann im Grunde Gott zu schämen hätte?]). Es bedürfe des Sinns für Metaphern, unter denen man wirklich das mehrdeutige Wort „Kreatur" besser vermiede. D. von Uslar spricht in einer Abbreviatur seiner umfangreichen Publikationen über anthropologische Quellen der Religion. C. G. Jungs Archetypen- und Projektionslehre ruft zum Übergang von der Theologie zur Philosophie. Und das große Eine, vor dem

hier auch das personale Konzept als solches nur projektiv aufgefaßt wird, beherrscht schließlich ebenfalls den letzten Beitrag C. Scharfetters zu Religion, Spiritualität und Mystik in der Perspektive der Psychiatrie.

Nicht neu, doch neu bedenkenswert für Theologen dürfte die Selbstverständlichkeit sein, mit der hier Wissenschaftler grenzüberschreitend Sach- und Wahrheitsurteile fällen bzw. als gefällt voraussetzen. Eine Selbstverständlichkeit, die zu christlichen Zeiten so nur beim Lehramt begegnet. Bestätigt sich obendrein nicht auf weite Strecken das böse Wort, unter ihren Kollegen seien es nur die Religionswissenschaftler, die ihren Fach-Gegenstand nicht recht mögen? Diesen Duktus verstärkt die reformatorische Absage an jede Form von Theologia naturalis, sei sie theoretisch oder praktisch (die religiösen Elefanten erscheinen bei Baudy 71, nach Aelian – wie bei Dalferth – 198, nach Montaigne). – Vor der Autoren-Information ein integrierter Sach-/Personenindex.

Frankfurt a. M. Jörg Splett

Allgemeines / Universallexika

Vorgrimler, Herbert: **Wegsuche.** Kleine Schriften zur Theologie. 2 Bde – Altenberge: Oros Verlag 1997 / 1998. XVI, 676 S. / X, 758 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 49), geb. DM 120,00 / DM 120,00 ISBN: 3–89375–150–5 / 3–89375–160–2

Die wissenschaftliche Diskussion, auch in der Theologie, spielt sich gegenwärtig vornehmlich in Zeitschriften und Sammelwerken ab. Eine Folge davon: Das Lebenswerk eines Autors zu sammeln, ähnelt dem Puzzle-Spiel. Da ist das Unternehmen eines so profilierten Disputanten des Glaubensdialogs dieser Jahrzehnte, wie es der Münsteraner Dogmatiker ist, nur zu begrüßen, die Artikel und Aufsätze aus rund drei Jahrdutzenden im „fortgeschrittenen Alter der Emeritierung" (I, IX) geordnet und (in einigen wenigen Fällen nur) aktualisiert vorzulegen. „Freundschaftlich verbunden" bietet Kardinal Franz König dem „sehr geschätzten Professor" das Geleit (I, V–VII) in ein außerordentlich weites Feld, das in sieben Kreisen die 79 Stellungnahmen Vorgrimlers aufnimmt. Sie reichen von dezidiert dogmatischen Themen wie das „Leiden Gottes" und „Fragen zum Höllenabstieg Christi" über religionenökumenische Reflexionen (v. a. hinsichtlich des Judentums) und zeitgeschichtlich relevante Erörterungen zu Fragen der Theologischen Erkenntnislehre (herausgehoben sei: „Vom ‚Geist des Konzils'") bis zu sakramentenliturgischen Abhandlungen (Ablaß, Interkommunion, Bußtheologie u. a.) und „Theologischen Porträts" aus der Geschichte und v. a. aus der Weggenossenschaft (Pascal, H. Rahner, L. M. Weber, Balthasar, de Lubac). Ein Quellennachweis im Bd II wie auch ein Entstehungsvermerk am Ende der Kap. hilft dem Leser und der Leserin zur historischen Plazierung der Gedanken. Die Fülle des Stoffes, die Zahl und Qualität der Gesprächspartner ist so groß, daß die Nutzer der Bde bestimmt erschließende Indices dankbar registrieren würden; schade, daß sie fehlen!

Angesichts der gerade benannten Eigenschaften ist es natürlich schwer, ein Urteil über die immense Arbeit abzugeben, die hier dokumentiert wird. Immerhin kann man einige Charakteristika, so denkt der Rez., unschwer namhaft machen. Da ist an erster Stelle die Verbindung zu Karl Rahner anzuführen. Unter der erlesenen Schar der Schüler gibt es kaum jemanden, der so nachdrücklich, so rezeptiv und kreativ zugleich das Oeuvre des Innsbrucker Jesuiten verteidigt wie Vorgrimler. Es überrascht nicht, daß kaum ein Artikel ohne Rückbezug auf ihn ist, daß die ganze Sektion VIII (II, 471–614) der „Aktualität Karl Rahners" gewidmet ist. Im Blick auf die nicht immer faire Behandlung und zunehmende Vergessenheit seiner genialen Anregungen ist diese Insistenz des Schüler-Freundes dankenswert. Ein weiteres herausstechendes Kennzeichen der Darlegungen ist die souveräne Behandlung der jeweiligen Sujets: Umfassende Kenntnis der Dogmengeschichte und sorgsame Abwägung der Problemlage zeigen alle Beiträge auf ihre Weise. Auch heute noch lesenswert sind unter diesem Aspekt die älteren (selbst wenn sie nach manchmal mehreren Jahrzehnten zu komplettieren sind), die Forschungsberichte geben, z. B. zur „Auferstehung des Fleisches" oder zur „Volk-Gottes-Theologie" auf und nach dem Vaticanum II. Von besonderer Bedeutung erscheinen die Stellungnahmen zu amtstheologischen Fragen, nicht zuletzt zur neuerlich diskutierten Frage des Diakonats (einschließlich der Zulassung von Frauen). Drittens möchte ich den chrono-problematischen Duktus hervorheben, der sich bemerklich macht; er ist bei vielen zeitgenössischen Theologen zu konstatieren und durch die Entwicklung der Kirche in den letzten zwanzig Jahren veranlaßt. In den frühen Stellungnahmen Vorgrimlers herrscht ein eher konservativer und behutsamer Ton vor; je jünger sie sind, um so schärfer werden die Thesen formuliert, desto härter werden die Exponenten des restaurativen Kurses angegangen. Das trifft v. a. dort zu, wo Rahners Werk verkannt wird und wo das Erbe des Konzils gefährdet erscheint. Der Vf. scheut sich dann auch nicht, klare Trennungslinien zu markieren; so im Fall des Verhältnisses zu Hans Urs von Balthasar. Schlußendlich sei noch das geistliche Moment akzentuiert, das alle Aufsätze in etwa, einige total sichtbar machen. Ob es über „das Heimatrecht des Gefühls in der Theologie" oder „die Weisheit der Gelassenheit" oder über die Bedeutung von Mystik und Kunst geht, stets markiert der Münsteraner Gelehrte die spirituelle Wertigkeit, die der Theologie, besonders gerade der Dogmatik eigentümlich ist. Damit wird nachdrücklich dem wohlfeilen Vorwurf der „Verkopfung" und Verrationalisierung Paroli geboten, der den Theologen gern gemacht wird. Alles in allem ist festzustellen: Die „Kleinen Schriften" sind ein wesentliches Dokument der deutschen Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

Regensburg Wolfgang Beinert

Theologische Realenzyklopädie. Bd XXIII: Minucius Felix – Name / Namengebung, hg. v. Gerhard Müller. – Berlin: W. de Gruyter 1994. 807 S. (TRE, 23), Halbleder DM 488,00 ISBN: 3–11–013852–2. **Bd XXVII: Politik / Politologie – Publizistik / Presse,** hg. v. Gerhard Müller u. a. – Berlin: W. de Gruyter 1997. 807 S. (TRE, 27), Halbleder DM 394,00 ISBN: 3–11–002218–4 / 3–11–015435–8

Der 27. Bd der TRE bringt einen Überblick über die Bedeutungsgeschichte des Begriffs *Politik*. Das Problem *Politik und Christentum* wird ebenfalls angesprochen. Kurz aber informativ ist der Art. *Polyglotte*. Leben und Werk *Polykarps von Smyrna* findet eine fundierte Würdigung. Umfangreich ist der Art. *Polynesien*. Er berichtet u. a. auch über die Missions- und Kirchengeschichte. Der Beitrag *Polytheismus* informiert über die allgemeine Bedeutung des Begriffes und des Polytheismus-Begriffs in der neueren religionsgeschichtlichen Forschung. Der Art. *Pommern* erläutert die Geschichte Pommerns und der Pommerschen Kirche bis nach 1945. Seit 1930 erzielte die NSDAP in Pommern spektakuläre Wahlerfolge. Der Philosoph wird u. a. für den Art. über Leben und Werk von *Porphyrus* dankbar sein. Beim Art. *Positivismus* wird er u. a. als Frage nach dem Positiven und seinem Ursprung behandelt. Das Stichwort *Postmoderne* würdigt die Genealogie des Positivismus. Auch die theologische Seite wird erörtert. Eine eingehende Behandlung erfährt die Frage der *Prädestination*. Der Begriff *Pragmatismus* wird von der philosophisch-theologischen Seite beleuchtet. Der Art. *Praktische Theologie* erörtert auch die neuere Entwicklung der katholisch praktischen Theologie. Umfassend ist der Beitrag *Predigten*. Er behandelt auch die Predigttätigkeit von Johannes Eck und Friedrich Nausea. Die *Presbyterianer* und ihre Geschichte werden eingehend dargelegt. Umfangreich ist auch der Art. *Priestertum*. Ein eigenes Stichwort ist der *Priesterschrift* gewidmet. Die Frage des *Primats* wird nicht behandelt, sondern ist nur ein Verweisstichwort. Besonderes Interesse weckt der Art. *Priscillianismus*, wo besonders die Ausführungen über seine Wirkungsgeschichte Beachtung verdienen. Knapp aber informativ ist der Art. *Probabilismus*. Auch die *Professio fidei Tridentina* findet eine kurze Würdigung. Im Beitrag *Propheten und Prophetie* wird seine Geschichte eingehend dargestellt. Umfangreich ist verständlicherweise der Art. *Protestantismus*. Die antisemitische und antiultramontane Haltung wird nicht übergangen. Wenig überzeugend ist die Behauptung, daß der *Protestantenverein* gegen den mittelalterlichen Weltmachtsanspruch Roms kämpfte. Hingewiesen sei auch auf den umfangreichen Beitrag *Psychologie*. Fundiert und umfassend ist der Beitrag über die *Passionsfrömmigkeit* mit umfassenden Literaturangaben. Überraschenderweise ist auf die einschlägigen Beiträge des Marienlexikons nicht verwiesen. Außerdem informiert der Bd über den Titel *Prälat*. Seine Geschichte in der mittelalterlichen Kanonistik und in der katholischen und evangelischen Kirche der neueren Zeit wird fundiert dargelegt. Hingewiesen sei auch auf den Art. *Prämonstratenser*. Er erörtert die Gründung durch Norbert von Xanten und die theologiegeschichtliche Bedeutung des Ordens. Die Geschichte der Univ. *Prag* wird bis in die Gegenwart aufgezeigt.

Der vorliegende Bd bestätigt die hohe wissenschaftliche Qualität der TRE und beeindruckt durch die sachliche Darlegung auch von kontroversen Fragen.

Der Bd 23 der TRE, der nachträglich zur Rez. geliefert wurde, behandelt die Stichworte von *Minucius Felix* bis *Name*. Auch er enthält wieder interessante Art. aus verschiedenen Forschungsgebieten. Die Ablehnung der *Mischehe* in der Theologiegeschichte wird deutlich herausgestellt. Umfassend ist der Beitrag *Mission* mit 70 Seiten. Neue Aspekte liefert auch der Beitrag *Missionswissenschaft*. Der Art. *Mitbestimmung* zeigt u. a. die unterschiedliche Haltung von Protestanten und Katholiken zu dieser Frage. So lehnten verschiedene evangelische Theologen sie ab, während die Päpste sie positiv beantworteten. Lesenswert ist der Art. *Mitleid*. Den Historiker interessieren besonders die Beiträge über *Mittelalter* und *Modernismus*. Der umfassende Beitrag *Mönchtum* zeigt nicht nur die religionsgeschichtliche Seite, sondern stellt die Bedeutung des Mönchtums in der Geschichte des Christentums heraus. Der Art. *Monophysiten* gibt einen guten Überblick über den Forschungsstand und informiert über seine geschichtliche Entfaltung. Umfangreich ist der Beitrag *Monotheismus*. Nach einem Überblick über die Begriffsgeschichte wird der *Monotheismus* u. a. in der Religionsgeschichte, im Alten Testament, im Judentum und Christentum aufgezeigt. Der Beitrag *Montanismus* schildert seine Ursprünge und seine Geschichte. Das Stichwort *Moraltheologie* stellt seine Geschichte fundiert dar. Die Univ. *München* und ihre Entwicklung erhält eine Darstellung ihrer Entwicklung mit besonderem Akzent auf der Kath.-Theol. Fak. und informiert auch über die Ev.-Theol. Fak. Auch die Univ. *Münster* und ihre Geschichte werden sachgerecht gewürdigt. Besonders hingewiesen sei auf den Art. *Mystik*. Er zeigt seine religionsgeschichtliche und kirchengeschichtliche Entwicklung. Nach dem Vf. stand die Reformation allgemein der Mystik ablehnend gegenüber. Aus der Theologiegeschichte sei hingewiesen auf den kenntnisreichen Art. J. A. *Möhler*. Im Art. J. *Mörlin* wird besonders seine Rechtfertigungslehre angesprochen. Von *Molina* wird Leben und Werk und u. a. der Molinismus dargestellt. Auch der spanische Mystiker findet eine fundierte Darstellung. Der Laienführer der französischen Katholiken Ch. *Montalbert* wird als Gegner der päpstlichen Unfehlbarkeit gewürdigt. G. *Morone* und sein reformatorisches Wirken wird skizziert. Seine Teilnahme an den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg, sein Verhältnis zu Contarini und seine Teilnahme am Konzil von Trient werden eingehend dargelegt. Leben, Denken und Schriften von Thomas *Morus* finden eine objektive Würdigung. Allerdings wird sein Tod nicht als Martyrium, sondern als Hinrichtung bezeichnet. J. M. *Müller* wird als großer Religionsforscher gewürdigt. Der Kirchengeschichtler Karl *Müller* und sein wissenschaftliches Werk wird entsprechend herausgestellt. Im Beitrag Thomas *Müntzer* interessiert besonders die Forschungsgeschichte. Sein Verhältnis zu Luther und den Reformatoren wird sachlich dargelegt. Als Theologe, der auch breite Volksschichten ansprechen konnte, wird Thomas *Murner* bezeichnet.

Diese Beispiele zeigen, daß man wiederum mit Gewinn die Art. des Bdes liest, die ein hohes wissenschaftliches Niveau besitzen.

Freiburg Remigius Bäumer (†)

Bibelwissenschaft / Exegese des NT

Lentzen-Deis, Fritzleo: **Das Markus-Evangelium.** Ein Kommentar für die Praxis, hg. v. Eleonore Beck / Gabriele Miller. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1998. XII, 363 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–460–33121–6

Es handelt sich bei dem vorliegenden Werk um einen fortlaufenden Kommentar des 1993 verstorbenen Neutestamentlers Fritzleo Lentzen-Deis zum Markus-Evangelium. Die 1. Aufl. erschien bereits 1994 auf spanisch. Die jetzige deutsche Ausgabe versteht sich allerdings nicht als Übersetzung, sondern fußt auf „verschiedenen deutschen Manuskripten", die Rainer Dillmann und Albert Brendle zusammengestellt haben. Die Hg.innen Eleonore Beck und Gabriele Miller haben die deutsche Rohfassung noch einmal überarbeitet. Es liegt also eine Gemeinschaftsarbeit vor, die ganz im Sinne des „Projekts interkultureller Exegese" ist, das L.-D. begründet hat und das derzeit von etwa 70 Mitgliedern aus 40 Ländern weitergeführt wird.

Der Aufbau des Kommentars läßt noch den Sammlungscharakter erkennen. Nach 8 Seiten Einleitung (V–XII) setzt die fortlaufende Kommentierung ein. Es fehlen Inhalts- und Literaturverzeichnis. Vielleicht lassen sich diese Leser-Orientierungen bei einer 2. Aufl. nachholen.

Die Einleitung wiederum ist von erfrischender Kürze. Auf 3 Seiten wird in die Einleitungsfragen eingeführt und werden die methodischen Prinzipien dargelegt: Das Markusevangelium (Mk-Ev) ist in den letzten Jahrzehnten nach langer Geringschätzung wiederentdeckt worden. Der Autor ist ein anonymer „Zeuge der (petrinischen?) Tradition und ein aus Palästina stammender Judenchrist" (V). Der ab dem 2. Jh. Markus genannte Autor schreibt um 65 das Evangelium für eine Gemeinde aus Juden und Heiden. Der Aufbau des Mk-Ev richtet sich nach Raum (Galiläa, auf dem Weg, Jerusalem) und theologischen Themen: 1,14–8,21 (Galiläa: Verkündigung, Jüngerschaft und Unverständnis); 8,22–10,52 (auf dem Weg: Nachfolge, Leidensankündigungen und Blindheit); 11,1–16,8 (Jerusalem: Prozeß, Kreuzigung und Auferstehung; VI–VII).

Die Schwerpunkte der Theologie sind: 1. „Der Leser und das Geheimnis Jesu", 2. „Die Leser und die Jünger", 3. „Der Weg der Rettung". „Ein Kommentar für die Praxis", – so der Untertitel –, meint ja Leserorientierung. Jeder Leser soll durch die Kommentierung erreicht werden und dabei erkennen, daß bereits das Mk-Ev leserorientiert abgefaßt ist. Es geht also nicht um Aktualisierung einer objektiv herausgearbeiteten Autor-Meinung, sondern um die Aufbereitung eines Textes in der Weise, daß der Leser befähigt wird, diesem Text Sinn zu geben und sich von ihm verwickeln zu lassen. „Das Evangelium stellt Leserin und Leser vor die entscheidende Frage: Wofür haltet ihr mich (8,29)?" (VII). Es lädt Leserinnen und Leser ein, sich mit den Jüngern zu identifizieren, und es bietet mit der Geschichte Jesu den Weg der Rettung durch den Dienst am Nächsten als Verwirklichung der eigenen Existenz an (VII–VIII).

Dieser neue „pragma-linguistische" Ansatz zeigt sich methodisch in einem Dreischritt: Jede Szene wird zuerst in ihrer „Gestalt ... (Syntaktik)", d. h. in ihrer Form und Struktur, vorgestellt. Es schließen sich „Erklärungen zum Text" an, die die „Semantik", d. h. die Bedeutung des Einzeltextes im Blick auf den Gesamttext, darstellen. Als dritter Teil folgen „Handlungsimpulse" (Pragmatik) (Xff). Der Text bietet Handlungsmodelle und Identifikationsmuster an, aus denen der Leser seine eigene Aktualisierung entwickeln und sich zugleich an den Vorgaben des Autors orientieren kann.

Es ist glänzend gelungen, dieses anspruchsvolle, neue Programm am Text plausibel durchzuführen. Es gibt nur selten exegetische Diskussionen. Der Leser soll dazu gebracht werden, das bisher „Selbstverständliche" sich genau anzusehen und sich auf die zunächst anstrengenden Verfremdungen einzulassen, die durch Schaubilder und sorgfältige Einzelvers- und Wortanalysen entstehen. Die Schaubilder gliedern den Text nach Erzähl-Ereignissen und Sprechhandlungen. Allerdings werden an keiner Stelle die Gliederungsprinzipien erläutert. Der Leser muß sie als intuitive Differenzierung nachvollziehen. Auf vertrauterem Grund befindet sich der Leser wieder bei den Erklärungen. L.-D. versteht es meisterhaft, aus der uferlosen Fülle der Auslegungsmöglichkeiten klare Linien zu entwickeln und die Bedeutung des Markus-Textes auf dem Hintergrund der hl. Schriften des Judentums und ihrer Auslegungspraxis zu bestimmen. Leider kommt der Hellenismus zu wenig zum Zug, z. B. im Prolog 1,1–13.

In den „Handlungsimpulsen" gelingt durchgehend die Synthese von Gestalt und Erklärung. Der Leser erhält keine textunabhängigen Appelle und Schuldkomplexe zugesprochen, sondern findet in den Handlungsmodellen Alternativen verantwortlichen Handelns, die in die eigenen Situationen übertragbar bleiben.

Der Kommentar ist ein großer Wurf und ein Wagnis zugleich. Der Laie, nicht der theologische Experte ist der Adressat. Vom Laien wird eines verlangt, was für die Antike selbstverständlich, für die Moderne aber ungewöhnlich ist. Lesen erfordert Zeit und muß immer wieder wiederholt werden. Die graphische Aufschlüsselung des Textes in kleinste Ereignisse der Handlung, von der die Redeteile als Einbettung abgehoben werden, zwingt zum langsamen Lesen und macht neugierig. Was wäre, wenn das eine, kleine Ereignis oder die eine kleine Sprecheinheit fehlen würde? Jesus bliebe weiterhin der Christus, der Sohn Gottes, aber anders. Das Wunder, das Gleichnis, das Gespräch blieben weiterhin vorhanden wie in den synoptischen Parallelen, aber anders. Dazu, den Text des Markus voll zu verstehen und nicht ein von langer Erziehung her vermitteltes Vorwissen lediglich zu bestätigen, verhilft das langsame Lesen, das jeden Einzelzug wahrnimmt. Wie die Gottesherrschaft im Kleinen und Unscheinbaren anbricht (Mk 4), werden Bedeutung, Sinn und Wirkung ihres Evangeliums im langsamen Lesen der Kleinigkeiten gefunden. Der Bauhandwerker Jesus von Nazaret war ein genauer Beobachter, der Evangelist war es ebenfalls. Mit Hilfe des vorliegenden Kommentars erhält auch der heutige Leser die Chance, ein genauer Beobachter zu werden. Zum Beobachten des Kleinen, Unscheinbaren und Verborgenen gehören Geduld und Bescheidenheit. Hat L.-D. diese Geduld und Bescheidenheit von seinen Gemeinden in der dritten Welt gelernt und können wir in der ersten Welt sie von den Schwestern und Brüdern der dritten Welt ebenfalls wieder lernen? Dann wird das vorliegende Buch zu einer unverzichtbaren Arbeitshilfe und Bereicherung der Kommentarliteratur werden.

Dortmund Detlev Dormeyer

Müller, Ulrich B.: **Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu.** Historische Aspekte und Bedingungen. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1998. 85 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 172), kt DM 39,80 ISBN: 3–460–04721–6

Dem evangelischen Neutestamentler an der Univ. Saarbrücken geht es in diesem Buch um eine konsequent historische Betrachtung. Seines Erachtens führen die Schwierigkeiten, die Entstehung des Osterglaubens historisch zu erklären, auch bei historisch-kritisch arbeitenden Exegeten „allzu schnell" – unter Dramatisierung der Jüngerkrise an Karfreitag – zur Annahme eines dem Karfreitag nachfolgenden, zusätzlichen, als göttlicher Eingriff bzw. Offenbarung begriffenen Impulses, was „letztlich doch eine analogielose bzw. übernatürliche, d.h. eben nichthistorische Lösung der Problematik nahelegt" (8), mit der Folge, „daß der Osterglaube, historisch betrachtet, nur als völliges Rätsel erscheint, das allein die theologische Einsicht aufzuhellen versteht" (9; vgl. 16). „Doch sollte man sich davor hüten, zu vorschnell – aus welchen Gründen auch immer – die Entstehung des Osterglaubens zu einem nicht hinterfragbaren Urereignis werden zu lassen, das letztlich aus der historisch zu untersuchenden Ereignisfolge der Geschichte herausfällt" (77).

Daher will M. auch bzgl. der Entstehung des Osterglaubens „die historische Rückfrage nicht aufgeben" und deshalb die Suche nach einem besonderen, ja außergewöhnlichen Anstoß nach Karfreitag, der „im einzelnen historisch nicht zu verifizieren ist", „ersetzen" durch die „Frage nach der Möglichkeit historischer Kontinuität" (21f), d. h. durch die Suche nach vorösterlich gegebenen Voraussetzungen, welche nachhaltige Wirkung auf die Jünger hatten und sie instand setzten, die Krisenerfahrung des Karfreitags erfolgreich so aufzuarbeiten (19, 45, 68), daß sie zum Glauben an die Auferstehung Jesu als eschatologischem Ereignis durchstießen.

Das Buch ist in zwölf Abschnitte (und ein Literaturverzeichnis) gegliedert, in denen freilich nicht nur die in den meist langen Überschriften signalisierten Inhalte, sondern auch andere Aspekte verhandelt werden und dazu viele Wiederholungen begegnen, so daß die Übersichtlichkeit leidet. Deshalb sollen hier nicht die Abschnitte der Reihe nach präsentiert, sondern sogleich die tragenden Momente von M.s historischer Rekonstruktion dargetan werden. Welches waren nach M. die Voraussetzungen, die die Jünger befähigten, die unbestrittene Krise des Todes Jesu zu überwinden und seine Auferstehung zu verkünden?

1. „Im wahrsten Sinne grundlegend war die Neuheitserfahrung des Reiches Gottes", „jener alle Negativität überwältigende Überschuß an Heilsgewinn", das Mehr an Erfahrung erfüllter Realität, die Jesus vermittelte, – selbst wenn „das Reich Gottes der Vollendung erst noch entgegenging" (69f; vgl. *24–29*; 61, 67). Jesus habe den Jüngern die Überzeugung vermittelt, daß die an sich bloß punktuellen, episodalen Ereignisse seiner Krankenheilungen und Tischgemeinschaften Ausdruck des endzeitlichen Herrschaftsantritts Gottes mitten unter ihnen waren (29, 78).

Es war diese überwältigende Neuheits- und Überschußerfahrung vom „Anbruch der eschatologischen Königsherrschaft Gottes in seinem Wirken, unter dessen überwältigendem Einfluß die Jünger Jesu standen, als sie die Krisenerfahrung des Todes Jesu machen mußten" (9). Jenes grundlegende Neuheitserlebnis schuf in ihnen eine veränderte psychische und soziale Disposition zur kreativen Überwindung dieser Krise (61) und provozierte in ihnen die Überzeugung, daß Gottes Herrschaftsantritt gerade in der Auferstehung Jesu als eschatologischer Heilswende wirksam wurde (78).

2. Der Überschußcharakter in Verkündigung und Auftreten Jesu prägte auch „Jesu (verhüllte) Todes- bzw. Vollendungsankündigungen" (36–47; 67). Zu diesen zählt M. außer Mk 14,25parr auch die rätselhaften Worte Lk 13,31f sowie 12,49f. Sie implizierten in verhüllter Form Jesu Tod, brächten aber zugleich die Gewißheit Jesu zum Ausdruck, daß trotz seines Todes Gott seine Herrschaft in Bälde durchsetzen und er selbst als irdischer Repräsentant der Gottesherrschaft vollendet werde.

Solche Worte konnten, zumal auf dem Hintergrund jener grundlegenden Überschußerfahrung schon anbrechender Gottesherrschaft im Wirken Jesu, „die Reflexion der Jünger nach Jesu Tod in besonderer Weise stimulieren" (44) und traditionelle frühjüdische Deutungsmuster im Blick auf den Tod Jesu aktivieren.

3. Welche religionsgeschichtlich vorgegebenen Deutungsmuster kommen dafür in Frage?

Einerseits gab es im Frühjudentum die apokalyptische Hoffnung auf die endzeitlich-kollektive Totenauferstehung der Gerechten (Jes 25,8; 26,19?; Dan 12,2; äthHen 90,33; 92,3; TestBenj 10,6–10; PsSal 3,12), die teilweise als Moment der vollen Realisierung von Gottes Herrschaft gedacht werden konnte. Da diese Hoffnung aber keine individuell-singuläre Vorwegnahme der endzeitlichen Auferstehung eines *einzelnen* kannte, konnte sie auch nicht ohne weiteres auf den getöteten Jesus angewandt werden (30f; 46f; 55–60; 70).

Die Möglichkeit solcher Anwendung auf Jesus sei aber – so M. mit P. Hoffmann – dadurch eröffnet gewesen, daß *andererseits* der Auferstehungsgedanke in der Märtyrertheologie längst individualisiert war zur Vorstellung einer himmlischen Auferstehung von einzelnen ausgezeichneten Märtyrern unmittelbar nach ihrem Tod (2 Makk 7); ähnlich die Vorstellung vom leidenden, getöteten Gerechten, der durch Gott himmlisch erhöht und rehabilitiert wird (Weish 3,1–6; 4,7–19; 5,5). Da diese beiden Deutungsmuster, die sich vermischen konnten, aber nur ein punktuelles göttliches Handeln im Blick haben, ohne daß damit die *endzeitliche Heilswende* gegeben wäre, erreichen sie nicht die eigentliche Spitze des Osterglaubens, nämlich das Verständnis der Auferweckung Jesu als eschatologisches Ereignis (30f; 46f; 48–54; 70). Als bloß auferweckter Märtyrer oder erhöhter Gerechter hätte Jesus zwar „bei seinen Anhängern eine Zeitlang Verehrung finden können" (wie die makkabäischen Helden oder der Täufer), „aber das wäre es dann auch gewesen" (70).

Dennoch meint M.: Unter dem Eindruck der durch Jesus vermittelten realen Heilserfahrungen und der durch ihn geweckten eschatologischen Hoffnungen könnten die „(verhüllten) Todes- und Vollendungsankündigungen" Jesu „neue Hoffnung trotz des Todes Jesu stimuliert" (46) sowie zu einer „Aktualisierung der Auferstehungserwartung" durch die Jünger und zu ihrer Anwendung auf Jesus geführt haben (60).

4. Die eigentliche Erkenntnis der eschatologischen Auferstehung Jesu aber erfolgte in einem reflexiven Deutungsprozeß, der sich in Visionen verdichtete (12–18; 19; 45f; 61–66; *67–71*). Psychologische Erwägungen (im Anschluß an Vollenweider, Theißen u. a.) ergeben für M. folgende Perspektive.

Wegen der mit Jesus gemachten Heilserfahrung trat mit dem Tod Jesu eine tiefe Erfahrung der Differenz oder kognitiven Dissonanz (L. Festinger) ein, die zu Auflösung drängte, mit der Gefahr totaler Enttäuschung und Depression. Es gehöre aber „zum Kontingenzcharakter geschichtlicher Entwicklung ..., daß auch die gegenteilige Möglichkeit bestand". Diese hätten die Jünger „gewählt, weil sie immer noch ergriffen waren von der sich im Wirken des irdischen Jesus bereits realisierenden Herrschaftsmacht Gottes, der auch den Tod zu überwinden vermag" (45; vgl. 61). So wird ihr Trauerprozeß nicht regressiv, sondern endet überraschend kreativ in einer „Bewußtseinserweiterung" und „Schau des ‚Auferstandenen'". „Diese kontingent bleibende Verarbeitung der Krisenerfahrung des Todes Jesu artikuliert sich im Medium visionärer Kommunikationen. In ihnen verdichtet sich jener Reflexionsprozeß, der mit dem Negativerlebnis des Todes Jesu einsetzen mußte" (68; vgl. 45). Visionäre Erfahrungen der Jünger seien nämlich durchaus „historisch möglich" in dem eschatologisch erregten Milieu Palästinas, in dem Seher „immer wieder" beanspruchten, Gesichte geschaut, Offenbarungen empfangen, Himmelsreisen unternommen zu haben (14; 18; 63 mit Verweis auf drei Stellen: Lk 10,18; 2 Kor 12,1; Apk 1,10f). Und am Zustandekommen von Visionen seien ja stets Reflexionen und vorgegebene Deutungsmuster beteiligt, deren Elemente zu einer neuen Konfiguration mutiert würden (46; 68).

„Was nun in neuzeitlicher Perspektive als Produktion des menschlichen Bewußtseins gedacht wird ..., begegnet in Schilderungen antiker Texte als Offenbarung. Anders ausgedrückt: Was im Kontext historischer Betrachtung nur (sic!) als Reflexionsprozeß betroffener Menschen erklärt werden kann, der sich in visionären Kommunikationsformen verdichtet, beschreiben antike Berichte als plötzliches Epiphaniephänomen, das den Menschen geradezu ‚überfällt', ihn mit unwiderstehlicher Notwendigkeit ergreift" (45).

Soweit in Grundzügen M.s Rekonstruktionsversuch. Er führt jene historisch-genetischen Erklärungsversuche von D. F. Strauß bis zu G. Lüdemann fort, die ohne ein besonderes, den Osterglauben auslösendes Ereignis nach Karfreitag auszukommen und den Osterglauben allein aus vorösterlichen Vorgaben und Prozessen zu erklären suchen (vgl. dazu H. Kessler: Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Neuausgabe mit ausführlicher Erörterung der aktuellen Kontroversen, Würzburg 1995, 161–219 und 419–474). M. nimmt die Argumente bisheriger Versuche, soweit sie ernstzunehmen sind, auf, fügt gute Beobachtungen und Analysen hinzu und kommt so zu einer in gewisser Weise beeindruckenden Sicht. Insbesondere die von M. herausgearbeitete Singularität des irdischen Wirkens Jesu und das überraschend Neue der durch Jesus vermittelten realen Heilserfahrung (mit möglichen Nachwirkungen über Karfreitag hinaus) muß, das hat M. einleuchtend dargetan, bei künftigen Versuchen, die Entstehung des Osterglaubens zu erklären, ganz ernst genommen werden.

Es bleiben jedoch gravierende *Rückfragen* an M.s Rekonstruktionsversuch. Wer die Entstehung des Osterglaubens rein aus vorösterlichen Vorgaben und Verarbeitungsprozessen der Jünger erklären will, muß einerseits diese überbetonen (z. B. aus unklaren Texten bei Lk eindeutige „Vollendungsankündigungen" Jesu herauslesen oder von drei ntl. Stellen auf damals *„immer wieder"* vorkommende Visionen schließen) und muß andererseits alles, was in den frühchristlichen Zeugnissen *für* einen tiefgreifenden epistemologischen Bruch im Jüngerglauben und *gegen* kontinuierlich durchgehaltenen oder von selbst wiedergefundenen Glauben spricht, zu relativieren und zu entkräften suchen. Dazu drei Beispiele.

(1) „Nichts berechtigt" *nach M.* (10) zur Annahme, die frühjüdische Deutung von Dtn 21,22f, Gekreuzigte seien Verfluchte Gottes (so 11QTR 64,6–13; 4 QpNah 7f; 1 QpHab 8; vgl. Gal 3,13; 1 Kor 1,23; Apg 5,30; 10,39; 13,29 u. a.), habe auch auf die Jünger durchschlagen müssen. M.s an sich richtiger Hinweis, dieses Fluchurteil (Gottes) von Dtn 21,22f gelte nicht jedem, nicht den vielen unschuldig Gekreuzigten, übersieht, daß der Fluch von Dtn 21,22f präzise den auf-

grund eines „todeswürdigen Verbrechens" (etwa Falschprophetie, Volksverführung, Gotteslästerung: Dtn 13,1–5; Lev 24,15f; Num 15,30f u. a.) Verurteilten trifft und daß Jesus genau in diesem Sinne von der religiösen Obrigkeit verurteilt wurde (vgl. D. Sänger in ZNW 1994, 279–285). Mußte das nicht zu tiefer Irritation der Jünger führen? Und selbst dann, wenn man meint, dieses Verständnis des Kreuzestodes (von Dtn 21 her) für die jüdische Öffentlichkeit um 30 n. Chr. noch nicht voraussetzen zu dürfen, konnte ein auf Betreiben der eigenen Religionsbehörde Gekreuzigter für diese Öffentlichkeit schwerlich der Messias sein. Das sollte die Jünger in ihrem Glauben unberührt lassen?

(2) Die Jüngerflucht wird von M. mal bestritten (9), mal doch angenommen (20). Jedenfalls ist die Nachricht Mk 14,50parMt (vgl. Joh 16,32) historisch durchaus glaubwürdig. Der Jüngerkreis war, trotz aller Vorgaben Jesu, aufgrund des Unfaßlichen, was da am Karfreitag geschehen war, „in die völlige Konsternation entlassen" (H. Merklein: Studien zu Jesus und Paulus, 1987, 231) und machte sich davon, zurück nach Galiläa.

(3) Gewiß werden die Jünger, nachdem ihnen das Schreckliche des Karfreitags zunächst die Sprache verschlagen hatte, auch über das Geschehene gesprochen haben. Nirgendwo aber findet sich im NT ein Hinweis auf gemeinsame Aufarbeitungs- und Reflexionsprozesse, die schließlich zur Lösung geführt hätten. Vielmehr wird durchweg das Unerwartete einer neuen, nicht einfach selbst erzeugten Erfahrung, der Widerfahrnischarakter einer überraschenden Begegnung (des Getöteten als „Lebenden") betont, die erst den Osterglauben auslöste.

Kann man das alles nur auf die Seite der Glaubensdeutung (durch die Urzeugen oder später durch Mk usw.) verbuchen, ohne jeden historischen Erinnerungswert, also ohne wirkliches Widerfahrnis? Da erscheint M.s Rekonstruktion doch wieder, auch historisch betrachtet, zu einseitig und zu glatt.

Von vornherein räumt er alles Diskontinuierliche weg: Die Annahme eines Zusammenbruchs des Jüngerglaubens an Karfreitag und eines ‚völligen Umschwungs ihrer Stimmung' an Ostern (M. Dibelius) „könnte ... eine historische Legende sein, die die Diskontinuität auf Kosten der Kontinuität einseitig betont" (22). Und er selbst votiert seinerseits ganz und gar einseitig: „Der einzig (sic!) plausible Grund ihres ‚Auferstehungsglaubens' ist ihre bereits durch Jesus real vermittelte Sicht vom Herrschaftsantritt des Gottes, der seine Macht gegenüber allen Negativgewalten dieser Welt durchsetzt" (79). Der Glaube an die erfolgte Auferstehung Jesu also reines Schlußfolgerungs-Produkt ihres sich wieder erhebenden Vertrauens in die Heilsmacht des durch Jesus vermittelten Gottes? Alles nur reflexive Projektion ohne jede rezeptive Proflexion? Daß es faktisch nicht zur totalen Depression, sondern zu dem geradezu explosiven österlichen Neuanfang kam, – erklärt sich das nach der „umstürzenden Krisenerfahrung" des Karfreitags (11) wirklich zureichend als die von den Jüngern historisch kontingent „gewählte" „gegenteilige Möglichkeit" (45)? Kann ihre zufällige Wahl – ihre Mutierung der vorösterlichen Vorgaben zu einer neuen Konfiguration – die überraschende Einmütigkeit und erstaunliche Dynamik des österlichen Neuanfangs erklären? Ist umgekehrt die ntl. Behauptung eines neuen Widerfahrnisses, eines nicht selbst erzeugten, eines divergente Tendenzen unter den Jüngern zentrierenden Neuanstoßes, *historisch betrachtet*, so abwegig und undenkbar? Muß man einen „außergewöhnlichen Anstoß nach Karfreitag", auch wenn für ihn manches spricht, *ausschließen*, weil er „analogielos" und „im einzelnen historisch nicht zu verifizieren ist" (21, vgl. 8)?

Es geht doch, anders als M. meint, gar nicht um das „Postulat eines letztlich übernatürlichen Eingriffs von außen" (16). Es geht – bei der Annahme von so etwas wie Oster-Offenbarung nicht anders als bei prophetischer oder Jesus-Offenbarung – um die biblisch (fast durchweg) grundlegende Behauptung eines göttlichen Wirkens in der Geschichte und um die Frage, ob ein solches sich im säkularisierten Horizont und nach Auschwitz noch denken lasse, – und wie (sicher nicht im Schema „übernatürlicher Eingriff von außen").

Gott in der Geschichte (wirksam) zu denken ist für die vorherrschende Form von Geschichtswissenschaft mit ihren objektivistisch-positivistischen Begründungsverfahren und Blickverengungen indiskutabel. Diskutabel könnte es indes, wie Georg Essen (Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit, Mainz 1995; dazu H. Kessler: Sucht den Lebenden 463–470) gezeigt hat, für Geschichtswissenschaft dann werden, wenn diese sich auf das Niveau ihrer heute möglichen Grundlagen- und Selbstreflexion begibt. Dann wird nämlich Geschichte als konstruktive Sinnbildungsleistung des Historikers erkannt, der, geleitet durch sein mitgebrachtes Wirklichkeitsverständnis, ihm signifikant erscheinende vergangene Daten zu einem Ereignis- und Sinnzusammenhang organisiert. Es ist ein Irrtum anzunehmen, daß historische Betrachtung sozusagen den *objektiven* Ereigniszusammenhang erbringt und alle anderen Betrachtungsweisen beliebig draufgesetzte Deutungen darstellen; sie ist selbst eine (empirisch gehaltvolle) deutende Synthesisleistung, von einem bedingten Standort aus, mit weltbildlichen Prämissen und bedingter Perspektive. Wenn eine (am *überholten* Weltbild der kausal-deterministischen Naturwissenschaft des 19. Jh.s und des ihr folgenden Historismus orientierte) Spätmoderne das historisch Mögliche auf das Natur- und Menschen-Mögliche festlegt, so daß der Sinn dafür abhanden kommt, überhaupt etwas anderes wahrzunehmen, dann liegt dem ein präformierender Verstehensrahmen zugrunde, der selbst geschichtlich bedingt ist und der kritischen Überprüfung bedarf. Wenn umgekehrt – was eine zentrale Aufgabe heutiger Theologie ist! – gezeigt würde, daß der urchristliche Glaube an ein Einwirken Gottes in der Geschichte ein vernünftiges hermeneutisches Erkenntnisprinzip sein kann, dann *kann* dieser Glaube auch als *eine* Arbeitshypothese zur *historisch*-hermeneutischen Erschließung der ntl. Osterüberlieferungen eingeführt werden.

Das bedeutet gerade nicht, für die Theologie einen besonderen Zugang zu solchen vergangenen Ereignissen zu beanspruchen, die der Historie entzogen bleiben; wenn die Historie vergangene Tatsachen nicht (mehr) feststellen kann, dann *können* sie von uns nicht festgestellt werden; vieles Vergangene entzieht sich unserer (historischen und theologischen) Kenntnis! Es bedeutet auch nicht, die Entstehung des Osterglaubens zum prinzipiell „nicht hinterfragbaren Urereignis" (77) zu erklären. Die Oster-Erfahrungen der Jünger sind, anders als die behauptete Auferstehung, Vorgänge in der Geschichte und deshalb *im Prinzip* durchaus empirisch-historisch zugänglich; ob sie es auch *faktisch* sind, hängt von der Quellenlage ab. Weil die Oster-Erfahrungen Vorgänge in der Geschichte von Menschen sind, kann man sie immer, zumindest prinzipiell (nicht immer faktisch), auch historisch, psychologisch usw. erklären. Freilich ist mit einer psychologischen Erklärung noch nicht alles, sondern eben nur die psychische Seite der Vorgänge erklärt (ein Verstehen der umfassenden, ganzheitlichen Vorgänge setzte wenigstens entfernt analoge Erfahrungen voraus). Und mit einer historischen Erklärung ist nicht alles, was je auf der Ebene vergangener Geschichte geschah, erklärt, sondern nur das, was für uns heute zugänglich und für uns (mit unserem geschichtlich bedingten, begrenzten Erfahrungs- und Verstehenshorizont) als in erkennbarer Korrelation mit anderen feststellbaren Geschehnissen verifizierbar ist (hierzu H. Kessler: Sucht den Lebenden 427–430 mit Anm. 27–29; 475f; vgl. 205f; 269ff).

Das bedeutet aber, daß nicht nur theologisches, sondern auch historisches Erkennen sich seines begrenzten Erkenntnisanspruchs bewußt werden muß. Warum soll, was antike Texte – und beileibe nicht nur antike – als Einschlag einer anderen Wirklichkeit in die Existenz von Menschen beschreiben, „im Kontext historischer Betrachtung *nur* als Reflexionsprozeß betroffener Menschen erklärt werden" können, der sich in Visionen verdichtet (45)? Muß historische Betrachtung notwendig alles *nur* auf reine Immanenz, *nur* auf das „Wechselspiel endlicher Kräfte" (D. F. Strauß) reduzieren und daher die Annahme einer absoluten Transzendenz, die sich selbst erschließen kann, als *Wirklichkeit* (nicht bloß als Glaubensdeutung und Glaubensgedanken) ausschließen? Riskiert historische Betrachtung nicht Wirklichkeitsverlust, wenn sie eine eventuelle Dimension der Transzendenz a priori ausblendet? Sollte sie – genereller gesprochen – nicht auch mit ihr unzugänglichen, unerklärlichen Größen, mit dem „Rätsel" (9) leben lernen, und dies gar nicht mal, um für den Glauben Platz (die berühmten „Lücken") zu schaffen, sondern um selbst *auf der Suche* nach der Wirklichkeit und der Wahrheit *zu bleiben*?

Frankfurt a. M. Hans Kessler

Horn, Friedrich Wilhelm: **Das Angeld des Geistes.** Studien zur paulinischen Pneumatologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 478 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 154), kt DM 158,00 ISBN: 3–525–53835–9

Die urchristliche Pneumatologie gehört zu den vernachlässigten Gebieten der ntl. Theologie. Die Habil.schrift H.s, von Georg Strecker angeregt und 1989/90 in Göttingen angenommen, schließt eine empfindliche Lücke. H. bezieht sich in kritischem Respekt auf die 1888

erschienene Erstlingsarbeit Gunkels. Er hatte die enthusiastischen Geisterfahrungen in den paulinischen Gemeinden als Basis und Gegenstand seiner Untersuchung gewählt, um das authentische Erlebnis des Pneumatikers nachfühlen zu können. Demgegenüber richtet H. sein Augenmerk auf die pln. *Lehre* vom Geist. Überdies will er der Religionsgeschichte zu ihrem Recht verhelfen, zumal sich gerade an der Pneumatologie des Apostels die These einer frühen (und problematischen) Hellenisierung festgemacht hat, in der es zur Ausbildung sakramentalen Geistdenkens und zur Hypostasierung des Pneuma gekommen sei, während andere Forscher Paulus in der Linie des dynamischen Geist-Verständnisses im AT und des palästinischen Judentums sehen.

H. greift, um das Material zu ordnen, den Vorschlag seines Lehrers auf, zwischen Geist als Funktion und als Substanz zu unterscheiden, wobei dem „funktionalen" Begriff all jene Stellen zugeordnet werden, die von bestimmten Wirkungen des Geistes reden, dem „substantiellen" all jene, die von der – sakramentalen – Verleihung des Geistes an die Glaubenden handeln. Das Ziel seiner Arbeit besteht darin, die Entwicklung der paulinischen Pneumatologie von ihren jüdisch- und judenchristlich-hellenistischen Voraussetzungen her auf dem Wege von 1Thess zum Röm nachzuzeichnen.

Teil I (25–115) untersucht die *„Voraussetzungen der paulinischen Pneumatologie"*. Im Blick auf das Judentum arbeitet er die Spannung zwischen dem (früh datierten) Dogma des „erloschenen Geistes" der Prophetie (26–36) und der eschatologischen Geist-Erwartung (37–40) heraus, überdies diverse Spielarten „hellenistischer Pneumatologie" (40–48), die – meist im Horizont dualistischer Anthropologie – eine Partizipation begnadeter Menschen am Geist Gottes kennen. Dabei zeigt sich in einer scharfen Kritik der Religionsgeschichtlichen Schule, daß die Dichotomie von Funktion und Substanz einer differenzierten Klassifizierung Platz machen mußte, die mit starken Überschneidungen rechnet (49–60). Die urchristlichen Vorgaben (61–115) werden nicht in Ausgang von der Apg, sondern von Formeln und Motiven wie 1Kor 6,16; 6,19 und Röm 8,9–11 analysiert; H. zufolge belegen sie, daß weder ein historisches Pfingstgeschehen noch spektakuläre Charismenerfahrungen zur Ausprägung pneumatologischer essentials geführt haben, sondern theoretische Reflexionen, daß der Gemeinde aufgrund der Auferweckung und Erhöhung Jesu der Geist der Endzeit verliehen worden sei (was freilich nicht weitab von der Deutung in Apg 2 ist).

Teil II untersucht das *„Werden der paulinischen Pneumatologie"* (119–383). Als Dokument der Frühphase wird der 1Thess vorgestellt (119–160). Im Gegensatz zu den Hauptbriefen bleibe die Verbindung zur Christologie noch weitgehend offen, weil zwar die futurisch-, aber kaum erst die präsentisch-eschatologische Heilswirkung Jesu entwickelt sei. Ein entscheidender Fortschritt ist H. zufolge durch den korinthischen Enthusiasmus verursacht (160–262), der auf eine „magisch" durch das Sakrament der Taufe vermittelte Geistbegabung vertraue und sich durch spektakuläre Charismen, voran die Glossolalie, bestätigt sehe; Paulus reagiere mit einer radikalen Entfaltung der Grundlagen seiner eigenen Theologie, indem er den Geist als Urgrund und deshalb als Erkenntnisorgan jener Weisheit Gottes herausstellt, die im Kreuz Jesu zur Geltung kommt (263–274), und die Charismen im Horizont des Leib-Christi-Gedankens antienthusiastisch dem Aufbau der Ekklesia zuordnet (281–301). Damit ist der Ausgangspunkt erreicht, von dem aus Paulus die pneumatologische Auseinandersetzung mit seinen nomistischen Gegnern zu führen vermag: in 2Kor durch die Antithesen – πνεῦμα – γράμμα (302–345), in Gal durch die Antithese πνεῦμα – νόμος (346–374), in Phil 3 durch die Antithesen Beschneidung – Pneuma (375–383).

Teil III (384–431) summiert den *„Ertrag"*, geleitet vom Römerbrief. In einer Schlüsselstellung steht die ἀρραβών-Metapher, die schon 2Kor 5 begegnet und dem Vf. zufolge besonders prägnant die eschatologische Dialektik des Pneuma-Wirkens einfängt, die der Wirklichkeit Gottes und der Menschen am ehesten entspricht.

Ein Literaturverzeichnis und ein Schriftstellenregister runden den Bd ab.

Die Arbeit zeichnet sich durch methodische Disziplin, argumentative Umsicht und theologische Solidität aus. Sie strebt nicht den großen Entwurf einer Neubestimmung der Grundlagen paulinischer Theologie an, sondern eine nüchterne Bestandsaufnahme, die einen wesentlichen Diskussionsbeitrag leistet. Die ambitionierte These einer durchaus signifikanten Wandlung der paulinischen Theologie in der doppelten Herausforderung durch den Geist-Enthusiasmus in Korinth und verschiedene Spielarten eines christlichen Nomismus wird mit guten Beobachtungen und ohne Rückgriff auf Lüdemanns verfehlte Frühdatierung des 1Thess untermauert. Der Weg vom 1Thess zum Röm wird nicht zuletzt unter dem Aspekt der Verbindung von Christologie und Pneumatologie als konsequente theologische Entwicklung anschaulich. Die Vitalität und Relevanz des paulinischen Denkens kommt dadurch nur desto deutlicher heraus. Die zum Abschluß beschriebenen entscheidenden Funktionen des Pneuma werden als *repraesentatio, testificatio, adiuvatio, intercessio* und *glorificato* trefflich gekennzeichnet und gut als Wesensäußerungen des Geistes Gottes herausgestellt. Auch wenn man über manche Details der Rekonstruktion gegnerischer Positionen streiten kann, ist der Weg, die paulinische Theologie aus dem Dialog des Apostels mit innergemeindlichen Entwicklungen und mit Gegnern heraus zu erklären, notwendig und gangbar.

Kritik kann bei Einzelheiten ansetzen: Ob das jüdische „Dogma" vom erloschenen Geist so ausgeprägt ist, daß es als Kontrastfolie zur ntl. Pneumatologie dienen kann? Ob der korinthische Enthusiasmus wirklich „magischem" Denken verhaftet war? Ob sich der Pfingstbericht tatsächlich im wesentlichen als lk. Redaktion darstellt (82–89)? Ob ἐν δυνάμει in Röm 1,3f vorpaulinisch tatsächlich instrumental zu verstehen ist (96–100)? Ob die synoptische Tradition das Urteil erlaubt, der Geist sei für Jesus eine periphere Größe (107)? Ob das Gesetz tatsächlich allein mit Lev 19,18 gültiges Gebot bleibt (355)? Während beim 1Thess der Ort der Pneumatologie im Ganzen der „frühpaulinischen" Theologie eingehend untersucht wird, fehlen entsprechende Ausführungen bei den Hauptbriefen. Die Nachzeichnung der paulinischen Pneumatologie fällt hier überhaupt ein wenig hinter die sehr aufwendig analysierten Gegner-Positionen zurück. Wenn die Röm-Exegesen den Ertrag bilden sollen, kommt zwar der Charakter des Schreibens als „Summe" paulinischer Theologie heraus, aber die spezifische Kommunikationssituation und Pragmatik dieses Schreibens werden zuwenig berücksichtigt.

Auch wenn H. zu Recht das Gunkelsche Interesse an Nachempfindungen der urchristlichen Geisterfahrungen kritisiert, scheint er zuweilen hinter den von ihm selbst aufgestellten Grundsatz der Interdependenz von Erfahrung und Reflexion zurückzufallen, wenn er die Bedeutung nicht nur speziell der Charismen, sondern auch allgemein der veränderten Lebensumstände in urchristlichen Gemeinden als Referenz der Pneumatologie durchweg stark relativiert.

Die Dichotomie von Substanz und Funktion, die sich modernem Systemdenken verdankt, mag zwar heuristisch relevant sein, wird aber durch H.s religionsgeschichtliche und ntl. Untersuchungen überholt. Daraus wären nicht wenige Konsequenzen zu ziehen, die sich deutlicher abzeichneten, wenn der Exeget stärker den Dialog mit den Systematikern geführt hätte. Aber auch unabhängig davon hat H. ein Werk vorgelegt, das künftig weit über das Spezialgebiet hinaus als substantieller Beitrag zur Erforschung der paulinischen Theologie gewürdigt sein will.

Wuppertal Thomas Söding

Elliott, Keith / **Moir** Ian: **Manuscripts and the Text of the New Testament.** An Introduction for English Readers. – Edinburgh: T. & T. Clark Ltd 1995. X, 111 S., kt £ 5,95 ISBN: 0–567–29298–3

Spätestens seit den (auch und gerade von kirchengebundener Presse naiv referierten) „sensationellen Enthüllungen" des Paderborner Publizisten Carsten Peter Thiede über den „Jesus-Papyrus" steht zu befürchten: *Junk-scholarship* greift nun auch auf die ntl. Textkritik über. Protestieren Fachleute gegen den massenhaft verbreiteten Unfug, machen sie ihn nur um so populärer. Langfristig kann nur die Kärrnerarbeit unentwegter Information den Boden für seriöse öffentliche Meinungsbildung bereiten. Im deutschen Sprachraum gibt es zwar gründliche und solide Einführungen in die Textarbeit, allen voran das Standardwerk „Der Text des Neuen Testaments" von Kurt und Barbara Aland, Stuttgart ^{2}1990, aber eine für Nicht-Fachleute geschriebene, kompakte Einführung fehlt. Hier kann der solide *primer*, grundgelegt von dem 1993 verstorbenen Edinburgher Neutestamentler Ian Moir, vollendet von dem international renommierten Textkritiker Keith Elliott (Leeds) gute Dienste leisten.

Die unmittelbare Bedeutung der wohl eher als entlegen geltenden Textkritik (selbst das Curriculum des Theologiestudiums widmet ihr selten mehr als eine Proseminar-Doppelstunde) führt bereits das Vorwort vor Augen: die Himmelfahrt bei Lukas, die Erzählungen über Jesu Ostererscheinungen bei Markus, die Stärkung des in Getsemani mit sich und Gott ringenden Jesus durch einen Engel, die so einfühlsame Perikope von Jesus und der Ehebrecherin Joh 7f, die Friedenszusage im weihnachtlichen Engelgesang oder in der theologischen Kernaussage Röm 5,1 – sie alle gehören zu den Überlieferungsvarianten, deren Geschichte methodengeleitet nachzugehen allemal auch theologischen Gewinn verspricht. Das Buch erschließt sein Thema in fünf Umläufen: *Kap. I* (1–8) stellt knapp die Eigenart der ntl. Textüberlieferung, die von daher erforderliche *Kunst* der Textkritik, die sie bestimmenden Grundlinien und die ihr vom Handschriftengut aufgelegten Grenzen vor. Immerhin – so erfährt der Leser – ist etwa 95% der textkritischen Rekonstruktion konsensfähig. *Kap. II* (9–25) führt durch die zunächst wohl verwirrende Welt der Hss. (über 5000 sind es allein im Griechischen) und orientiert sich dabei an der logisch zwar nicht ganz stringenten, aber pragmatisch bewährten Einteilung Papyri – Majuskeln – Minuskeln – Übersetzungen – Kirchenväterzitate. *Kap. III* (27–35) erläu-

tert den *„reasoned eclecticism"*, der unseren kritischen Texteditionen zugrundeliegt, und die inneren und äußeren Kriterien, deren er sich zur Bestimmung der wahrscheinlichsten Ursprungslesart bedient. Den quantitativen Schwerpunkt legt das Buch in *Kap. IV* auf die Textvarianten (37–76): An zahlreichen, repräsentativ ausgesuchten und behutsam kommentierten Beispielen werden Tilgung, Hinzufügung, Ersetzung von Texten bzw. Textelementen, theologisch motivierte Eingriffe, Modifikationen von Eigennamen, Assimilation der synoptischen Parallelen, speziell durch die griechische Sprachstruktur bedingte Varianten, Veränderungen der Wortfolge und der Interpunktion erläutert. Das *Schlußkapitel* (77–90) behandelt die Geschichte der Textkritik von ihren Anfängen bei Tertullian, Tatian und Origenes bis zu den derzeit laufenden Projekten, an erster Stelle die *Editio critica maior* des Münsteraner Instituts für ntl. Textforschung, dessen Arbeit überhaupt durchgehend besonders gewürdigt wird, ein schönes Zeichen der in der Textkritik längst alltäglich gewordenen internationalen Vernetzung. Ein Postscriptum beantwortet noch einige „frequently asked questions": computergestützte Fragmenten-Identifizierungsprogramme (generell nützlich, aber, wie die quälend verlängerte Debatte um das angebliche Markus-Fragment 7Q5 m. E. illustriert hat, durchaus von „menschengestützten" Prämissen abhängig), die Wahrscheinlichkeit („it still remains a possibility that some spectacular finds may be made, although the raising of the water table by the new high dam at Aswan is bound to diminish the possibilty") und der mögliche Nutzen weiterer Handschriftenfunde, das Problem der Konjekturen (mit Recht zurückhaltend beurteilt). Das Buch schließt mit einem Verzeichnis weiterführender Literatur (seit 1984), einem nützlichen Glossar und Registern zu Sachen, Namen und Stellen. Eingebunden sind 12 Schwarz-Weiß-Photographien, die verschiedene „Typen" der Hss., das Katharinenkloster auf dem Sinai und Seitenmuster aus modernen Texteditionen zeigen.

In der Darstellung wären, wie mir scheint, weniger Varianten *mehr* gewesen, wenn sie intensiver diskutiert worden wären. *Pars pro toto*: Wenn Röm 16,7 – Junia oder Junias? – nun doch wieder offengelassen wird (66), mag man die Zurückhaltung in der Sache akzeptieren, kaum aber die in der Diskussion, denn die Textgeschichte bietet hier, auch wenn es nur um die (*vor* der Minuskelüberlieferung unentscheidbare) Frage nach Zirkumflex oder Akut geht, aufschlußreiches Anschauungsmaterial (und m. E. denn doch auch Anhaltspunkte für eine vorsichtig-vorläufige Entscheidung zugunsten der femininen Namensform). Die unter Textkritikern herrschenden Schuldivergenzen verschweigen die Vf. nicht. Fairerweise wird dem von K. Elliott selbst maßgeblich geförderten *„radical eclecticism"* (er bevorzugt, wie es naheliegt, jene Lesart, die am besten in das erste Jh. und zum Stil des Vf.s paßt sowie die weitere Textentwicklung plausibel erklärt, sieht aber, und hier liegt die Crux, vom Gewicht der jeweiligen Hs. konsequent ab) kein Vorrang eingeräumt. Textkritik ist – wie jede wissenschaftliche Sparte – voller Unwägbarkeiten. Das vorgestellte Opusculum vermag einen Eindruck davon zu geben. Aber auch dies lehrt es: daß man mit den bestmöglich begründeten Hypothesen und gewissenhafter Beharrlichkeit auf gutem Grund sehr weit zu kommen vermag.

Das Buch wendet sich an den englischsprachigen *„general reader"* und verweist deshalb naturgemäß auf jene Textvarianten, die in den gebräuchlichen englischen Übersetzungen notiert sind. So ist ihm ein deutsches Pendant oder auch eine – auf die deutschen Verhältnisse zugeschnittene – Übersetzung zu wünschen.

Paderborn Knut Backhaus

Hoegen-Rohls, Christina: **Der nachösterliche Johannes.** Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1996. XI, 349 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 84), kt DM 118,00 ISBN: 3–16–146271–8

Die vorliegende Diss. wurde im Sommersemester 1993 von der Ev.-Theol. Fak. München (Erstgutachter: F. Hahn) angenommen. Sie verfolgt das Ziel, die Abschiedsreden als hermeneutischen Schlüssel zur nachösterlichen Perspektive des Joh aufzuzeigen. Dabei werden die Verfasserfrage, religionsgeschichtliche und literarkritische Fragen ausgeklammert. Mit dieser Fragestellung greift die Arbeit ein Forschungsdesiderat auf, das nach den verschiedenen Ebenen und Perspektiven joh. Denkens unter Berücksichtigung der Entstehung des Evangeliums in der Gegenwart des Parakleten fragt. Methodisch wird eine textimmanente Untersuchung des nachösterlichen Standpunktes gewählt, somit eine synchrone Methode, die die Vf.in in den Kontext historisch-kritischer Methoden gestellt wissen will.

Die Untersuchung gliedert sich in folgende Teile:

In einem *ersten Teil* wird in Kürze ein Einblick in die Joh-Forschung (historische, hermeneutische Voraussetzungen, Standortbestimmung der vorliegenden Diss.) gegeben.

Den *Hauptteil* stellt die textimmanente Untersuchung des nachösterlichen Standpunktes des Joh dar. Dieser gliedert sich in sechs Unterabschnitte, die jeweils theologische Akzente herausarbeiten, die durch die Perspektive des Rückblicks geprägt sind:

Zunächst werden in einem *ersten Abschnitt* (32–50) Hinweise auf die nachösterliche Perspektive in den Textkommentaren des Joh untersucht (2,17; 2,22; 7,39; 12,16; 20,9). Dabei kommt die Vf.in zu dem Ergebnis, daß ihre Funktion darin bestehe, ein Geschehen oder Wort Jesu inhaltlich zu erläutern; diese Deutung sei mit den Fragen der nachösterlichen Zeit verbunden. Der zeitliche Einschnitt zwischen vor- und nachösterlichem Standpunkt ist für Jesus durch die Auferstehung von den Toten, für die Glaubenden durch den Empfang des Geistes charakterisiert. Vor- und nachösterliche Zeit werden aufgrund ihres Unterschiedes bestimmt.

Ein *zweiter Abschnitt* (51–81) beschäftigt sich mit den Verheißungen Jesu außerhalb der Abschiedsreden (1,50f; 7,38; 8,28.31f; 13,7). Diese lassen die gegenwärtige Situation der joh. Glaubenden nur implizit erkennen, während die Zukunft in überbietend positiver Weise dargestellt wird. Eine Zäsur zwischen den Zeiten wird nicht eigens markiert. Die Funktion der Verheißungen ist mit den Textkommentaren identisch. Die Bedeutung der Person Jesu, das Sich-Erinnern der Glaubenden und die Gegenwart des Geistes sind weitere erkennbare Nuancen. Vor- und nachösterliche Zeit werden ebenso wie bei den Textkommentaren aufgrund ihres Unterschiedes bestimmt.

Der *dritte Abschnitt* (82–229) untersucht die Hinweise in den Abschiedsreden an die Jünger (13,31–16,33); in dieser Analyse der Geistverheißungen (14,16f.25f; 15,26f; 16,7–11.12–15) liegt der Schwerpunkt der Arbeit. Kompositorisch haben alle die gleiche Struktur (Einleitung, Kernaussage, Explikation); sie bilden das Grundgerüst der Abschiedsreden (die sich in Motivlinien entfalten), auf das hin die vorausgehenden Aussagen zielen. Die Geistverheißungen konstituieren maßgeblich die Einheitlichkeit der Abschiedsreden. Mit den Geistaussagen ist v. a. die Möglichkeit zur nachösterlichen Glaubenseinsicht (diachrones und synchrones Verstehen) verbunden. Damit verbunden ist die Erfahrung einer neuen Begegnung mit Jesus und deren Umsetzung im Verkündigungswirken. Vor- und nachösterliche Zeit werden im Gegensatz zu den bereits untersuchten Textarten unter den drei Aspekten ihres Unterschiedes, ihrer Kontinuität und ihrer Verschmelzung bestimmt.

Ein *viertes Kap.* (230–255) untersucht Hinweise in Rückschau und Fürbitten des Abschiedsgebets Joh 17. Rückschau und Bitten Jesu sind charakteristisch für dieses Gebet; dabei wird der zeitliche Bezug verwischt, die vor- und nachösterliche Situation miteinander verbunden. Durch diese doppeldeutige Perspektive wird Transparenz und Verschmelzung der Zeiten erreicht. Der Geist als Ursache für das nachösterliche Verstehen wird nicht erwähnt; daher sind die Geistaussagen in den Abschiedsreden die Voraussetzung für das Gebet.

Im *fünften Abschnitt* (256–286) werden Hinweise auf die nachösterliche Perspektive des Joh in den bekenntnishaften „Wir"-Aussagen außerhalb der Abschiedsreden näher analysiert (1,14.16; 3,11; 6,68f; 9,4; 11,22.27). Die „Wir"-Aussagen sind als nachösterliche „Martyria" zu verstehen und dokumentieren den geistgeleiteten Verstehensprozeß.

Schließlich werden im *sechsten Abschnitt* (287–306) die Geistaussagen außerhalb der Abschiedsreden untersucht. Auch in ihnen zeigt sich die nachösterliche Perspektive; zudem erwecken sie den Eindruck, als gelte die nachösterliche Realität bereits für die vorösterliche Zeit. Das nachösterliche Glaubensbewußtsein soll durch diese Verschmelung der Zeiten verdeutlicht werden.

Die Ergebnisse der einzelnen Abschnitte werden jeweils in Zwischenbilanzen festgehalten.

Die Schlußbilanz wird im abschließenden *dritten Teil* (307–312) sowohl inhaltlich als auch konzeptionell vorgenommen. Dabei kommt die Vf.in zu dem Ergebnis, daß das Joh eine „Konzeption im Rückblick" (308) ist, die in ihren wichtigsten Dimensionen noch einmal dargestellt wird: Die Verheißungen dienen dazu, die nachösterliche Geisterfahrung der Gemeinde zu thematisieren; die Geisterfahrung wird auf die prophetische (keine ekstatischen Phänomene, sondern Einsicht in Jesu Wort) Vermittlung des Wortes Jesu zugespitzt; retrospektiv orientiert sich der Geist an Jesu vorösterlichem Wort, prospektiv auf die nachösterliche Offenbarung von Vater und Sohn – dadurch wird Kontinuität und Identität des vor- und nachösterlichen Wirkens Jesu verdeutlicht; nachösterlich sind die Glaubenden mit beiden verbunden; die nachösterliche Heilserfahrung läßt den Abschied Jesu im Rückblick als Gewinn für die Jünger bewerten; joh. Pneumatologie ist an Vater und Sohn angebunden, wodurch ein trinitarisches Konzept von Theologie sichtbar wird; auch die Ekklesiologie ist durch die Geisterfahrung bestimmt, denn wahres Jüngersein realisiert sich erst nachösterlich; die Pneumatologie hat eine eschatologische Dimension, die in der Neuschöpfungserfahrung der Glaubenden zu erkennen ist; joh. Theologie verfolgt das zweifache Anliegen, die Differenz zwischen vor- und nachösterlicher Zeit, aber auch die Kontinuität und Identität beider Zeiten auszusagen, indem der Eigenwert der vorösterlichen Zeit und die durch die Geisterfahrung begründete Wertschätzung der nachösterlichen Zeit betont werden.

Literaturverzeichnis, Stellen-, Autoren- und Sachregister sowie ein Register der griechischen Begriffe komplettieren das Werk und machen es benutzerfreundlich.

Die Abschiedsreden werden zu Recht als hermeneutischer Schlüssel zum Joh verstanden. Die betont nachösterliche Perspektive, die allein schon durch die Differenz zu den Synopt. zu erkennen ist, wird in der Untersuchung auf der Basis einer gründlichen Textanalyse verdeutlicht. Die Ineinanderspiegelung der beiden zeitlichen

Perspektiven läßt sich durch historische Untersuchungen (vgl. K. Wengst), ebenso durch die Theorie des „Zwei-Ebenen-Dramas" (vgl. L. Schenke) unterstützen.

Paderborn Beate Kowalski

Dettwiler, Andreas: **Die Gegenwart des Erhöhten.** Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31–16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 328 S. (Forschungen zur Religion und Literatur, H. 69), geb. DM 128,00 ISBN: 3–525–53852–9

Die vorliegende Diss. wurde im Sommersemester 1994 von der faculté de théologie de l'Université Neuchâtel (Erstgutachter: J. Zumstein) angenommen. Gegenstand der Arbeit sind die joh. Abschiedsreden (exklusive hohepriesterliches Gebet Joh 17). Theologisch soll die die joh. Abschiedsreden bestimmende Fragestellung nach der Qualität der nachösterlichen Zeit („Wie ist Gotteserfahrung nach dem Tod Jesu möglich?") im Vordergrund der Untersuchung stehen. Literarisch-methodisch soll die den Abschiedsreden zugrundeliegende Denkbewegung analysiert werden. Die bei der Textuntersuchung festgestellten Reinterpretationsprozesse werden im Sinne des aus der atl. Exegese bekannten Phänomens der produktiven Fort- bzw. Weiterschreibung als „Relecture" bezeichnet.

Die Untersuchung ist folgendermaßen aufgebaut:

Die ersten drei Kap. haben propädeutischen Charakter. So behandelt Kap. 1 die gattungskritische Einordnung von Joh 13,1–17,26, Kap. 2 das literarische Problem von Joh 15–17 (hier wird die Notwendigkeit einer diachronen Exegese ebenso wie das Verständnis von Relecture dargelegt) und Kap. 3 die Ausgrenzung der Redeeinheiten von Joh 13,31–16,33 sowie deren Makrostrukturierung.

Den Hauptteil der Untersuchung stellen die Kap. 4 und 5 dar; Kap. 4 hat das Verhältnis von Joh 15,1–17 zu Joh 13,1–17; 13,34f zum Gegenstand, während das folgende Kap. Joh 16,4–33 als Relecture von Joh 13,31–14,31 nachweist. Die Grundhypothese einer Relecture der Fußwaschung durch die Weinstockrede bzw. von Joh 13,31–14,31 durch Joh 16,4b-33 wird hier textimmanent überprüft.

Ein Schlußkapitel faßt die wichtigsten Ergebnisse zusammen und bietet einen Ausblick. Literaturverzeichnis und Stellenregister (in Auswahl) komplettieren das Werk.

Zu den Einzelbeobachtungen der Kap.:

Kap. 1 (14–33): Im Vergleich mit atl.-frühjüdischen Vermächtnisreden und gnostischer Dialogliteratur erweist sich der Charakter der Abschiedsreden als literarische Fiktion, dessen positive Eigenschaft die Transparenz ist. Dadurch kann die Jesusgeschichte mit der gegenwärtigen joh. Gemeindesituation ineinandergefaltet und vergegenwärtigt werden. Die Abschiedsreden als „narrativer Grenzraum" eignen sich besonders für eschatologisch-apokalyptische Aussagen; die starke Zukunftsbezogenheit und die präsentische Eschatologie sind von daher begründet. Joh prägt die atl.-frühjüdischen Vorbilder besonders durch die Christologie (Reflexion über den Sinn des Weggangs Jesu, Bezug des erhöhten zum irdischen Jesus, Identität zwischen irdischem und auferstandenem Jesus). Der Inkarnationsgedanke wirft das Problem auf, wie Vermittlung und Erfahrung von Heil in nachösterlicher Zeit denkbar ist. Schließlich sind die Abschiedsreden durch die Kontinuitätsproblematik geprägt und bieten zwei atl. vorgegebene Anworten durch die Einführung einer Nachfolgefigur (Lieblingsjünger) und die theologische Akzentuierung des Liebesgebots.

Kap. 2 (34–52): Nach einem knappen systematischen Forschungsüberblick über die literarischen Probleme in Joh 15–17 wird das Relecture-Verständnis entfaltet. Es wird als intertextuelles Phänomen verstanden, das synchron und diachron analysiert wird. Dabei sind eine explizierende Rezeption und eine thematische Akzentverlagerung gleichermaßen feststellbar. Der Rezeptionstext hat von Anfang an das Konzept eines Rezeptionstextes; die Entfaltung theologischer Inhalte und eine neue geschichtliche Situation bedingen diesen literarischen Kunstgriff. Die Verfasserfrage ist für das Relecture-Verständnis nicht entscheidend.

Kap. 3 (53–59): In einer detaillierten strukturanalytischen Arbeit wird Joh 13,31–16,33 in vier größere Redeeinheiten untergliedert: 13,31–14,31; 15,1–17; 15,18–16,4a; 16,4b-33.

Kap. 4 (60–110): Zunächst wird dargestellt, daß Joh 15,1–17 nicht die Relecture zur vorausgehenden Rede 13,31–14,31, sondern zur Fußwaschungsperikope darstellt: Struktur, Motive und Intention der beiden Abschiedsreden sind nicht aufeinander bezogen. Anschließend werden strukturelle und thematische Vergleiche zwischen Joh 13,1–17 und 15,1–17 gezogen, beide Perikopen je für sich ausgelegt und in ihrer theologischen und historischen Bezogenheit aufeinander als Relecturetexte (der Bultmann-Hypothese folgend) ausgewiesen. Dabei ist eine theologische Vertiefung in der Relecture der Fußwaschung durch die Weinstockrede herausgestellt: der Begründungszusammenhang zwischen Christologie/Soteriologie und Ethik wird verstärkt. Gründe für diese theologische Verschärfung vermutet D. in einer anderen historischen Ausgangsbasis: die durch den Synagogenausschluß bedrängte Gemeindesituation habe sich zur Zeit der Abfassung von Joh 15,1–17 verschärft; dafür wird insbesondere die Verfolgungssituation Joh 16,2f angeführt. Kritisch bleibt hier anzumerken, daß diese quellenkritische Entscheidung der weiteren Begründung bedarf und zudem die gattungstypischen Charakteristika der Abschiedsreden (literarischer Ort: Abschied Jesu als Krise) ein übriges für diese durchaus wahrzunehmende Verschärfung der skizzierten Gemeindesituation leisten.

Kap. 5 (111–292): Nach einer je einzelnen Untersuchung hinsichtlich Abgrenzung, Struktur und Thematik sowie einer Auslegung der Reden Joh 13,31–14,31 und 16,4–33 werden die intertextuellen Bezüge, die den Relecture-Charakter von Joh 16,4b-33 ausmachen, dargestellt. Zunächst werden chronologisch Forschungspositionen hinsichtlich der Thematik vorgestellt und kritisch gewürdigt. Die enge Bezogenheit der beiden Reden zueinander ist häufig in der Forschung gesehen worden und seit Beginn der 70er Jahre wurde verstärkt intertextuell gearbeitet. An diese Ergebnisse anknüpfend führt D. die exegetische Frage – nach einer Analyse der Gemeinsamkeiten und Differenzen der Motive – besonders in zweifacher Hinsicht weiter: zum einen bzgl. der theologischen und zeitgeschichtlichen Situation/Erfahrung und zum anderen bzgl. der theologischen Reflexion des Relecture-Vorgangs. Als Situation der Gemeinde arbeitet der Vf. äußersten Druck auf diese durch die Welt (= Synagoge) heraus. Theologisch bedeute diese Unheilssituation die Konsequenz aus dem Heilsglauben. Auf dieses Problem antwortet der in 16,4b–33 enthaltene Lösungsansatz: der Paraklet wird der Gemeinde die Zukunft im Blick auf die Wahrheit Jesu erschließen und sich als Leiter und Begleiter der Gemeinde erweisen. Zudem werden noch einmal die Osterthematik und der Glaubensbegriff reflektiert, um das Fundament des Glaubens zu stärken. Das Auseinanderklaffen von Empirie (Unheil) und Theologie (Heilsverkündigung) wird so theologisch reflektiert, indem vorgegebene theologische Traditionen kreativ aktualisiert werden.

Schlußkapitel und Ausblick (293–304): Die wichtigsten Ergebnisse der einzelnen Kap., wie sie oben bereits dargestellt wurden, werden hier pointiert und komprimiert noch einmal zusammengestellt. Der Ausblick fragt nach der theologischen Leistung der Abschiedsreden in der Situation der Abwesenheit Jesu. Zwei Lösungsansätze werden vom Vf. aus den Abschiedsreden herausgearbeitet: ein österlich-pneumatologischer Lösungsansatz, der die Kontinuität der Gemeinde zur Jüngersituation herstellt und die nachösterliche Zeit nicht als Gottesabwesenheit, sondern als gesteigerte Gottesgegenwart charakterisiert. Zum zweiten wird ein ethischer Lösungsansatz vertreten, der die Liebe der Jünger untereinander als Lebensgemeinschaft mit Jesus und Fortsetzung der Offenbarung Jesu betont. In einem letzten Schritt reflektiert der Vf. sein Relecture-Verständnis. Für Joh sei es Ausdruck der Unabgeschlossenheit und Dynamik der theologischen Reflexion, Selbstauslegung und -aktualisierung des erhöhten Christus, ein geistinspirierter Vorgang. Diese Relecture-Vorgänge könnten und müßten innerhalb des Joh (besonders Joh 6), aber auch schriftübergreifend stärker in der Exegese berücksichtigt werden – so das abschließend als Desiderat formulierte Fazit hinsichtlich der kritischen Methodenreflexion.

Inhaltlich und methodisch besticht die Diss. von D. hinsichtlich ihrer sachlichen, konkreten und klaren Formulierungen und Ergebnisse. Sie greift nicht nur ein Forschungsdesiderat auf, sondern ist zudem richtungsweisend für intertextuelles Arbeiten am Joh. Methoden wäre bei folgenden Untersuchungen das Verhältnis zwischen intertextueller Methodik und diachronen Schichtenmodellen kritisch zu reflektieren.

Paderborn Beate Kowalski

Neugebauer, Johannes: **Die eschatologischen Aussagen in den johanneischen Abschiedsreden.** Eine Untersuchung zu Johannes 13–17. – Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer 1995. 190 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 7. Folge, H. 20) kt DM 79,00 ISBN: 3–17–013800–6

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 1993/94 vom FB Kath. Theol. der Johannes Gutenberg-Univ. Mainz als Diss. angenommen (Erstgutachter: L. Schenke). Das Ziel der Untersuchung ist es, das Konzept der eschatologischen Aussagen in Joh 13–17 zu erarbeiten; dabei werden besonders die Weggang- und Wiederkunftsaussagen (14,2f.18f.23.28; 16,10.16–19) beachtet und es wird die Frage nach dem Aufbau von Joh 13–17 gestellt.

Die Arbeit ist in *vier Teile* gegliedert, die aus *Einführung* (13–44), *textlinguistische Untersuchung* (45–154), *Schluß* (155–161) und *Anhang* (162–190) bestehen.

Der erste *einführende Teil* besteht aus drei Kap.n, dessen erstes (13) nach einer äußerst knappen Darstellung der Fragestellung der Arbeit – die die gewählte Methode weder begründet noch darstellt – beginnt und in einem zweiten Kap. (14–34) mit einem Forschungsüberblick fortgesetzt wird: hier werden 18 exegetische Positionen dargestellt und validisiert. Dabei werden neben den Kommentaren besonders neuere Arbeiten berücksichtigt und in chronologischer Reihenfolge geboten. Kriterien der linguistischen Methoden legt der Vf. als Maßstab an die vorgestellten Untersuchungen; dabei sind ihm folgende vier Kriterien (nach Hirsch) maßgeblich: 1. Legitimität (Sprachnormen des Textes beachten), 2. Entsprechung (Erklärung jeder sprachlichen Komponente), 3. Generische Angemessenheit (textsortenspezifische Auslegung), 4. Kohärenz/Plausibilität (akzeptabler Gesamtsinn). Mit dem Kohärenzkriterium kritisiert der Vf. im folgenden die literarkritischen Ansätze zu den Abschiedsreden (Wellhausen, Richter, Becker, Painter, Schmithals, Bultmann); mit dem Entsprechungskriterium stellt er eine ganze Reihe von neueren Arbeiten (Keppler, Brown, Becker, Schnackenburg, Barrett, Blank) in Frage.

Diesem kritischen Überblick schließt sich ein drittes Kap. (35–44) an, in dem N. grundsätzliche methodische Überlegungen anschließt und zunächst Defizite der Exegese benennt; diese seien v. a. in der Einzelexegese zu sehen, die den Text als Gesamtgröße vernachlässige, und zum zweiten in der Vernachlässigung der Verstehensbedingungen der Leser. Der Vf. folgert daraus methodische Konsequenzen für seine Untersuchung: er wird beim Textganzen ansetzen und die Orientierung am Textrezipienten beachten (mit Hilfe der Kategorien: Wahrnehmungsperspektive, Erzählperspektive, Zeitverhältnisse, Handlung, Charaktere, direkte Leseransprache, Symbolgehalt der Sprache). In einem Exkurs behandelt N. die Frage nach dem Konzept des impliziten Lesers und Autors, bevor er abschließend die Textlinguistik (De Beaugrande, Dressler) in aller Kürze vorstellt und die vier textlinguistischen Frageansätze seiner Arbeit benennt: Kohäsion (Kap. 4), Kohärenz (Kap. 5), Situationalität (Kap. 8) und Intertextualität (Kap. 7).

Den *Hauptteil* seiner Untersuchung bildet der *zweite Teil*, der eine textlinguistische Untersuchung zu Joh 13–17 darstellt. In diesem wird zunächst (Kap. 4, 45–76) eine Kohäsionsanalyse vorgenommen, die v. a. auf die Technik der Wiederaufnahme achtet. N. kommt für Joh 13–17 dabei zu dem Ergebnis, daß der Autor des Joh sich durchgängig um einen kohäsiven Text bemüht; dies geschehe insbesondere durch syntaktische Abhängigkeitsstrukturen und durchlaufende Wiederaufnahmeketten; weitere Techniken werden im Überblick benannt. Trotz der Kohärenz werden anfallende Kohärenzmängel nicht ignoriert, jedoch wird vor einer vorschnellen literarkritischen Entscheidung gewarnt. Abschließend nimmt der Vf. aufgrund dieser ersten sprachlichen Untersuchung eine Gliederung der Abschiedsreden vor (13,1–14,31; 15,1–16,33; 17,1–26).

Das fünfte Kap. (77–98) behandelt mittels einer Kohärenzanalyse, die sich an alltagssprachliche Themabegriffe anlehnt, den thematischen Aufbau. Das Hauptthema der Abschiedsreden ist die Frage, wie die von Jesus begründete Gemeinschaft nach seinem Fortgang aufrechterhalten werden kann. Dieses Thema wird in Unterthemen näher entfaltet; dabei zeigt sich, daß Joh 13–16 direkte Entsprechungen in den thematischen Abschnitten haben und die Themen in Joh 17 sich auf viele Themen der vorausgehenden vier Kap. beziehen.

Kap. 6 (99–119) stellt erstmals die Frage nach der Intertextualität und arbeitet die Bezüge zwischen Joh 13–17 und dem Corpus Iohanneum heraus. Dabei werden getrennt die Beziehungen zu Joh 1–12, dann zu Joh 18–21 und schließlich zu den Johannesbriefen analysiert. Zwei Exkurse (zur Identität des Lieblingsjüngers und zum Parakleten) ergänzen diesen Teil. Als Ergebnis der Untersuchung hält N. fest, daß Joh 13–14 in den Kontext des Joh nach vorne und hinten gut eingebunden sind, besonders jedoch in die Passions- und Auferstehungserzählung Joh 18–21. Zwischen Joh 15–16 sind die klarsten Bezüge zu 1 Joh zu erkennen, zum Rest des Joh aber eher geringe. Joh 17 ist enger mit dem Joh und dem 1 Joh verbunden (Aussagen über das wahre Wesen Jesu und der Gläubigen); keine Entsprechung findet sich im Corpus Iohanneum für die Bitte um die Bekehrung der Welt durch die Einheit der Jünger (Joh 17,21.23).

Eine weitere intertextuelle Untersuchung schließt sich mit Kap. 7 (120–139) an, in dem die semantische Analyse im Vordergrund steht. Diese grenzt der Vf. auf das sprachliche Teilsystem der Eschatologie ein und benutzt als Vergleichstexte die Apostolischen Väter sowie in griechischer Sprache verfaßte frühjüdische Schriften. Dabei will er die Verwendung der Verben des Sehens und der Ortsveränderung, die Zeitangaben sowie Ausdrücke der Bedrängnis auf eine eventuelle Regelmäßigkeit ihrer Verwendungsweise hin untersuchen. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die meisten der untersuchten Vokabeln feste termini technici sind, die von der Parusie handeln. Weitere johanneische Sprachspiele, die in den Vergleichsschriften außerhalb der eschatologischen Termini liegen, ergänzen das Ergebnis.

Nach der Situationalität wird in Kap. 8 (140–145) gefragt. Die Abschiedsreden Joh 13–14 sind in den Handlungsstrang des Joh gut eingebunden und thematisieren den „*einmalig* level" Jesu und der Jünger (Verrat des Judas, Verleugnung des Petrus, Tod Jesu, Ostererscheinungen); Joh 15–16 ist durch die Situationskontrolle (Rückfragen) der Jünger gekennzeichnet und durch vergleichbare Probleme der contemporary level der joh Gemeinde (Synagogenausschluß, Verfolgung der Gemeinde, Schisma, ausbleibende Parusie) charakterisiert. Eine einheitliche Situation für das Gebet Joh 17 ist nicht zu erkennen.

Ein letztes intertextuelles Kap. (146–154) untersucht die verarbeiteten Textsorten (Rahmengattung des Joh als Drama – nach L. Schenke; Joh 13–16 als literarische Testamente, Joh 17 als Gebet) und den thematischen Aufbau der Abschiedsreden. Die Einzelgattungen Testament und Gebet ordnet N. in die Großgattung des Joh als Drama ein und erklärt von daher die Eigenarten von Joh 17 (unklarer Standort).

Der *dritte Hauptteil* (155–161) der Untersuchung ist der *Schlußteil*, in dem die Ergebnisse zusammengefaßt werden. Hier werden die in den Kap.n 4–9 dargestellten textlinguistischen Untersuchungen thesenartig noch einmal genannt. Joh 13–17 ist demnach eine kohäsiv aufgebaute Texteinheit, die nach Joh 14 und 16 deutliche Einschnitte aufweist. Parallelen Aufbau kann man jeweils bei Joh 13/14 und 15/16 aufzeigen; wobei Joh 13/14 in den Handlungsstrang (Abschiedsmahl) des Joh eingebunden sind, Joh 15/16 hingegen herausfallen (Adressat ist die nachösterliche Gemeinde), dafür aber mit 1 Joh verbunden sind. Die eschatologischen Aussagen von Joh 16,16–28 verweisen auf die Parusie, von Joh 13,33–14,6 auf das Martyrium und von Joh 14,18–23 auf die Ostererscheinungen. Die Gattung von Joh 13–16 ist das Testament, während Joh 17 als Gebet zu interpretieren ist.

Ein *vierter Teil* (162–190) umfaßt den aus Literaturverzeichnis, Autoren- und Schriftstellenregister bestehenden Anhang.

N.s Arbeit hat detailliert nachgewiesen, daß das Joh und darin die Abschiedsreden als synchrone Größe zu verstehen sind und sich in die als Zwei-Ebenen-Drama gestaltete Erzählung des Joh einfügen. Die eschatologischen Aussagen bilden darin ein komplexes System, die der Vf. zu einer ansatzweisen Chronologie zu ordnen versucht. Die Arbeit zeigt insgesamt, wie fruchtbar textlinguistische Methoden in der (joh) Exegese eingesetzt werden können.

Paderborn Beate Kowalski

Keller, Winfrid: **Gottes Treue – Israels Heil.** Röm 11,25–27 – Die These vom „Sonderweg" in der Diskussion. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1998. XVII, 329 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 40), kt DM 89,00 ISBN: 3–460–00401–0

Diese Diss., betreut von L. Oberlinner (Freiburg), trug ursprünglich den Titel: „Eine Darstellung und Fortführung der Diskussion um Franz Mußners Auslegung von Röm 11,25–27 auf einen Sonderweg zum Heil für Israel." Bei dem „Sonderweg" geht es um die umstrittenen Fragen: Auf welchem Weg gelangen die Juden zum eschatologischen Heil? Auf dem Weg über die Tora oder auf dem Weg über das Evangelium, d. h. durch den Glauben an Jesus Christus? Durch eine „Massenbekehrung" vor der Parusie oder durch die von Gott/Christus geschenkte Schau bei der Parusie? Der Apostel Paulus sagt ja in Röm 11,26a aufgrund eines ihm geoffenbarten „Mysteriums" (11,25a) prophetisch an, daß „ganz Israel gerettet werden wird", d. h. zum eschatologischen Heil gelangt. Nachdem nach dem Apostel aber gemäß Röm 1,16 das Evangelium „eine Kraft Gottes ist zum Heil *für jeden Glaubenden*, für den Juden zuerst und für den Griechen" (den Heiden), scheint es auch für die Juden keinen „Sonderweg" zum Heil zu geben als nur den Weg des Glaubens an Jesus Christus. Die Antworten auf diese schwierigen Fragen fallen in der christlichen Theologie sehr gegensätzlich aus.

Mit diesen Fragen befaßt sich K. eingehend in seiner Diss. Sie „stellt das Bemühen dar, von den Ausführungen des Apostels Paulus in Röm 11 her Rechenschaft zu geben darüber, welche Hoffnung der Christ für Israel haben kann ... Die Aussagen Pauli selbst ... legitimieren und verpflichten zu solchem Bemühen" (Vorwort).

In *Kap. I* referiert K. die Diskussion um die Auslegung des „Mysteriums" Röm 11,25–27 – „... und so wird ganz Israel gerettet werden" (11,26a). Er stellt hier zunächst die Vertreter der These vom „Sonderweg" zum Heil für Israel und ihre Argumentationsgänge vor (Mußner, Stendahl, Klappert, Hofius, Rese, Walter, Theobald) und anschließend jene, die die Sonderwegs-These infragestellen oder ablehnen (Gräßer, Hahn, Hübner, G. Lohfink, Lübking, Zeller, Schmithals, Sanders, Holtz, Becker, Broer). Er legt dann eine kritische Sichtung der Diskussion vor und formuliert zehn Fragen, die sich aus der Diskussion ergeben und auf eine Antwort warten.

Kap. II beschäftigt sich eingehend mit der Relevanz des von Paulus angesagten „Mysteriums" (Begriff, Herkunft, bleibende Gültigkeit/Glaubensverbindlichkeit der Ansage) mit dem Ergebnis: Das „Mysterium" in Röm 11 „sagt einen Geschehensablauf an und bezieht sich dabei auf verschiedene Gruppen, einmal auf die Heiden und zum anderen auf ‚ganz Israel'. Von der Argumentationslinie her soll ohne Zweifel (vom Apostel) eine definitive Auskunft gegeben werden über das endgültige Geschick Israels."

In *Kap. III* geht es um die Mission des Paulus und ihre Relation zur Rettung Israels: alles erarbeitet in engstem Anschluß an den Text des Briefes und dessen nicht immer leicht zu analysierende Begrifflichkeit, wie πλήρωμα, εἰσέρχεσθαι, παραζηλοῦν.

Kap. IV behandelt das Ölbaumgleichnis von Röm 11,16ff, verbunden mit der Frage: Heil für Israel nur durch den Glauben?, provoziert durch den viel umstrittenen Satz des Apostels in 11,23: „wenn sie [die Juden] nicht im Unglauben verharren". K. erkennt dabei, daß das Ölbaumgleichnis einschließlich des zitierten Satzes der Hinführung zum „Mysterium" der Rettung ganz Israels dient. Der Apostel arbeitet sich mühsam zu dem ihm geoffenbarten „Mysterium" vor. Und wie ist καὶ οὕτως und καθώς 11,26 zu verstehen? Und wer ist mit „*ganz* Israel" gemeint? Nur die Parusiegeneration oder das ganze Volk Israel in seiner diachronen Erstreckung seit Abraham? Was bedeutet „retten" in 11,26a? Wer ist mit dem „Rettenden" im Schriftbeleg in 11,26b gemeint – Gott oder Christus oder die Evangeliumspredigt? Mit all diesen Fragen beschäftigt sich K. im *Kap. V* und bietet dabei auch einen Exkurs an: Die Frage nach der Judenmission.

„Gottes Treue bringt durch Christus Israel zum Heil": das ist das Thema des *Kap. VI* zusammen mit dem Gesamtergebnis. Die Rettung ganz Israels in seiner diachronen Erstreckung ereignet sich bei der *Schau* des epiphan werdenden Parusiechristus. Die Rede vom „Sonderweg", zu der sich auch K. bekennt, meint: „Israel gelangt auf eine andere Weise zum Heil als die an Christus und das Evangelium Glaubenden, d. h. in concreto: nicht durch die Annahme des Glaubens. Dennoch wird ihm die eschatologische σωτηρία durch Christus und aufgrund des Heilsgeschehens in Christus zuteil und nicht infolge des Tora-Gehorsams" (281). Dabei erkennt K., daß der eigentliche Grund der Rettung ganz Israels durch den Parusiechristus in der *Erwählung* Israels in den Vätern zu

suchen ist, „und die ihnen gegebene Verheißung ist es ja, welche unwiderruflich sind. Erwählung und Verheißung kommt soteriologische Wirkkraft zu, insofern aufgrund der Treue Gottes darin das Heil verbürgt ist. Dem Juden gilt deshalb, weil er Jude ist, die Heilszusage; denn alle Juden sind in den Vätern erwählt und sind ‚Geliebte' Gottes ... So läßt sich im Judentum ein *eigenständiger Heilsweg* erkennen" (283). Das ist das überzeugende Ergebnis der Arbeit K.s.

Er fügt noch ein *Schlußkapitel* an: „Die Rezeption von Röm 11,25–27 in kirchenamtlichen Verlautbarungen", sowohl in katholischen als auch in evangelischen.

Ich habe selten eine Diss. gelesen, die der von K. gleichkommt. Umfassende Kenntnis und Verarbeitung der immensen Literatur; kritische Auseinandersetzung mit ihr, sachlich im Ton; scharfe Problemerfassung; überzeugende Argumentation ohne Apodiktik, darum auch überzeugendes Ergebnis. Ich habe aus ihr viel dazugelernt. Keine Beschäftigung mit Röm 9–11 wird an ihr vorübergehen können. Und ein wichtiger Beitrag zur christlichen Theologie nach Auschwitz!

Einige Bemerkungen und Überlegungen seien angefügt.

1. Der Begriff „Sonderweg" stammt nicht von mir; er ist mir über D. Zeller zugekommen.
2. Die Parusie ist m. E. kein transhistorisches Ereignis, wie K. meint, sondern gehört zur Geschichte selbst, insofern sie ihr Abschluß ist. Nach dem NT ist sie ein weltöffentliches Ereignis, das die Geschichte der Menschheit beendet.
3. Das „Mysterium" der Rettung ganz Israels durch den Parusiechristus ist dem Apostel zweifellos geoffenbart worden – freilich wann eigentlich? Während seines Diktats von Röm 9–11? Aber er war darauf durch seine eigene Gnadentheologie bestens vorbereitet, nach der die περισσεία der Gnade die Sündenmacht bei weitem übertrifft, also auch „die Gottlosigkeiten Jakobs"; außerdem sah er das „Mysterium" durch die Schrift bestätigt (καθὼς γέγραπται).
4. Ich sehe (anders als K.) im Damaskuserlebnis des Paulus ein Paradigma der Rettung ganz Israels durch die *Schau* des erhöhten Herrn. Denn der Apostel interpretiert dieses umstürzende Erlebnis selber als eine „Schau": „habe ich nicht Jesus, unseren Herrn, *gesehen*?" (1 Kor 9,1), so wie Israel ihn sehen wird. Und in 1 Kor 15,8 bezeichnet er dieses Erlebnis als ein „*erscheinen*" des Auferstandenen, also als eine *Schau* desselben, wie sie ähnlich dem Kephas, den Zwölfen, mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal, dem Jakobus und „allen Aposteln" nach 15,5–7 zuteil wurde.
5. Was ist eigentlich mit παραζηλοῦν in Röm 11,11c.14 gemeint? K. befaßt sich damit eingehend (183–194) und kommt zu dem Ergebnis: „Παραζηλοῦν meint, die Heidenchristen und ihr Glaube sind den Juden eine lebendige Provokation", weil die Juden durch die christliche Mission mit dem Glauben der Christen konfrontiert sind, „daß der Messias schon gekommen ist", was die Juden nach K. bereit macht „zur Begegnung mit ihm", um „ihn zu erkennen, wenn er sich ihnen eschatologisch offenbart" (194). Aber was hat das mit „Eifersucht" zu tun? Vielleicht meint der Apostel, das „Heil", das jetzt den Heiden geschenkt wird (11,11c), und zwar „ohne Werke des Gesetzes", dies könne seine Brüder dem „Fleische" nach so eifersüchtig machen, daß sich „einige" von ihnen entschließen, auch nun ihrerseits den Heilsweg „ohne Werke des Gesetzes" zu gehen und Christen zu werden, die in Jesus ihren Messias und Retter sehen. Auch dies aber nur eine Hypothese, mehr nicht.
6. Gott selber hat nach seinem geheimnisvollen Willen die Verstokkung eines Großteils Israels verfügt (vgl. Röm 11,7.8.25). Ihre faktische, nicht kausale Folge ist die Hinwendung der Evangeliumsverkündigung zu den Heiden. Aber eine andere, wenn nicht größere und kaum beachtete Folge dieser „Verstockung" ist die, daß nach dem Willen Gottes der Jude *als Jude* bis zum Ende der Zeiten bleibt, ja bleiben *muß*, als Zeuge für die Konkretheit der Heilsgeschichte und der sieghaften Kraft der Gnade, die der Jude schließlich bei der Parusie des Herrn erfahren wird.[1] Die Tora hilft dabei dem Juden, seine Identität bis zur Parusie zu bewahren.[2]

Passau Franz Mußner

[1] Vgl. dazu F. Mußner, Warum muß es den Juden post Christum noch geben? Reflexionen im Anschluß an Röm 9—11, in: ders., Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche, Freiburg/Basel/Wien 1991, 51—59.

[2] Vgl. dazu etwa F. Avemarie, Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur, Tübingen 1996, 547—574 („Die Tora als Garantie der Existenz Israels").

Fee, Gordon D.: **Paul's Letter to the Philippians.** – Grand Rapids, MI: Eerdmans 1995. XLVI, 497 S. (The New International Commentary on the New Testament), Ln $ 34,99 ISBN: 0–8028–2511–7

US-amerikanische Kommentarreihen gewinnen ihr Profil oft weniger durch die Ausrichtung auf einen bestimmten Bildungsstandard und die dadurch jeweils zweckmäßig erscheinende Erklärungsschärfe als vielmehr durch die einheitliche Orientierung an einer bestimmten konfessorischen Richtung. Innerhalb der so gesteckten Grenzen finden sich dann Einzelkommentare von recht unterschiedlichem exegetischen Niveau. Dies gilt auch für die Reihe „The New International Commentary on the New Testament", die sich als „a critical yet orthodox commentary marked by solid biblical scholarship within the evangelical Protestant tradition" (Klappentext) versteht. Es sei vorausgeschickt, daß der vorzustellende Bd zu den herausragenden Vertretern der Serie gehört.

Nach Ned B. Stonehouse (1946–1962) und F. F. Bruce (1962–1990) übernimmt der Vf. des Kommentars – Gordon D. Fee lehrt am Regent College in Vancouver – mit diesem Bd zugleich die Herausgeberschaft des NIC.NT, der jetzt in größerem Format und insgesamt ansprechendem Design erscheint. Die Grundidee dieser Reihe liegt in der Vermittlung zwischen Fachwissenschaft und gediegener bibelorientierter Praxis. So trägt auch dieses Buch die Züge des Kompromisses, der dem deutschen Reinheitsgebot (wissenschaftlich *oder* praktisch, extrem ausführlich *oder* denkbar knapp, historisch *oder* spirituell) zwar nicht entspricht, wohl aber zu allseitigem Nutzen ein gemeinsames Forum für die Exegeten vom Fach, jene in Seelsorge- und Schulalltag und dem bildungsfreudigen Christen schafft: Der Kommentator orientiert sich am Urtext, bietet seinen Lesern aber die New International Version. Um den Haupttext lesbarer zu halten, sind philologische Absicherung und exegetische Auseinandersetzung weithin in die Anmerkungen gesetzt, verlieren aber dadurch nicht an Gründlichkeit. Dem aktuellen exegetischen Interesse entspricht die geschärfte (keineswegs unkritische) Aufmerksamkeit für rhetorikanalytische und soziologische Problemstellungen, aber auch die theologische, spirituelle, lebenspraktische Aktualität wird sensibel, wenn auch bisweilen moralisierend herausgestellt.

Freilich, Kompromißcharakter trägt auch die *generelle Ausrichtung* des Kommentars zwischen „critical" und „orthodox". Wenn der Kommentator persönliche gottesdienstliche Erfahrungen mitteilt (xiv, 226, Anm. 42) oder, mitunter in Gebetston fallend, ein wenig nach Billy Graham klingt (53, 462), so bleibt dies auf Randzonen beschränkt und wirkt allenfalls für das westfälische Gemüt des Rez. befremdlich. Problematisch wird diese Tendenz jedoch bei der exegetischen Urteilsbildung: Phil stammt um 62 n. Chr. aus der römischen Gefangenschaft des Apostels (der ersten, wie man hinzufügen muß, da F. auch die Pastoralbriefe für paulinisch hält [28, Anm. 76 u. ö.]); an der literarischen Integrität läßt sich in keiner Weise ernsthaft zweifeln (21–23); über den historischen Hintergrund informiert die Apg (aus dem Schreibrohr des Lukas) zuverlässig (27f, 394 mit Anm. 50); als theologischer Schlüssel des Phil dient die (noch nicht spekulativ entfaltete) Grundvorstellung der Dreieinigkeit (48f u. ö.). Zweifellos begründet F. seine Option für die historischen Geltungsansprüche der Kirchenüberlieferung umsichtig und problembewußt, und so manche Selbstverständlichkeit „orthodoxer Kritik" hierzulande vermag er mit solcher „kritischen Orthodoxie" heilsam zu erschüttern. Mißlich ist indes, daß er die eigene Position in ihrer Stärke herausarbeitet, ohne die möglichen Einwände abzuwägen, während er bei den Gegenpositionen (z. B. Ephesus als Abfassungsort) ausschließlich die Schwächen aufzeigt (34–37). Die Dekomposition des Phil-Hymnus (den F. nicht als Hymnus, sondern als gehobene Prosa betrachtet) wird unsachgemäß als Problem der „authenticity" verhandelt (39–46); Vf. plädiert entschieden für den Primat der Synchronie und verwahrt sich gegen die Annahme, Paulus redigiere gegen die Tradition. Hier wird mit wuchtigem Schwung gegen weitgeöffnete Pforten gerannt, denn die mit Verve („a form of exegetical nihilism", „exegetical anarchy" [43, 45]) zurückgewiesene Position spielt in der Gegenwartsexegese längst keine Rolle mehr (wenn sie denn überhaupt je in der vom Vf. unterstellten Einseitigkeit vertreten wurde).

Doch genug der Kritik! Der Kommentar (xv–xlvi: Abkürzungs- und Literaturverzeichnisse; 1–55: Einleitung; 57–462: Einzelauslegung; 463–497: ausführliches Sach-, Vf.-, Stellen- und griechisches Wortregister) ist insgesamt solide, gründlich und in jeder Hinsicht hilfreich. Ein gleich zu Beginn (1–14) klar herausgestellter *Leitgedanke* kennzeichnet die Auslegung: Phil ist ein *„hortatory letter of friendship"*, freilich in seiner spezifisch evangelium-gemäßen Gestalt, in der die Christus-Beziehung die „Freundschaft" zwischen Apostel und Gemeinde trägt und prägt. Diese in der griechisch-römischen Brief- und Freundschaftstheorie situierte Klassifikation (die selbstverständlich nur den Wert einer heuristischen Annäherung haben kann) erklärt sehr plausibel den bezeichnenden Mangel an expliziter, zumal soteriologischer Lehre, das Interesse an den wechselseitigen Beziehungen und Leistungen, die rege Teilnahme des Apostels

an den Lebensproblemen seiner Gemeinde und der Gemeinde an den Lebensproblemen ihres Apostels, die empathisch-konkreten, auf das persönliche Lebensbeispiel verweisenden Mahnungen, nicht zuletzt – im Sinne des kompetetiven Freundschaftsverständnisses der Antike (von gemeinsamen Reisen abgesehen verstärkt nichts so sehr das Freundschaftsband wie der gemeinsame Feind!) – die Polemik. Der *situative Kontext* (26–34) wird durch zwei Grunderfahrungen bestimmt: *Ad extra* leidet die Gemeinde (wie der gefangene Apostel) unter dem Kontrast zu der im Kaiserkult befangenen reichsrömischen Gesellschaft (und mag sich daher zur *religio licita* des Judentums angezogen fühlen); *ad intra* leidet die Gemeinde weniger unter Glaubensspannungen als unter dem eitlen Profilierungsgebaren Einzelner. Als (nicht im systematischen, sondern im konfessorisch-doxologischen Sinn) *theologische Leitlinien* des Schreibens erörtert F. die Themen: Fortschritt des Evangeliums – Wirken der „Trinity" – Christozentrik – eschatologischer Rahmen (elegant formuliert: „Marked by Christ's death and resurrection and identified as God's people by the gift of the Spirit, they live the life of the future in the present, determined by its values and perspective, no matter what their present circumstances" [51]) – christliche Lebenspraxis und (genauer: *als*) Freude (46–53).

Die *Vers-für-Vers-Erklärung*, über die man naturgemäß hier und dort streiten mag, bewährt sich nach der Erfahrung des Rez. in der Auslegungspraxis und wirkt im ganzen so lebendig, daß der Leser etwa kaum umhin kann, sich mit Paulus über die Genesung des Epaphroditus herzlich zu freuen (284). Die exakte philologische Textbeobachtung – Hss., Vokabelbestand, Grammatik, Textstrukturen, Stil – kommt dabei in keiner Weise zu kurz. So reicht die Bandbreite von der präzisen textkritischen Diskussion über die eingehende grammatische Betrachtung eines parataktischen καί bis zur Besinnung auf die nordamerikanische plastische Chirurgie oder die aktuelle Not in Ruanda. Die ganze Kunst der Auslegung besteht darin, daß weder das eine noch das andere hier gekünstelt wirkt. Der Phil-Kommentar F.s ist daher (mit der genannten ernsten Einschränkung) ein gelungenes Beispiel für transversale Kompetenz in der Exegese.

Paderborn Knut Backhaus

Kirchengeschichte

Wolgast, Eike: **Hochstift und Reformation.** Studien zur Geschichte der Reichskirche zwischen 1517 und 1648. – Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1995. 375 S. (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit, 16), kt DM 96,00 ISBN: 3–515–06526–1

Im Alten Reich war unter der sehr großen Zahl reichsunmittelbarer geistlicher Herrschaften und Fürstentümer die Gruppe der Bischöfe mit Abstand die bedeutendste. Sie leiteten als Oberhirten eine Diözese der römisch-katholischen Kirche (oder mehrere), regierten als Landesherren einen Territorialstaat, Hochstift genannt, und waren entsprechend ihrer Doppelfunktion einerseits dem Papst zum Gehorsam verpflichtet, mußten sich, wenn sie gewählt worden waren, von ihm bestätigen lassen und konnten von ihm abgesetzt werden. Andererseits waren sie dem Kaiser und dem Reich gegenüber gehalten, die Pflichten eines reichsunmittelbaren Fürsten wahrzunehmen, wofür sie aber auch die ihrem politischen Status entsprechenden Rechte genießen konnten.

Eike Wolgast widmet den Inhabern dieses Doppelamts, allerdings dezidiert auf dessen reichspolitische, weltliche Seite konzentriert, eine umfassende, sämtliche Hochstifte einbeziehende historische Darstellung. Das Thema ist interessant und brisant. Denn der Vf. grenzt es zeitlich ein auf jene knapp anderthalb Jh.e der Frühen Neuzeit, die in ganz Europa, besonders aber im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation, erfüllt sind von Reformation, Glaubensspaltung, Kirchenspaltungen, Glaubenskämpfen und Konfessionsbildungen. Davon wurden die Hochstifte zwangsläufig betroffen, weil sie, wenn sie nicht ihre Existenz aufs Spiel setzen wollten, auf Gedeih und Verderb an eine der miteinander streitenden Konfessionen gebunden waren. Denn die Versuche, sich in die auf dem Boden der lutherischen Theologie entstehende Reformationskirche hineinzuretten, blieben verhältnismäßig bald stecken, es sei denn, man verfremdete sie durch Protestantisierung, „Dynastisierung" und Säkularisierung – wie es von politischer Seite versucht wurde und manchmal auch geschah. Aber dann waren die Hochstifte als reichsunmittelbare, selbständige politische Einheiten innerhalb des Reichsverbands, mit einer diesem Status entsprechenden Verfassung versehen, schon längst keine geistlichen Fürstentümer mehr, sondern verfremdet, einverleibt in protestantische Landesfürstentümer, deren Fürsten statt des Papstes die Stelle ihres obersten Kirchenherrn versahen.

Wie ist es in dieser Epoche eines immer zugleich kirchlichen, religiösen und politischen (und das hieß sehr oft zugleich kriegerischen) Umbruchs in Deutschland den reichsunmittelbaren Hochstiften ergangen? Das ist die Frage, die W. stellt und der er in seinem Buche nachgeht. Er legt das Ergebnis seiner Forschungen in sechs „Abschnitte" genannten Kap.n vor, von denen die ersten drei – mit insgesamt kaum 70 Seiten relativ knapp gefaßt – grundlegend auf das Thema einstimmen und dieses bis zum Religionsfrieden von 1555 heranführen, indem sie dessen Vorgeschichte aus dispositionellen Gründen zunächst mehr aus der Perspektive der reformatorischen Seite beleuchten.

Hatte sich W. im *II. Abschnitt* (29–56) mit Luthers und seiner wichtigsten Mitreformatoren Melanchthon, Butzer und Bugenhagen Vorstellungen von der weltlichen Gewalt der Bischöfe befaßt und im dritten Abschnitt (57–82) eine Reihe von Säkularisationsentwürfen, -ansätzen und -absichten aus der Zeit zwischen dem Reformationsbeginn und dem Religionsfrieden diskutiert, so fragt er in einem weitausgreifenden *IV. Abschnitt* (83–195): Wie stand es denn eigentlich im deutschen Episkopat bei den Generationsgenossen Luthers und bei der darauffolgenden Generation mit der katholischen Bekenntnisfestigkeit, mit ihrer Religiosität, mit ihrem Engagement für die Kirche? Wieweit sahen sie sich von deren Not betroffen und taten auch etwas dagegen? Sympathisierten sie mit der Reformation? Hatten sie vielleicht Säkularisierungsabsichten?

Mit diesen Fragen überprüft W. alle Reichsbistümer und deren Bischöfe, ausgenommen die „Landesbistümer im ostelbischen Deutschland und in Sachsen, denen er als einem Sonderfall einen eigenen Abschnitt widmet. Nach Regionen geordnet läßt er das gesamte Corpus der Reichsbischöfe Revue passieren und sucht zu ermitteln, wie die Bischöfe beziehungsweise die Hochstifte auf die evangelische Bewegung und ihr Ausgreifen zwischen dem Reformationsbeginn und dem Religionsfrieden (1555) reagierten. Seine Ermittlungen betreffen insgesamt 30 Reichsstifte und deren Bischöfe. Die Resultate teilt er in dem vielleicht aussagekräftigsten Abschnitt des Buches (93–195) mit und komprimiert sie in dessen abschließendem Unterkapitel 8 mit dem schlichten Titel: „Bischöfe und Hochstifte in der ersten Jahrhunderthälfte" (183–195). Es ergibt sich ein durch Differenzierung sehr farbiges, reich dokumentiertes Bild, wie wir es bisher noch nicht vom Zustand der katholischen Kirche in Deutschland während der Reformation hatten. Ich denke, es wird ab jetzt in jede neue Darstellung der Reformation in Deutschland eingehen müssen. Da es nicht möglich ist, W.s komprimierte „Zusammenfassung" in einer Besprechung zu referieren, möchte ich wenigstens den Schlußsatz zitieren (194): „Insgesamt gesehen hat sich der Reichsepiskopat unter Mithilfe der Domkapitel trotz aller Mängel seiner Mitglieder bis 1555 als geschlossener Stand behauptet. Die Diözesanorganisation war zwar weithin verfallen oder im Zerfall begriffen, aber die Hochstifte befanden sich zu diesem Zeitpunkt fast alle noch in altkirchlicher Hand, das Verhalten der Bischöfe und ihrer Kapitel hatte bis dahin die Zerstörung eines tragenden Elements der Reichsverfassung verhindert."

Der instruktive *Abschnitt V*, eine Spezialgeschichte über die „Landesbistümer" in Kursachsen und Ostelbien, bietet einen Einblick in die Methoden, nach denen im Gegensatz zum Westen und Süden die Landesherren der recht großflächigen, stark von der Agrarwirtschaft lebenden östlichen Territorien (Sachsen vielleicht ausgenommen) im Osten ihre „Landesbistümer" vereinnahmten, sich nutzbar und zu eigen machten. Die angewandten Methoden haben teilweise Lehrbuch-Charakter. Im *Abschnitt VI* lenkt W. den Blick wieder auf das Reich zwischen Elbe, Alpen und Rhein zurück. Er behandelt darin die Hochstifte im Rahmen der Reichsgeschichte zwischen dem Augsburger und dem Westfälischen Frieden, wo sie von rasch aufeinander folgenden innerreichischen und innerterritorialen Spannungen, Krisen und Kriegen, den äußersten Süden (Konstanz, Brixen, Trient, Salzburg, vielleicht auch noch Chur) ausgenommen, laufend mitgenommen wurden und seit dem Eingreifen Schwedens und Frankreichs nicht selten in existenzbedrohende Situationen getrieben wurden. Aus dem 1648 durch den Westfälischen Frieden fixierten Zustand gingen die Hochstifte nicht so günstig hervor wie seinerzeit 1555. Zunächst verloren die „Landesbistümer" allesamt, Schwerin, Cammin, Havelberg, Brandenburg und Lebus, Meißen, Merseburg und Naumburg ihren Status als katholische Bistümer und wurden protestantisiert; ihre Institutionen und Rechte schrumpften und gingen ihnen, nicht mit einem Schlage, jedoch sukzessiv verloren, so daß von Reichsstandschaft im vollen Sinne nicht mehr zu reden und nach ein paar Generationen auch nichts mehr zu sehen war. Den preußischen Bistümern Samland und Pomesanien erging es vergleichbar. Ihre Landeshoheit ging auf die benachbarten Territorialherren über, die die ehedem geistlichen Fürstentümer im Westfälischen Frieden als Entschädigung für anderweitige Landverluste zugesprochen erhielten. Außerdem ging nach Reichsrecht die Herrschaft über die Kirche des jeweiligen Territoriums auf die neuen, weltlichen Besitzer über. Kurbrandenburg machte dabei den besten Schnitt. Die bis dahin unabhängigen Hochstifte Minden, Halberstadt und Magdeburg gehörten mit zu der Beute, die der Westfälische Frieden dem Kurfürsten von Brandenburg überließ. Sie figurierten neben den bisherigen Reichsbistümern Bremen, Verden, Lübeck und Ratzeburg auf der hochstiftischen Verlustliste. Immerhin hatten sich sieben, zeitweilig als existenzgefährdet angesehene Stifte erhalten können: Köln, Münster, Paderborn, Osnabrück, Bamberg, Speyer und Straßburg. Ferner verblieben dem Reich 16 von W. als konsolidiert bezeichnete Hochstifte: Hildesheim, Mainz, Trier, Basel, Würzburg, Augsburg, Konstanz, Chur, Basel, Eichstätt, Salzburg, Regensburg, Passau, Freising, Brixen und Trient, so daß sich in der Gesamtbilanz 23 von 30 Hochstiften über den Frieden

von 1648 hinaus bis zum Ende des Alten Reiches gehalten haben. Damit blieb dem Reichstag und seinem Corpus Catholicorum trotz aller Verluste an die evangelische Seite ein nicht ganz unbeträchtliches Potential auf der Seite seiner katholischen Mitglieder, so daß die Repräsentanz der Katholiken dasjenige, was am Alten Reich katholisch war, weiterhin mit einem gewissen Nachdruck zu erhalten in der Lage war.

Die Aufzählung aller „Landesbistümer", aller protestantisierten ehemaligen Hochstifte und jener 23 im Status eines reichsunmittelbaren katholischen Bistums verbliebenen geistlichen Fürstentümer ist, was W.s Buch angeht, mehr als eine bloß statistische Information. Im Zuge des IV. und V. Abschnitts (83–253) hat W. die einzelnen Hochstifte und deren Bischöfe dort, wo es am Platz ist, nicht bloß erwähnt und beschrieben, sondern jeweils im Rahmen eines größeren historischen Zusammenhangs in ihrer Quasi-Individualität knapp und klar, aber dennoch so minuziös und präzise vorgestellt, daß alles, was er darüber, exactissime im Apparat nachgewiesen, über deren Historie mitzuteilen weiß, vom Material und der Interpretation her so etwas wie eine gehaltvolle Miniatur-Monographie ergibt. Nebeneinander gestellt oder nacheinander gelesen gibt das einen Erkenntnisgewinn, welcher den sehr unterschiedlichen Verlauf der je speziellen Geschichte dieser 40 Bistümer im einzelnen quasi konkret zu erfassen und im ganzen sehr viel genauer vergleichend zu betrachten ermöglicht, als dieses bisher möglich war. Hierin liegt eine unbezweifelbare Stärke von W.s Buch und seine spezielle Bedeutung für die Geschichte Deutschlands im Zeitalter der Reformation und der daraus hervorgegangenen kirchlichen und politischen Bewegungen im Reich und in den Territorien.

Das Buch ist hervorragend dokumentiert. Für einzelne Regionen liegen bis heute wertvolle oder jedenfalls brauchbare Forschungen und Editionen älteren Datums in beträchtlichem Umfang vor, die, was den Zeitpunkt des Erscheinens betrifft, bis in die Mitte des 19. Jh.s zurückgehen. Auch sie hat W. zum Nutzen des Ganzen verwertet, was sich für die neuere und neueste Literatur von selbst versteht. Es ist mir aus dem gesamten Bereich der für W.s Buch relevanten Regionalliteratur kein Titel bekannt, der hier nicht genannt worden wäre. Die gedruckten Quellen sind so zahlreich, so ergiebig und zum Teil überhaupt noch nicht voll ausgewertet, daß W. mit bestem Gewissen auf Archivstudien verzichten durfte – abgesehen davon, daß diese die Kräfte eines einzelnen Forscherlebens überstiegen hätten.

Das besprochene Buch stellt eine vorzügliche Publikation zur Reichsgeschichte und zur evangelischen wie auch katholischen Kirchengeschichte in den schicksalsreichen ersten Jh.en der Frühen Neuzeit dar. Was m. E. fehlt, ist eine abschließende Zusammenfassung des reichen Ertrags, den diese Untersuchung in sich birgt, oder wenigstens eine Antwort auf die fruchtbaren und weiterführenden Fragen, die W. einleitend aufwirft und auf deren Beantwortung sein schönes Opus ausgerichtet ist. Vielleicht holt er es in einem Aufsatz nach? Das wünschte sich der Rez. als ein überaus dankbarer Leser dieses vorzüglichen Buchs.

Tübingen Ernst Walter Zeeden

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Slenczka, Notger: **Der Glaube und sein Grund.** F. H. R. von Frank, seine Auseinandersetzung mit A. Ritschl und die Fortführung seines Programms durch L. Ihmels. Studien zur Erlanger Theologie I. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. 333 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 85), kt DM 108,00 ISBN: 3–525–56292–6

Subjektivität ist der Epochenindex der Neuzeit. Nicht nur moderne Philosophie orientiert sich weithin an Kants Grundsatz, daß alle Erkenntnis unter der Voraussetzung steht, gewußt werden zu können, und das Selbstbewußtsein bzw. die transzendentale Apperzeption als das Vermögen, die Einheit der Bewußtseinsgehalte zu stiften, als oberste Bedingung des Wissenssystems fungiert. Auch moderne Theologie ist in vielen ihrer Gestalten von der Devise bestimmt: das „Ich glaube" muß all meine religiösen Vorstellungen begleiten können.

Spätestens im Pietismus trat das fromme, auf die Selbstgewißheit seiner Innerlichkeit gegründete Subjekt in den Mittelpunkt des Christentums. Der *ordo salutis* veränderte sich, die Kategorie der Entscheidung wurde führend, das Interesse richtete sich weniger auf die statutarische Wahrheit objektiver Lehre denn auf die Wahrhaftigkeit der *praxis pietatis*, die Frage nach der Verfassung des Theologen wurde derjenigen nach der Sache der Theologie vorgeschaltet. F. D. E. Schleiermacher – nach eigenem Bekunden Herrnhuter höherer Ordnung – hat dieser Richtung ihr klassisches Format gegeben, indem er die gesamte Glaubenslehre als Entwicklung des frommen Selbstbewußtseins und der in diesem präsenten Tatsachen konzipierte. Im Zusammenhang der Erweckungsbewegung, von der zu Beginn des 19. Jh.s weite Gebiete Deutschlands fast gleichzeitig erfaßt wurden, lebte diese Tendenz in z. T. radikalisierter Form fort, und sie blieb auch erhalten, als sich die Erweckungstheologie gegen die Mitte des Jh.s hin mit dem neu sich formierenden Konfessionalismus verbündete. Ein hervorragendes Beispiel hierfür ist Franz Hermann Reinhold (von) Frank (1827–1894) als exemplarischer Vertreter der konfessionellen Theologie des Erlanger Luthertums.

Programmatisch entfaltet hat Frank seinen Ansatz, in dessen Zentrum „die Frage nach der Struktur der Gewißheit des gegenwärtigen christlich-religiösen Bewußtseins" (H. Edelmann, Art. Frank, F. H. R. (von), in: TRE 11, 322–324, hier: 322), steht in seinem „System der christlichen Gewißheit" (1870/73), dessen dogmatische und ethische Implikationen er anschließend in dem „System der christlichen Wahrheit" (1878/80) und in dem „System der christlichen Sittlichkeit" (1884/87) explizierte. Als Autor bekannt geworden war Frank mit seinem in den Jahren 1858–1865 erschienenen vierbändigen Werk über „Die Theologie der Condordienformel", also jener für die Konfessionalisierung der Wittenberger Reformation charakteristischen Bekenntnisschrift von 1577, in deren Zusammenhang es schließlich auch zum Abschluß des sog. Konkordienbuches von 1580 kam, durch welches die im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930 herausgegebenen „Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche" inhaltlich normiert sind.

In eindringlichen Textanalysen zeigt S.s vorliegende Arbeit, die den ersten Teil einer 1997 von der theologischen Fak. der Georg-August-Univ. Göttingen angenommenen Habil.schrift zur Erlanger Theologie darstellt, daß und wie Franks System als Subjektivitätstheorie des christlichen Glaubens und der ihm eigenen Gewißheit konzipiert ist. Einsatzpunkt und integrierendes Moment des Gesamtsystems bilden „die Verfaßtheit des glaubenden Subjektes, die in der unmittelbaren Identität mit dem Subjekt an der Selbstgewißheit der Subjektivität insgesamt partizipiert. Im Ausgang von dieser unmittelbaren Gewißheit sollen die christlichen Inhalte dadurch in ihrer Gewißheit begründet werden, daß gezeigt wird, daß sie mit der Gewißheit von Wiedergeburt und Bekehrung als Ursachen dieses ‚Standes' mitgesetzt sind." (120) Das Programm Franks ist also durchaus modernitätsspezifisch. Indes liegt dessen eigentümliche Pointe in dem Versuch, „mit den Mitteln der neuzeitlichen Subjektivitätstheorie die Folgen derselben zu überwinden". Frank, so S., „unternimmt es, in der Analyse der christlichen Subjektivität diese als gesetzte Spontaneität und in der Folge als begründet in einem ‚Nicht-Ich' zu erweisen; die christliche Subjektivität ist damit selbst der Verweis auf ein anderes ihrer selbst, von dem her sie ist". (120f) Durch diese Annahme weiß S. den Ansatz Franks zugleich spezifisch von demjenigen Schleiermachers unterschieden: Während bei diesem „die in den Grenzen einer Bestimmung des frommen Selbstbewußtseins gedachte Gotteslehre niemals übersetzbar ist in eine sekundäre Relation zweier gleichzeitiger, aber selbständig existierender Terme, intendiert die Franksche Gewißheitslehre genau dies: Sein besonderes Interesse liegt eben darin, durch die Analyse der Subjektivität diese als etwas ‚gesetztes' und damit, so die Folgerung, *kausal* in einem anderen ihrer selbst begründet zu erweisen. Dies gelingt eben nur so, daß Frank zunächst feststellt, daß die christliche Subjektivität sich im Vollzug ihrer selbst (Bekehrung) setzt, und zwar so setzt, daß sie sich im Setzen nicht nur dieses Vollzuges, sondern auch ihres Gesetztseins bewußt ist und dieses mitsetzt ... Der Übergang zu einem transzendenten Grund dieses Sachverhaltes, der nur als *Bewußtsein* des Gesetztseins oder der Abhängigkeit bestimmt werden kann, ruiniert – bewußt – den subjektivitätstheoretischen Ansatz, behandelt die Subjektivität nicht mehr als Selbstbewußtsein, sondern unterstellt sie auf der Basis einer Bestimmtheit ihres Selbstbewußtseins der gegenständlichen Kategorie der Wirkung einer Ursache." (122) Auf diese Weise wird der „Übergang von dem als Korrelat des Bewußtseins und nur so gesetzten Gott zu Gott als ontischer, vom Bewußtsein unabhängiger Voraussetzung desselben unter dem Prädikat der Absolutheit" (ebd.) genommen.

Letzteren Aspekt versucht S. exemplarisch anhand der Auseinandersetzung zwischen Frank und A. Ritschl um das theologische Prädikat der Absolutheit Gottes nachzuweisen. Während Ritschl „die Bezogenheit aller Aussagen über Gott auf die Existenz des Menschen als limitierendes Prinzip möglicher Aussagen über Gott benutzt und die christliche Theologie der Tradition des metaphysischen Gottesbegriffes entledigt" (189), verfolgt Frank das „Ziel einer Rekonstruktion der metaphysischen Gottesprädikate auf der Grundlage der Analyse christlicher Erfahrung" (ebd.). Die entscheidende Denkoperation, so bestätigt sich, läuft also darauf hinaus, die Subjektivität des Glaubens so zu fassen, daß dem Selbstbewußtsein des glaubenden Ich die Gewißheit seines Gesetztseins implizit ist und zwar dergestalt, daß ihm im Vollzug des Innewerdens seiner selbst Gott als die Bedingung der Möglichkeit gläubigen Selbstbewußtseins auf objektive und subjekttranszendente Weise vorstellig wird. In dieser Denkoperation liegt, wie S. mit Recht deutlich macht, der eigentliche Reiz, aber auch die eigentümliche Schwierigkeit von Franks Systemkonzeption begründet. „Indem Frank das mit der Selbstreferentialität des neuen Ich vergewisserte Moment der Wiedergeburt als den Ansatzpunkt eines Überganges vom Bedingten zu einer Ursache verwendet, verläßt er die Voraussetzung seines Vergewisserungsprogramms, nämlich die Selbstreferentialität der Subjektivität. Indem der ‚Faktor' des neuen Ich als ausdrücklich anderes des Ich, zudem noch Transzendentes zu stehen kommt, wird eben das Bewußtsein der Abhängigkeit zur Abhängigkeit des Bewußtseins, und die grundsätzlich transzenden-

talphilosophische Anlage des Werkes zerbricht." (215) Kurzum: „Das Bewußtsein des Gesetztseins ist ... nicht eo ipso ein gesetztes Bewußtsein." (215; bei S. kursiv) „Dieser Übergang von dem Bewußtsein der Abhängigkeit zur Abhängigkeit des Bewußtseins als unvermittelter ist das eigentliche Problem oder die eigentliche Erschleichung dieses Systemprogramms." (122; bei S. teilweise kursiv)

Die Grundaporie des Systemprogramms F. H. R. von Franks, dem das umfängliche I. Kap. (44–218) des vorliegenden Bdes gewidmet ist, begegnet bei dessen Schüler Ludwig Ihmels (1858–1933) unter veränderten Konzeptionsbedingungen wieder. Darauf nimmt das II. Kap. (219–316) Bezug. Wie bei Frank ist das „Problem der ‚christlichen Wahrheitsgewißheit' ... das zentrale – um nicht zu sagen: das einzige – Thema, um das sich die Veröffentlichungen Ihmels' konzentrieren" (219). Aber in der Wahrnehmung dieses Zentralproblems grenzt sich der Schüler in eigentümlicher Weise von seinem Lehrer ab. Diese kritische Abgrenzung betrifft v. a. das Verhältnis der Glaubensgewißheit zu ihrem Grund. Die Wiedergeburt bzw. subjektive Realität von Wiedergeburt und Bekehrung ist nach Ihmels – anders als dies jedenfalls nach Maßgabe seines methodischen Verfahrens bei Frank der Fall zu sein scheint – „nicht eine einmal hergestellte Wirklichkeit, die unabhängig von ihren Faktoren auch nur betrachtet werden könnte und die gewiß bliebe, wenn man die Gewißheit bzgl. der gegenständlichen Inhalte des Glaubens auch nur methodisch dahingestellt sein ließe; sie kommt vielmehr als von der Gewißheit um die Glaubensinhalte auch nur theoretisch isolierbare Grundlage einer sekundären Vergewisserung der transzendenten Gegenstände des Glaubens darum nicht in Frage, weil die Gewißheit der Wiedergeburt selbst an die Gewißheit bzgl. der objektiven Glaubensinhalte gebunden ist oder besser: gar nichts anderes *ist* als die Gewißheit der gegenständlichen Inhalte". (226) Glaubensgewißheit gibt es in diesem Sinne nur als Gewißheit der inhaltlich bestimmten Faktoren des Zustandekommens von Glaubensgewißheit. Anders gesagt: „Die grundlegende Differenz Ihmels' gegenüber v. Frank liegt also in der These, daß der ‚Stand' des Christen nicht reflexiv verfaßt ist, daß seine Gewißheit nicht in der mit einem subjektiven Vollzug gegebenen Reflektivität fundiert sei, und daß ihre von v. Frank intendierte Überführung in Erkenntnis nicht so aussehen kann, daß von der Wirkung zur darin mitgesetzten Ursache *fort*geschritten wird; das Zentrum der christlichen Erfahrung ist vielmehr selbst ein Verhältnis zu dem, was v. Frank als gegenständliche Ursache bezeichnet." (230)

Mit dieser Grundannahme, deren Ausgestaltungen unter Berücksichtigung vergleichbarer Beiträge der christlichen Weltanschauungslehre A. W. Hunzingers perspektivenreich zur Darstellung gebracht werden, wird Ihmels nach S. zur Vermittlungsgestalt zwischen v. Frank und Werner Elert und damit zum Brückenbauer zwischen alter und neuer Erlanger Schule. Den Beweis für dieses Urteil wird der demnächst zu erwartende zweite Teil der Untersuchung von S. zu erbringen suchen, der nach Ausweis der das Gesamtwerk einleitenden Bemerkungen zu Aufbau und Gliederung (15–43) im wesentlichen eine Analyse der Theologie Werner Elerts beinhalten wird. Ist dieser Beweis erbracht, dann ist damit zugleich in einer bisher so nicht geleisteten Weise die Kontinuität der gesamten Erlanger Schule belegt. Das Urteil über das sachliche Recht ihrer Entwicklung von Frank bis Elert wird dabei entscheidend von der Einschätzung der Zwischenposition Ihmels abhängen, bei dem im Unterschied zu Frank der subjektive Stand des Christen „als intentional, nicht als reflexiv verfaßt" (315), also in der Weise dargestellt wird, daß die christliche Subjektivität nicht länger als Ausgangspunkt einer in ihrer Selbstgewißheit begründeten Entfaltung der Gewißheitsursachen, sondern als immer schon und an sich selbst als von vorauszusetzenden und vorausgesetzten Inhalten bestimmte in Betracht kommt. S.s ambivalentes Resümee bzgl. der solchermaßen auf ihre Grundstruktur zurückgeführten Position lautet einstweilen: „Es ist der Verlust des Anschlusses an die neuzeitliche Tradition der Philosophie, mit der die theologische Konzentration erkauft wird, die sich bei Ihmel unleugbar vollzieht." (316)

München Gunther Wenz

Berger, Peter L.: **Erlösendes Lachen.** Das Komische in der menschlichen Erfahrung. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1998. XXI, 279 S., kt DM 38,00 ISBN: 3–11–015561–3

Es gibt anspruchsvolle Bücher, die dem Leser jedoch ein Gefühl gelöster Heiterkeit vermitteln: Das Buch von Peter L. Berger darf ohne Zweifel zu dieser seltenen Gattung von Büchern gezählt werden. Und den Lektoren B.s, die wie alle Lektoren „naturgemäß etwas in Sorge sind" (XI) und ihm deshalb rieten, dem Leser in einem Vorwort eine Art Ausblick auf den Inhalt zu geben, kann vorab gesagt werden, daß dies (stellt man einmal, ausnahmsweise, ökonomische Zwänge in den Hintergrund) eigentlich nicht nötig gewesen wäre: Die „Hektiker des Geistes" (Friedrich Nietzsche) überanstrengt jede Lektüre, die lesenden Müßiggänger hingegen werden sich von B.s Buch in jedem Fall fesseln lassen und in ihm so etwas wie geistige Erholung finden. Thema des Buches ist eine ausgedehnte Reflexion über das Wesen des Komischen, und zwar über das Komische als eine genuine und für den Vollzug endlicher Existenz entscheidende Erfahrung. B. geht so weit, das Komische, trotz seiner zeitbedingten historischen Relativität, zur anthropologischen Konstante zu erklären. (XI) Mit der Wahl dieses Sujets fügt sich B. in eine Tradition ein, die – um nur einige Namen zu nennen – von S. Kierkegaard über H. Bergson bis hin zu J. Ritter reicht.

In einem *ersten Teil* („*Anatomie des Komischen*", 3–112) bietet B. eine Phänomenologie des Komischen. Es finden sich hier u. a. Beobachtungen zum Eindringen des Komischen in den Alltag: „Es erscheint im Alltag, verwandelt diesen momentan und verschwindet rasch wieder" (13), wirke manchmal auch subversiv, wobei im „normalen Gang der Dinge ... der Alltag die stärkere Partei" sei (15). Ferner finden sich Bemerkungen zu den Philosophien des Komischen und der Komödie der Philosophie: phänomenologisch beginnend mit dem Lachen der Thrakerin und endend mit Hinweisen zum komischen Lachen, das in der Form der Ironie oder Satire die Funktion einer Waffe übernehmen könne; dabei wird grundsätzlich der Philosophie angesichts des Komischen „eine gewisse Verlegenheit" (43) attestiert, sei doch schließlich die Philosophie (hier möchte man allerdings fragen: welche genau und wirklich jede?) „der ungeheuerliche Versuch, die gesamte Wirklichkeit mit einer Ordnung der Vernunft zu umfassen" – einer Umfassung, deren sich das Komische seinem Wesen nach entzöge. Darüber hinaus gibt es Beobachtungen (exemplarisch durchgeführt u. a. an Komödien- und Karnevalstraditionen) zu gesellschaftlichen Konstruktionen des Komischen, zu dessen Verständnis der Vf. die „tiefe Affinität des Komischen zu Religion und Magie" (77) empfiehlt; ferner, als Zwischenspiel für das Phänomen des Komischen, erhellende Gedanken zum jüdischen Humor (mit guten Beispielen!).

Im *zweiten Teil* („*Ausdrucksformen des Komischen*", 113–218) differenziert der Vf. in fünf Kapiteln verschiedene Formen des Komischen: die „Komik als Ablenkung: Gutmütiger Humor", die „Komik als Trost: Tragikomik", die „Komik als Spiel des Intellekts: Jeux d'Esprit" und die „Komik als Waffe: Satire". Es findet sich hier, illustriert durch viele eingängige Beispiele, eine erhellende Durchdringung und Erörterung der verschiedenen Spielarten des Komischen.

Im *dritten Teil* schließlich stellt der Vf. Überlegungen zum Thema „*Auf dem Weg zu einer Theologie des Komischen*" an. Hier erinnert er zunächst an biblische Vorbilder und Besetzungen der Narrenfigur, dann v. a. an die lange Tradition der „Narren um Christi willen" (225), schließlich an Kierkegaards Ausdruck des „Glaubensritters" als bewußte Anspielung auf die Don Quijote-Figur: an die im Begriff des Glaubensritters vorgestellte berechtigte Weigerung des Menschen, sich der gewöhnlichen Realität zu unterwerfen, wenn man sich auf den Standpunkt des Glaubens stellt (229f). In einem Zwischenspiel erzählt B. von „grimmigen Theologen" und erinnert an die lange Tradition derjenigen Theologen, denen das Lachen einen Frevel bedeutete. Dagegen führt er dann aber auch andere an, wobei wiederum an zentraler Stelle Kierkegaard (und in sachlichem Anschluß an ihn: D. Bonhoeffer und A. Delp) und dessen Fazit zum Phänomen des Komischen Erwähnung findet: „Humor ist auch die Freude, welche die Welt überwunden hat." (236) Schließlich wendet sich B. dem Komischen als „Signal der Transzendenz" (241) zu: Das Komische transzendiere nicht nur die Wirklichkeit der normalen alltäglichen Existenz und stelle eine andere Wirklichkeit vor den Menschen hin, sondern – daher der alltagssprachliche Begriff des „*Erlösenden Lachens*", dem das Buch auch seinen Titel verdankt – erleichtere das Leben auch, zumindest für eine kurze Zeit. In dieser flüchtigen Erfahrung liege, aus der Sicht des religiösen Glaubens, aber eben auch nur aus dieser Sicht, ein „Signal wahrer Erlösung – das heißt: einer Welt, die geheilt und in der das Elend der menschlichen Existenz ausgelöscht worden ist" (241f; vgl. auch 248).

Das Fazit des Rez.: Ein Buch über die Komik, das, trotzdem es ernsthaft ist, dennoch, jedenfalls auch, Lachen macht, und zu Einsichten in die conditio humana kommt, die theologisch unbedingt wahrgenommen werden sollten. Denn letztlich geht es in diesem Buch um das Selbst- und Weltverhältnis des Menschen: um den häufig so angestrengten, manchmal aber auch glückenden und dann, zumindest zeitweilig, befreienden Versuch des Menschen, die Nöte der Existenz in und durch die verschiedenen Spielarten des Komischen zu distanzieren und lebbar zu machen. Der zeitdiagnostische Hinweis: Vielleicht verhilft das Buch ein wenig dazu, in Zeiten, in denen die affirmative Zelebration der Banalität Konjunktur feiert, nochmals ein ernsthaftes, ein menschliches Verhältnis zum Komischen zu finden. Der Tip des Rez.: Zuerst gründlich das Vorwort lesen, nicht um sich den Rest zu sparen und doch mitreden zu können, sondern als Beispiel für einen feinen Humor, zu dem man den Vf. beglückwünschen kann. Letzteres gilt natürlich auch für die Lektoren, die wohl nicht ganz unbeteiligt an der Entstehung des Buches waren! Noch eine Empfehlung: Wer sich ein paar von den besten Witzen einprägen möchte, tut gut daran, das Buch mehrfach zu lesen. Dies lohnt sich aber auch ohne diesen, allerdings sehr angenehmen Nebeneffekt.

Münster Magnus Striet

Sequeri, Pierangelo: **Il Dio affidabile.** Saggio di teologia fondamentale. Presentazione di Giuseppe Colombo. – Brescia: Queriniana 1996. 827 S. (Biblioteca di teologia contemporanea, 85), kt Lit 95.00 ISBN: 88–399–0385–2

Bereits durch eine Vielzahl von Publikationen ausgewiesen hat der Dozent für Fundamentaltheologie an der Facoltà dell' Italia Settentrionale und Musikologe an der Mailänder Biblioteca Ambrosiana nun ein gewichtiges Werk vorgelegt, das seine bisherige Arbeit bündelt und ihn zugleich in die vorderste Reihe der internationalen Protagonisten seines Faches stellt. Die Tatsache, daß innerhalb einer Jahresfrist schon eine zweite Auflage notwendig wurde, spricht für sich. Das Vorwort von Giuseppe Colombo, dem Dogmatiker an der genannten Fak., ordnet das Werk in den jüngeren Entwicklungsgang der Fundamentaltheologie ein und bringt seinen innovativen Ansatz auf den Punkt. „Den Traktat der Fundamentaltheologie im theologischen Traktat ‚De fide' aufgehen zu lassen ist ein ungewöhnlicher Vorgang. Ihm widersetzen sich nicht nur der scholastische Traktat ‚De fide', sondern auch der Traktat der Fundamentaltheologie" (6). „Im Übergang vom Glaubensakt, auf den die Apologetik / Fundamentaltheologie gerichtet war, zum gläubigen Bewußtsein erweitert sich unvermeidlich der Diskurs, aber er bewahrheitet sich zugleich" (8). Der Diskurs, mit dem S. sein neues Konzept der Fundamentaltheologie engagiert zur Diskussion stellt, ist in der Tat umfangreich und erstreckt sich in einer langen Sequenz von 59 Paragraphen auf über 700 Seiten. Die Paragraphen verteilen sich auf zwölf Kap., die ihrerseits die Einleitung (mit vier Kap.) und die vier Hauptteile (mit jeweils zwei Kap.) bilden.

Ich meine, die Intention des Vf.s richtig erfaßt zu haben, wenn ich die mit vier Kap. relativ breite Einleitung (19–155) nicht nur als geschichtliche Hinführung verstehe, sondern ihr als „pars destruens" auch einen systematischen Stellenwert zuerkenne. Indem S. den Weg der Apologetik/Fundamentaltheologie von der Konstitution „Dei Filius" des 1. Vaticanums zur Offenbarungskonstitution „Dei Verbum" des 2. Vaticanums nachzeichnet und dabei die notwendige Umformung der Apologetik neuscholastischer Prägung in die zeitgenössische Fundamentaltheologie reflektiert, tritt der Extrinsezismus zwischen Vernunft und Glaube scharf ins Visier. Was de Lubac zur Überwindung des extrinsezistischen Denkens im Verhältnis von Natur und Übernatur bahnbrechend in „Surnaturel" (1946) angestoßen hat, stellt sich S. nun als Aufgabe hinsichtlich des Verhältnisses von Vernunft und Glaube. Gegen die Reduktionen des Rationalismus auf der einen und des Fideismus auf der anderen Seite entfaltet er ein originelles Konzept seines Traktates „De fide". „Die dürftige Qualität der theologischen Reflexion über die umfassende Gestalt des christlichen Glaubens, für die gerade die apologetische und neu-apologetische Unaufmerksamkeit verantwortlich ist, hat den Verlust einer Menge von phänomenologischen und anthropologischen Strukturen des Wissens (Fühlen und Werten, Lieben und Ersehnen, Erinnern und Vorstellen, Handeln und Erleiden) mit sich gebracht, die die Theologie des Glaubens hätte leicht erarbeiten können, indem sie sich auf ihr eigentliches Objekt bezieht. Sicher auch zum Vorteil der Vernunft. Statt dessen ist sie in viel zu großem Ausmaß den progressiven modernen Spaltungen der Vernunft gefolgt. Diese haben nach und nach aus der ursprünglichen Struktur des Wissens die fundamentalen Bande gerissen, die das Wissen an das affektive, ethische, symbolische, rituelle Leben des Bewußtseins selbst binden" (135). Damit sind bereits die Methode und die Leitidee der „pars construens" angedeutet. Der Vf. versteht es, mit allen Registern auf der Tastatur der phänomenologischen Methode zu spielen. Nicht nur „in actu exercito", sondern ebenso „in actu reflexo" erweist er sich als Kenner von Phänomenologie und Hermeneutik. Das „Bewußtsein" aber avanciert zum Leitbegriff seines systematischen Entwurfes. Wenn ich in den auf die Einleitung folgenden vier Hauptteilen die „pars construens" erkennen möchte, soll damit nicht der Eindruck erweckt werden, als ob die Dynamik der polemischen Auseinandersetzung in diesen Teilen erlahmen oder gar verstummen würde. Der Kampf gegen das extrinsezistische Auseinanderreißen von Glaube und Vernunft zieht sich durch das ganze Buch hindurch. Zwar mag sich der Leser an die Sentenz des Horaz (Ep. I 10,24) erinnert fühlen: „Naturam expellas furca, tamen usque recurret", doch erweist sich der Vf. als unermüdlicher Kämpfer für die Sache und geißelt als Grundübel die „inerzia" (d. h. die Trägheit, Unbeweglichkeit) derer, die das alte Denkschema in ihren Köpfen nicht überwinden.

In den vier Hauptteilen werden die klassischen Themen der Fundamentaltheologie artikuliert. Der *erste Hauptteil („Das Gründungsereignis. Phänomenologie und Theologie der memoria Jesu")* kann dem Traktat „De revelatione" zugeordnet werden. Der zweite und dritte Hauptteil bilden einen originell profilierten Traktat „De fide". Sie sind die konstruktivsten Teile des Werkes. So behandelt der *zweite Hauptteil („Der Heilsglaube")* die „Theologie und Dogmatik des actus/affectus fidei". Der *dritte Hauptteil („Glaube und Vertrauen")* entfaltet eine Theorie des gläubigen Bewußtseins. Als besonders gelungen erscheinen mir in diesem Zusammenhang die beiden „post-cartesianischen Meditationen" (329–343, 343–356), während die in mathematisch anmutender Formelsprache vorgenommene Verhältnisbestimmung zwischen „l'essere nella fede (EnF)" und „l'aver fede (AF)" im 38. Paragraphen zu den hermetischen Partien des Werkes zählt, deren gedanklicher Nachvollzug schwer verständlich ist. Im *vierten Hauptteil („Der Zeugnisglaube. Die kirchliche Gestalt des Heilsglaubens")* kommen solche Problemfelder zur Sprache, die der fundamentaltheologische Traktat „De ecclesia" verwaltet. Doch auch hier geht es keineswegs um Wiederholung bekannter Topoi und Argumente, sondern unter dem Vorzeichen des neu gewonnenen Ansatzes zeigt jedes Stichwort neue Aspekte. Der Bogen der Themen reicht vom Schriftkanon, der Inspiration der Hl. Schrift, dem Begriff der Überlieferung, dem kirchlichen Magisterium, der Struktur der Dienstämter, der apostolischen und sakramentalen Ordnung bis hin zur Eucharistie als dem Archetyp der sakramentalen Heilszeichen.

Der knapp zugemessene Raum in dieser Zeitschrift erlaubt nicht, auf Einzelheiten dieses reichhaltigen Werkes einzugehen. Die Rez. hat aber schon viel erreicht, wenn dem deutschen Sprachraum dieses Buch überhaupt bekannt gemacht wird. Selten habe ich in den zurückliegenden Jahren ein theologisches Buch gelesen, das über die Grenzen des Faches hinaus zugleich einen Einblick in die geistige Produktion einer ganzen Kulturnation bietet. Der Leser erfährt in diesem Buch ungeheuer viel über das Schaffen der zeitgenössischen Philosophie in Italien, das sich – von einer beneidenswerten Vitalität erfüllt – in zahlreichen Publikationen niederschlägt. Dank der enormen Belesenheit des Vf.s und seiner Übersicht über den Büchermarkt kommt der Leser in den Genuß von vielen Informationen, die eine Ahnung von dem vermitteln, was die geistige Elite Italiens zur Zeit bewegt und interessiert. Die Bibliographie, die auf 45 Seiten (771–815) dokumentiert wird, erfaßt rund 1300 Titel.

Doch nicht nur die äußeren Maße geben dieser Monographie ihr Gewicht, in noch höherem Grad sind es die Breite der Information, die kognitive Kraft des Diskurses und der innovative Zugriff des Problemansatzes, die den außergewöhnlichen Rang dieser Publikation begründen. Dem Disput der Fundamentaltheologen möchte man dieses Buch nicht nur empfehlen, sondern geradezu zur Pflicht machen. Aber auch die Dogmatiker werden wesentliche Impulse empfangen, auch wenn sie die eine oder andere Aussage auf der Goldwaage ihrer Kritik überprüfen werden. Im Vorwort hat G. Colombo auf die Spannung zwischen „opera di cultura" und „opera di scuola", also zwischen einem Werk theologischer Kultur und einem für den theologischen Unterricht geeigneten Werk hingewiesen. Auch der Vf. hat dazu in selbstkritischer Reflexion Stellung bezogen (149–155) und sein Buch, motiviert von der „deontologia professionale" (153), in der Mitte der beiden Spannungspole plaziert. Trotzdem wäre es m. E. kein Nachteil und einer breiteren Rezeption seiner grundlegenden Neubesinnung durchaus förderlich, wenn er Deo volente eine kürzere Fassung „ad usum delphini" erarbeiten könnte. Gerade der Mittelteil des imposanten Opus mit dem eigentlichen Tractatus de fide würde sich dafür anbieten.

NB. Die angeführten Zitate sind vom Rez. aus dem Italienischen übersetzt worden.

Bonstetten Manfred Lochbrunner

Frank, Günter: **Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons (1497–1560).** – Leipzig: Benno / Bernward / Morus 1995. XXXIX, 355 S., kt DM 48,00 ISBN: 3–89543–017–X

Die Studie unternimmt den „Versuch, die philosophische Theologie Melanchthons und seine damit verbundene Philosophiekonzeption systematisch-historisch zu rekonstruieren" (6). Für die Erforschung des 16. Jh.s verspricht sich der Vf. davon zweierlei: *Erstens* könnte eine Untersuchung der philosophischen Theologie Melanchthons herausstellen, „daß selbst das Zentrum der Reformation – wenn auch nicht durch *Martin Luther*, so doch durch einen seiner wichtigsten Zeitgenossen und bedeutenden Gelehrten ... – in der Vermittlung reformatorischen Denkens und philosophischer Theologie ökumenisch wesentlich offener war, als dies die Kontroversen im 19. und 20. Jahrhundert vermuten lassen". (6) Die Ablehnung der philosophischen Theologie durch Luther ließe sich dann relativieren: Sie wäre hinsichtlich der Frage nach der Bedeutung der Philosophie für die Theologie nicht mehr das alleinige Erbe aus der Reformation. Statt dessen ließe sich Luthers strikte Ablehnung als eher zeitbedingte Reaktion auf einen übersteigerten Nominalismus verstehen, dessen Ursprungsintentionen bereits in Vergessenheit geraten waren. *Zweitens* erwartet der Vf., durch eine Untersuchung zur Philosophiekonzeption Melanchthons „ein wichtiges Licht auf den Transformationsprozeß spätmittelalterlich-humanistischen Philosophierens und damit auf die Voraussetzungen frühneuzeitlicher Philosophie" werfen zu können. (6) Mit diesen Hinweisen ist klar, daß Melanchthons Philosophiekonzeption im Spannungsfeld der Koordinaten von Reformation einerseits und Humanismus andererseits interpretiert wird.

Das *erste Kap.* („*Annäherungsversuche: Melanchthon im Urteil der Philosophiegeschichte*", 9–47) unternimmt eine Sichtung der Forschungsgeschichte zu Melanchthon. Dabei zeigt F. zunächst, wie die Bewertung Melanchthons von der jeweiligen Einstellung zum offenbarungstheologischen

Grundansatz reformatorischer Theologie und des mit diesem Ansatz verbundenen Vorgangs einer „Dissoziierung von Theologie und Philosophie" (29) dependiert. Darüber hinaus zeigt der forschungsgeschichtliche Überblick, daß jede Interpretation der philosophischen Theologie, die sie rein formal auf ein philosophisches „Autoritätenmodell" (28; vgl. auch 51) zurückführt, die „spezifischen theologisch-philosophischen Rezeptionsmotive, die zur Aristoteles-Renaissance im 16. Jahrhundert und im Denken Melanchthons" (23) führten, erst gar nicht mehr in den Blick bekommt. Dem möglichen Einfluß nominalistischen Denkens auf Melanchthon selbst weist F. nur einen eher geringen Stellenwert zu. Statt dessen zeigt er, und hierin besteht der zweite Hauptertrag dieses Kap.s, daß die Bedeutung des philosophischen Renaissancehumanismus für die Theologie Melanchthons lange Zeit unterschätzt worden ist (46). Entsprechend greift F. zur Interpretation der philosophischen Theologie Melanchthons in den nun folgenden Kap.n auf die philosophischen Tendenzen dieses Humanismus zurück.

Das *zweite Kap.* („*Melanchthons Philosophieverständnis*", 49–182) erhebt den genuinen Philosophiebegriff Melanchthons, wobei sich der Vf. implizit, teils auch explizit mit der in der Forschung verbreiteten These auseinandersetzt, Melanchthon habe in seiner Frühzeit eine strikt antiphilosophische Position vertreten, diese dann aber aufgegeben. Statt dessen zeigt F., daß Melanchthon zwar in den „loci communes" von 1521, dann aber v. a. im Streit zwischen Luther und Erasmus um die Willensfreiheit eine antiphilosophische Position vertreten habe, die hier vorgetragene Polemik gegen die Philosophie ihren Grund aber darin gehabt habe, daß es in dieser Zeit um eine Formulierung und Profilierung der reformatorischen Idee gegangen sei. Die These eines Bruchs zwischen Reformation und Humanismus führe „aber grundsätzlich zu einer falschen Gewichtung des Philosophieverständnisses bei Melanchthon" (64; vgl. auch 58). Die antiphilosophischen Texte Melanchthons erklärt F. mit dessen Ablehnung einer Wesensmetaphysik, die für praktisch-ethische Fragestellungen nichts abgeworfen habe (71). Die hermeneutische Perspektive dieser Philosophiekritik sei zudem die paulinische Soteriologie und Anthropologie gewesen (59, 64). Das Ziel der Philosophiekritik Melanchthons sei eine Wiedergewinnung der „Autonomie der Theologie" gewesen, „die aus ihren eigentümlichen Offenbarungsquellen begründet ist" (71). Die in den Ausführungen über „Die theologische Geistphilosophie als metaphysisches Rückgrat der humanistischen Philosophie Melanchthons" (86–158) sowie über „Die Erkenntnistheorie der humanistischen Philosophie Melanchthons" (159–181) erzielten Resultate dürften das Kernstück der Studie F.s darstellen. Worum es ihm nun geht, ist, das Philosophieren Melanchthons endgültig als „eine originäre und produktive *Philosophie des Übergangs*" zu profilieren, welche ihre geistige Kraft aus einer „regulativen Wahrheitsidee" bezogen habe (181) – einer Idee von Wahrheit, die praktisch-ethischer Natur sei (71). Die begründungslogische Funktion dieser Geistphilosophie bei Melanchthon erkennt F. darin, nach dem Ende der Wesensmetaphysik die Möglichkeit einer theologischen Philosophie zu verbürgen. In diese Funktion wiederum konnte Melanchthon seine Konzeption der Geistphilosophie nur deshalb bringen, weil diese, schöpfungstheologisch, „die metaphysische Theorie einer Wesensverwandtschaft von göttlichem und menschlichem Geist", „konkret realisiert durch die Annahme von ‚notitiae naturales' und vom ‚lumen gentium'" enthalte: „Diese ‚notitiae naturales' stellen die bleibende Präsenz göttlicher Wesensmerkmale im menschlichen Geist dar, oder anders: in ihnen partizipiert der Mensch an göttlichen Wesenseigenschaften. Aufgrund dieses Exemplarismus ist dann auch eine Gotteserkenntnis möglich. Melanchthons theologische Geistphilosophie führt also zur Annahme einer durch die Erbsünde zwar geschwächten, aber bleibenden Unendlichkeitsidee als Kennzeichen des menschlichen Geistes und zugleich als Voraussetzung einer Gotteserkenntnis" (336f, 211 passim).

Über den Nachweis hinaus, daß Melanchthon im Rahmen seiner Geistphilosophie sowohl die Möglichkeit einer Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes als auch der Wesensprädikate Gottes begründet hat, ist eines der wichtigsten Resultate von *Kap. 3* („*Die Erkenntnis von Gottes Existenz und Wesen*", 183–225) der Aufweis platonischer Traditionen in Melanchthons Gottesbegriff. Zu Recht weist F. aber auch darauf hin, daß der Atheismus, wenn man denn der platonischen Fassung des Gottesbegriffs innerhalb eines solchen geistphilosophischen Rahmenkonzeptes folgt, geradezu denkunmöglich wird und Melanchthon diese Konsequenz auch gezogen habe (219).

Das nochmals umfangreiche *Kap. 4* (227–333) rekonstruiert akribisch „*Die philosophischen Gottesbeweise*" Melanchthons, unterteilt in zwei Teile: I. die kosmologischen Beweise, II. die anthropologischen Beweise. Aus der Fülle der hier vorgetragenen Interpretationen seien zwei Resultate hervorgehoben: Erstens kann F. überzeugend zeigen, daß alle Gottesbeweise Melanchthons, also auch die kosmologischen, wegen ihrer geistphilosophischen Begründungsstruktur „in einem engen Sinn anthropologisch" (316) zu nennen sind, die Unterscheidung zwischen kosmologischen und anthropologischen Beweisen bei Melanchthon somit rein klassifikatorischer Natur ist (315f, 337f). Zweitens weist F. auf, daß Melanchthon, wiederum seinem geistphilosophischen Grundprinzip im Sinne einer analogia mentis folgend, als erster (neben Ursprüngen bei Xenophon und Cicero) einen Gottesbeweis aus dem Gewissensphänomen geführt hat (333).

Die Einzelaspekte der Studie F.s hier im einzelnen darzustellen und zu würdigen, ist angesichts ihrer Vielzahl unmöglich. Indem er die Geistphilosophie Melanchthons zum Strukturprinzip von dessen Theologie erhebt, gelingt es ihm, die verschiedenen Stränge dieses Denkens als ein in sich konsistentes Ganzes zu profilieren. Als Beitrag zu einer Theorie der Genese der Neuzeit kommt der Studie das wichtige Verdienst zu, gezeigt zu haben, daß es eine viel stärkere Überlieferungsabhängigkeit frühneuzeitlicher Philosophie von der Tradition gibt, als man lange Zeit glaubte, eine Abhängigkeit, die nicht zuletzt auf Theorieansätze Melanchthons zurückgeht (181). Daß hier in der Tat Dependenzen zu konstatieren sind, achtet man auf die weiteren Entwicklungen in der Neuzeit und der hier stattfindenden Diskussionen, insbesondere in der Subjektphilosophie (337), in der Frage einer erfahrungsunabhängigen Erkenntnis (338), aber auch, was die Frage einer praktischen Verfaßtheit der Wahrheitsidee angeht, hat F. nachdrücklich und in beeindruckender Weise deutlich gemacht. Zugleich profiliert er Melanchthon, so wie er dessen Geistphilosophie in ihrer Struktur und ihrer begründungslogischen Funktion beschreibt, als einen zutiefst modernen Denker, achtet man auf die Strukturparallelen in der anthropologischen Verantwortung theologischen Redens, wie sie etwa bei K. Rahner, W. Pannenberg oder auch H. Verweyen zu beobachten sind. Die systematische Diskussion über die Möglichkeit, diese Argumentationsfigur zu nützen und sie geltungstheoretisch vor dem philosophischen Denken der Neuzeit auszuweisen, wäre aber noch zu führen. Denn ob wirklich von der faktisch vorkommenden Idee der Unendlichkeit im menschlichen Bewußtsein, wie bereits bei Melanchthon und dann v. a. bei Descartes, auf die Wirklichkeit Gottes geschlossen werden darf, von hier aus dann aber wieder in einem Rückschlußverfahren die Anthropologie gebildet und diese wiederum zum (begründungslogischen) Strukturprinzip der Theologie erhoben werden kann, ist noch nicht ausgemacht. Diese Diskussion zu führen, war jedoch nicht das Anliegen dieser Studie. Die stringent argumentierende, ausgesprochen detailreiche, dabei aber gut lesbare Arbeit F.s bietet, ganz abgesehen von ihrer unmittelbaren Bedeutung für die Melanchthon-Forschung, einen wichtigen Baustein, die Genese dieser bis heute systematisch beanspruchten Denkfigur verstehen zu lernen.

Münster Magnus Striet

Theologiegeschichte

Bernard of Clairvaux: On Loving God. An Analytical Commentary by Emero Stiegman. – Kalamazoo: Cistercian Publications Inc 1995. 219 S. (Cistercian Fathers Series, 13 B), kt $ 16,95 ISBN: 0–87907–114–1

Die Liebe des Menschen zu Gott bildet das zentrale Thema im Denken Bernhards von Clairvaux und wird von ihm ausdrücklich in einer ganzen Reihe von Traktaten behandelt. Zu nennen sind der „*Liber de gradibus humilitatis et superbiae*", der „*Liber de Gratia et de libero arbitrio*", die „*Sermones super Cantica Canticorum*" sowie schließlich der „*Liber de diligendo Deo*". Das vorliegende Buch widmet sich nun dem „*Liber de diligendo Deo*", das gegenüber den anderen genannten Traktaten am wenigsten beachtete Werk.

Vf. bietet zunächst (3–42) eine *englische Übersetzung* auf der Grundlage der Kritischen Bernhard-Ausgabe (Sancti Bernardi Opera, Vol. III, 119–154). Den *Hauptteil* bildet ein ausführlicher *analytischer Kommentar* des Textes (45–195), dem dann abschließend ein Abkürzungs- und Literaturverzeichnis sowie ein analytischer Index des Textes und des Kommentars folgen.

Anlaß, den Traktat „*De diligendo Deo*" in dieser Form zum Gegenstand eines eigenen Kommentars zu machen, ist für Vf. der Umstand, daß das Werk bislang in der Forschung noch nicht angemessen in sich selbst ausgelegt worden ist. Seit Gilsons berühmter Monographie „La théologie mystique de saint Bernard" (Paris 1934) dominierte in der Forschung das Bestreben, eine konsistente Darstellung der spirituellen Theologie Bernhards zu erarbeiten, in die dann auch „*De diligendo Deo*" herangezogen wurde und Elemente aus diesem Text einflossen. Die eigentümliche Struktur des Traktats selbst, seine besondere Aussage, aber auch seine Grenzen, kamen damit aber kaum oder nur unklar in den Blick. Vf. widmet sich deshalb in seinem Kommentar der Aufgabe, diese eigene Gestalt des Traktats zu erheben. „Though we can hardly dispense with the syntheses we have received – Gilson's least of all – we need a more analytical reading of this treatise." (46) Deshalb geht Vf. – nach einigen einführenden Bemerkungen zu Bernhards Leben und zur Entstehung des Traktats, zu seinem philosophischen Charakter sowie nach eingehenden Überlegungen zur Datierung des Werks, in die Vf. nun auch neue textanalytische Argumente einbringt – mit seinen Erläuterungen den Text entlang, dessen Struktur er zunächst in einer übersichtlichen Gliederung vorstellt.

Bei der Kommentierung konzentriert er sich dann schwerpunktmäßig auf die Analyse und Erläuterung der entscheidenden philosophischen Begriffe und Kategorien Bernhards, die seine Argumentation in diesem Traktat tragen. Insbesondere der II. Teil des Traktats gibt hierzu reichlich Anlaß. Vf. diskutiert ausführlich den Begriff der „*affectio naturalis*", die im Rahmen der vier Stufen der Liebe, die Bernhard in seinem Traktat beschreibt (1. Der Mensch liebt sich selbst um seiner selbst willen, 2. Der Mensch liebt Gott für sich selbst, 3. Der Mensch liebt Gott um Gottes willen, 4. Der Mensch liebt sich für Gott), die naturale anthropologische Grundlage der Liebe zu Gott darstellt (89–108). Er analysiert – damit zusammenhängend – den Begriff der „*necessitas*", die die

menschliche Liebe bestimmt (99–103), und erörtert die Rolle des Glaubens und der conversio bei der Liebe zu Gott (108–117). Die Ausführung Bernhards über die Auferstehung der Toten gibt schließlich Anlaß, die Begriffe und das Verhältnis von Leib und Seele in der Sicht Bernhards zu analysieren (133–139). Im III. Teil ist es die Bezeichnung der Liebe als *„lex universalis"*, die Vf. zur eingehenderen Bestimmung dieses Begriffs veranlaßt (143–147).

Was Vf. durch die Analyse dieser Begriffe deutlich machen möchte, ist der philosophische Charakter (51–59), der den Traktat *„De diligendo Deo"* durchzieht. Zentrales Anliegen des Vf.s ist es zu zeigen, daß es sich bei diesem Werk nicht nur um erbauliche Frömmigkeitsliteratur, mystischen Erfahrungsbericht und glaubendes Bekenntnis handelt, sondern daß der Traktat zugleich auch eine grundlegende philosophische Reflexion auf die Voraussetzungen in der menschlichen Natur für die liebende Beziehung des Menschen zu Gott enthält. Dabei geht Bernhard – wie Vf. betont – nicht deduktiv von einem metaphysischen Begriff der menschlichen Natur aus, sondern geht „phänomenologisch" vor. Für ihn ist – wie dies ja auch schon durch die Publikationen von Ulrich Köpf (vgl. besonders „Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux", Tübingen 1980) umfassend gezeigt wurde – die Erfahrung der entscheidende Ansatzpunkt aller Aussagen über die menschliche Natur. „What is possible, in his view, is what an observed conscience and pattern of behavior, interpreted in the faith, reveals. In this sense his method is phenomenological." (52)

Mit diesem Aufweis philosophischer Reflexion und Begriffsarbeit in Bernhards Traktat leistet Vf. nicht nur einen Beitrag dazu, das Vorurteil von Bernhards antischolastischem oder antirationalem Affekt auszuräumen. In bewußt immanenter Interpretation, die keine heutigen Kategorien an den Text herantragen und ihn daran messen möchte, zeigt Vf. darüber hinaus auch, wie Bernhard – so sehr er in der Tradition der Kirchenväter, besonders des Augustinus, steht und sie übernimmt – diese Tradition doch zugleich auch neu systematisiert und durchaus mit den logischen Mitteln der exakten Begriffsbestimmung durchdringt. So wird deutlich, wie auch Bernhard selbst – bei all seiner Kritik an der werdenden scholastischen Theologie – in dem Inkulturations- und Aneignungsprozeß der Väter-Tradition steht und mitwirkt, der sich im 12. Jh. vollzieht und in dem es darum geht, den Glauben angesichts der in ihrer Eigenständigkeit erwachenden Vernunft und mit ihrer Hilfe in seiner Glaubwürdigkeit auszuweisen.

Paderborn Stephan Ernst

Lohmann, Johann Friedrich: **Karl Barth und der Neukantianismus.** Die Rezeption des Neukantianismus im Römerbrief und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1995. X, 421 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 72), Ln DM 218,00 ISBN: 3–11–014883–8

Johann F. Lohmann legt in diesem Buch die bislang umfangreichste und genauste Untersuchung zur Frage des neukantianischen Einflusses auf die frühe dialektische Theologie Karl Barths vor. Er berührt dabei Fragen, die für die Theologiegeschichte des 20. Jh.s und für das Verständnis und die Beurteilung der Theologie Barths in sehr hohem Maße aufschlußreich und entscheidend sind.

Das Werk, entstanden aus einer unter Leitung von E. Herms geschriebenen Mainzer Diss., entwickelt nach klug abwägenden Vorbemerkungen zur Thematik, zur Forschungsgeschichte und zum Vorgehen (1–35) zunächst eine zusammenfassende Charakteristik des Neukantianismus. Als Gemeinsamkeiten der von Cohen, Lange, Liebmann, Natorp, Rickert, Riehl und Windelband vertretenen Philosophie hält L. fest:

„1. Der Neukantianismus betont einen engen Zusammenhang zwischen Philosophie und Wissenschaft ... 2. Philosophie ist für die Neukantianer immer kritische Philosophie. Kritik wird dabei als ‚Erkenntniskritik' verstanden und steht für eine erkenntnistheoretische Fundierung der Philosophie und der Wissenschaft ... 3. Ergebnis dieser kritischen Untersuchung ist stets eine Erkenntnistheorie, die ‚die Subjektkomponente im Erkenntnisvorgang' [Ollig] mehr oder weniger stark betont ... 4. Philosophische Entwürfe, die eine derartige erkenntniskritische Fundierung nicht oder nur unzureichend ausführen, verfallen dem Verdikt des Dogmatismus. Betroffen sind davon einerseits die traditionelle Metaphysik und der Deutsche Idealismus, andererseits Materialismus, Empirismus und Positivismus ... 5. Alle diese Aussagen werden getroffen unter ausdrücklicher Berufung auf Kant" (37–50). Diese Charakteristik wurde so ausführlich zitiert, weil sie m. E. eine wertvolle und vom Vf. überzeugend belegte Orientierungshilfe für die umstrittene Abgrenzung des Phänomens Neukantianismus bietet. Innerhalb des Neukantianismus unterscheidet L. eine erste Phase (1865 bis ca. 1871) von einer zweiten (ab 1871). In der *ersten Phase* wurde Kants Apriori (v. a. von Friedrich Albert Lange) sinnesphysiologisch gedeutet. Im Gegensatz dazu setzte sich seit Cohens Schrift „Kants Theorie der Erfahrung" (1871) die Auffassung durch, daß der Gedanke der „Reinheit" der Vernunft eine Kritik allen „Gegebensein eines Gegenstandes" (68, mit Belegen) verlangt. Damit beginnt die *zweite Phase* des Neukantianismus. Da nach Cohen der Gegenstand im Denken allererst erzeugt werden muß, sei der Neukantianismus Marburger Prägung als „kritischer Idealismus" (83) mit „monistischer" (83) Tendenz zu kennzeichnen, während die südwestdeutsche Schule des Neukantianismus und die Ritschlschule eher zu dualistischen Denkformen neigen (Naturwissenschaften vs. Geisteswissenschaften; Kausalität vs. Freiheit).

Allein der Marburger Neukantianismus erlangte eine größere Bedeutung für Barth. Als Resultat sorgfältiger Recherchen weist L. nach, daß Barth auf direktem Wege (über das Hören einer Vorlesung im SS 1908 bei Cohen und über die Lektüre der Bücher von Cohen und Natorp; Liste der im Besitz Barths befindlichen Bücher mit Bemerkungen zu ihrer Bearbeitung durch Barth bei L. 206, Anm. 4ff) und auf indirektem Wege über seinen Bruder Heinrich Barth vom Marburger Neukantianismus beeinflußt wurde. Außerdem ist auch Barths eigene intensive Kantlektüre während des Studiums und vor Abfassung des Römerbriefs zu berücksichtigen.

Methodisch konsequent stellt L. in drei aufeinanderfolgenden Kap.n Grundelemente der Philosophie Cohens (65–129), Natorps (130–163) und des frühen Heinrich Barth (164–205) zusammen, bevor er in Teil fünf, dem eigentlichen Höhepunkt der Arbeit, die Rezeption des Neukantianismus im Zeitraum zwischen der ersten Auflage des Römerbriefs über den Tambacher Vortrag bis zur zweiten Auflage des Römerbriefs nachzeichnet (206–316). Die Arbeit endet mit einem Abschnitt über die Hintergründe und das Weiterwirken des Neukantianismus in der späteren Theologie Barths (317–399), einer knappen Zusammenfassung (400–403), Literaturverzeichnis und Namensregister (404–421).

Die Darstellungen der drei Philosophen Cohen, Natorp und H. Barth konzentrieren sich – neben einer allgemeinen Charakteristik – bereits auf die drei Themenbereiche, bei denen L. im fünften Teil seiner Arbeit (ab 206) neukantischen Einfluß auf Barth nachweist. Diese Themen sind: 1. die „Opposition gegen das Gegebene", die für den Neukantianismus insgesamt kennzeichnend ist, 2. ein gewisser Antisubjektivismus, der sich paradoxerweise ausgehend vom Marburger Neukantianismus entwickelt hat, und 3. das Konzept des „Ursprungs".

Betrachtet man diese Liste, so fällt auf, daß Barth nach L. allein erkenntnistheoretische Positionen des Neukantianismus rezipiert hat. Nicht positiv aufgenommen hat Barth die an der Ethik orientierte Religionsphilosophie Cohens (97, Anm. 175 mit einer Kritik an Pannenberg und 315f mit einer Kritik an Marquardt). Auch Natorps Religionsphilosophie und Ethik hat Barth nicht rezipiert (152, Anm. 120 mit leichten Vorbehalten; vgl. auch 212–229). Zum Einzelnen:

1. Die *Opposition gegen das Gegebene* klingt bei Barth bereits in der ersten Auflage des Römerbriefs als Rede von der Aufhebung des Gegebenen durch Christus an. Diese Aufhebung geschieht freilich durch eine durch Christus erfolgte neue Grundlegung (217–229). Erst im 2. Römerbrief kommt die Opposition gegen das Gegebene massiv zum Ausdruck, wenn Barth von „Hohlräumen" spricht und davon, daß Gott „strenggenommen nicht erfahren wird", wenn er den Drang zum Gegebenen mit der Sünde gleichsetzt und den Heiligen Geist als „voraus-gegeben" und darum „von und uns aus nicht-gegeben" bezeichnet (weitere Belege bei L., 308–311).

2. Die Opposition gegen das Gegebene tendiert nicht nur zu einer dynamischen Ontologie, sondern auch zu einer Erkenntnistheorie, die die Subjektkomponente im Erkenntnisprozeß betont. Bekanntlich finden sich im 1. Römerbrief Passagen, die in diesem Sinne wie Abschnitte aus einem neukantianischen Lehrbuch erscheinen: „Nichts ist an sich, alles ist nur, sofern wir es sehen, wissen, denken. Nichts wird aus sich selbst, sondern alles, was wird, wird durch den Geist, durch die Vernunft, durch das Wort, durch das wir es erschauen" (Römerbrief I, S. 28). Gleichzeitig bezieht Barth aber bereits in der ersten Auflage des Römerbriefs eine stark antisubjektivistische Position: „Im Objektiven liegt die Wahrheit!" (237). L. sieht die „eigentlich maßgebliche" (244) Quelle dieser die Objektivität betonenden Aussagen im Antipsychologismus des Neukantianismus.

An dieser Stelle ergibt sich nun die einzige m. E. erwägenswerte Kritik an den Hauptthesen des Buches. Zwar hat L. Recht: „Eine so krasse Gegenüberstellung von ‚subjektivem' und ‚objektivem' Zugang zu Gott, von Erlebnis und Erkenntnis, dürfte man weder bei Calvin noch bei Blumhardt noch bei Kutter ... finden" (244). Die kritische Rückfrage an L.s mit guten Belegen argumentierende Arbeit könnte aber die sein: Findet sich der Anti*subjektivismus* – und nicht bloß ein Anti*psychologismus* und Anti*historismus* – wirklich so kraß irgendwo im Neukantianismus? L. selbst hat in seiner oben zitierten Begriffsbestimmung die Betonung der *Subjekt*komponente im Erkenntnisprozeß hervorgehoben. Statt der Zurückführung auf den Neukantianismus erscheinen mir andere Erklärungen des Antisubjektivismus nach wie vor wichtiger. Da man z. B. sehr früh denselben Antisubjektivismus bei E. Brunner findet, liegt es nahe, etwa den auch für Brunner wichtigen Einfluß der beiden Blumhardt und ihrer theozentrischen Betonung der Realität der Erlösung höher einzuschätzen als die Einflüsse des Neukantianismus. Auch die vielfältig vermittelten reformatorischen Wurzeln von Barths Objektivismus sind m. E. wichtig. Schließlich wird man Barths eigenen Anteil an der Betonung der Objektivität des Heils gegenüber allem subjektiven Erleben und Nichterleben des Heils nicht unterschätzen dürfen. Daß unter diesen Faktoren der Neukantianismus auch eine nicht zu vernachlässigende Rolle gespielt hat, dürfte L. hingegen überzeugend belegt haben.

L.s Urteil, daß Barth den „scheinbaren Widerspruch ... zwischen einer schöpferischen, ihren Gegenstand erst erzeugenden und einer

‚objektiven', ihre Wahrheit allein aus dem Gegenstand beziehenden Erkenntnis ... anscheinend nicht empfunden"(246) hat, ist zuzustimmen. Dieses Urteil zeigt aber, daß Barth offensichtlich die Überlegungen Natorps und Cohens, die das Verhältnis von Objektbestimmtheit der Erkenntnis und subjektiver Erkenntnisgrundlage thematisieren, nicht rezipiert hat. Jedenfalls hat in puncto Objektivismus die These von Barths Neukantianismusrezeption eine geringere Reichweite als bei der Opposition gegen das Gegebene und beim Begriff des Ursprungs.

Der *Begriff des Ursprungs* ist zweifellos der wichtigste und spezifischste Einfluß des Neukantianismus auf Barth. In seiner Darstellung von Cohen, Natorp und Heinrich Barth stellt L. deren Konzept des Ursprungs sehr differenziert und auch bis in die mathematischen Hintergründe von Cohens Arbeit über die Infinitesimalmethode hinein dar. Das mathematische Konzept eines Grenzwertes 0, der zu einer Funktion gehört, die auch andere, positive und negative Werte annehmen kann, bietet Cohen ein Beispiel für seine Konzeption des „reinen Denkens", das mit nichts außer sich selbst anfängt und schließlich die gesamten Inhalte des Denkens aus sich erzeugt (100–117). Paul Natorp ersetzt Cohens logisches Grundprinzip des Ursprungs durch sein Prinzip der „synthetischen Einheit". Es ist die noch unbestimmte Beziehung des Denkens auf noch zu vollziehende Sonderungen und Vereinigungen (136–141).

Heinrich Barth ist zunächst der Erkenntnistheorie seiner Lehrer Cohen und Natorp insofern treu geblieben als auch er beim „reinen Denken" ansetzt, sieht aber in seinem Vortrag „Gotteserkenntnis" (1919) im Gedanken des Ursprungs auch einen ethischen Sinn. Dies bedeutet zunächst, daß die kritische Negation alles Gegebenen, die Kennzeichen der Freiheit ist, als erstes Moment im Konzept des Ursprungs zu stehen kommt. Ursprung heißt: alles Gegebene zu negieren, „Krisis" alles Gegebenen. Das zweite Moment des Ursprungs ist, daß der Ursprung auf die platonische Idee des Guten bezogen ist. Um den Begriff des Ursprungs zu erläutern, spielt H. Barth auf dieselben Plato-Stellen an, von denen später auch Lévinas breiten Gebrauch gemacht hat: Das Gute ist „jenseits des Seins", „in einem überhimmlischen Raum". Im Rahmen des neukantianischen Denkens H. Barths dient die Jenseitigkeit des Guten dazu, die Reinheit des Ursprungs auszusagen. Damit wird aber auch das Konzept des Ursprungs zugleich theologisiert: Ursprung und Idee sind beide „göttlich". Die – freilich nicht im Sinne der alten Metaphysik zu denkende – Gottesgeschichte bildet Ursprung und Voraussetzung aller Menschengeschichte. L. analysiert H. Barths Aussagen über den Ursprung minutiös auf ihr Verhältnis zum Neukantianismus (172–205). Zum Teil über ihn hinausgehend fällt dabei u. a. zweierlei auf: Zum einen kann Heinrichs Barths ethisch-platonistische Ursprungskonzeption die vielfach beobachteten Ähnlichkeiten zwischen der dialektischen Theologie und E. Lévinas erklären. Zum anderen fällt auf, daß seine Argumentation Hegels Analyse der Freiheit in ihrem ersten Moment, der kritischen Negation, folgt, um dann das zweite Moment durch die platonische Idee des seinsjenseitigen Guten als Bestimmungsgrund zu überhöhen. Statt beim dritten Moment, der Freiheit an und für sich, gelangt er zu einer Annahme der Wirklichkeit ohne eine irgendwie geartete vorrangige Option für kritische Bewegungen. Ihm dürfte damit eine wohl entscheidende Bedeutung für die Formulierung des Dialektikverständnisses der dialektischen Theologie zukommen.

Karl Barth begrüßte, wie L. ausführlich zeigt, lebhaft die grundsätzlichen Erwägungen seines jüngeren Bruders (252–272). Im Tambacher Vortrag nimmt Barth diese Grundkonzeption auf, verändert aber das „ein wenig kirchliche" Plädoyer zugunsten einer vorrangigen Option für die kritische Haltung. In der zweiten Auflage des Römerbriefs setzt sich der Einfluß dieser Konzeption fort. Sie gewinnt nun pointiert paradoxe Gestalt. Barth formuliert: „Die höchste Entfernung zwischen Gott und Mensch ist ihre wahre Einheit" (Römerbrief II, 96/88). „Die Philosophen nennen diese Krisis des menschlichen Erkennens den Ursprung. Die Bibel sieht an diesem Kreuzweg Jesus Christus" (XX/XIII). L. schließt seine Darstellung des Römerbriefs mit kritischen Bemerkungen ab (299–306), die von der Forderung logischer Klarheit einer Theologie und von der Notwendigkeit neben dem „Nein" auch das „Ja" und die Gnade Gottes zu denken, bestimmt sind.

V. a. gegenüber der in Ingrid Spiekermanns Buch „Gotteserkenntnis" plausibel gemachten Sicht zeigt L. m. E. sehr überzeugend, daß die These einer Konvergenz von ernsthafter Philosophie und Theologie, die sich bei Barth in dieser Zeit findet (Belege bei L., 317–337) und die begeisterte Zustimmung zu H. Barth es nahelegen, die „neukantianischen Eierschalen" (Bonhoeffer) bei Barth als mehr als bloße Eierschalen anzusehen: Zu Recht schreibt er: „Die Ergebnisse zeigen, daß sich das Forschungsinteresse in den letzten Jahren zu Recht auf Heinrich Barth und seinen Gedanken des Ursprungs konzentriert hat. Hingegen stehen sie im Widerspruch zu der als weitgehender Konsens der neueren Forschung sichtbaren Auffassung, daß Karl Barth auf die Philosophie des Neukantianismus nur als ‚Argumentationsmuster' oder ‚Denkform' zurückgegriffen habe. Barth rezipiert nicht nur die Begriffe, sondern auch die dahinterstehenden Gedanken" (402f). Gleichzeitig hält L. fest, daß Barths Rezeption des Neukantianismus von theologischen Motiven bestimmt war (403). Zumindest in diesem doppelten Resultat und in der sorgfältigen Darstellung der behandelten Autoren stellt die Arbeit von L. einen Fortschritt für Einordnung und Bewertung der Theologie Barths dar. Der hervorragende Stil, der Quellenreichtum und die große Belesenheit des Vf.s machen diese Arbeit zu einem Lesevergnügen und zu einer Bereicherung, die sich niemand, der an der Theologiegeschichte des 20. Jh.s interessiert ist, entgehen lassen sollte.

Neuchâtel Martin Leiner

Dogmatik / Ökumenische Theologie

Was willst du von mir, Frau? Maria in heutiger Sicht, hg. im Auftrag der Theol. Hochschule Chur und der Theol. Fak. Luzern v. Josef Pfammatter / Eduard Christen. – Würzburg: Echter 1995. 142 S. (Theologische Berichte, 21), brosch. DM 29,80 ISBN: 3–7228–0357–8

Josef Pfammatter und Eduard Christen haben uns mit Unterstützung der Schweizerischen Akademie der Geisteswissenschaften über die Schweizerische Theologie Gesellschaft fünf sehr interessante Studien vorgelegt.

Marie-Louise Gubler, die sich im mariologischen Umfeld durch ihr Werk „Der Name der Jungfrau war Maria" (Mainz 1989) bekannt machte, betrachtet im Art. *„Die Mutter Jesu im Zeugnis der Evangelien"* (11–40) die mariologischen Aufsätze von Matthäus, Markus, Lukas und Johannes. Franz Courth, sowohl ein aktiver Teilnehmer an den Internationalen Mariologischen Kongressen der Päpstlichen Mariologischen Akademie zu Rom als auch Herausgeber der wertvollen Anthologie: „Texte zur Theologie. Dogmatik. Bd. VI: Mariologie. Bearbeitet von Franz Courth" (Graz 1991), befaßt sich mit einem weit verbreiteten und nach wie vor sehr umstrittenen Thema: Jungfrauengeburt (*„Jungfrauengeburt – ein theologisches Dauerthema"*; 43–70). Horst Gorski, ein sehr guter Kenner der Theologie Luthers, darunter auch seiner Mariologie (vgl. u. a. das Buch: „Die Niedrigkeit seiner Magd. Darstellung und theologische Analyse der Mariologie Martin Luthers als Beitrag zum gegenwärtigen lutherisch-römischkatholischen Gespräch", Frankfurt am M. 1987), behandelt die erzielten guten Resultate des katholisch-luterischen Dialogs in den USA auf dem Gebiet: *„Der eine Mittler, die Heiligen und Maria: Maria im ökumenischen Gespräch. Arbeitsergebnisse einer US-amerikanischen Dialogkommission"* (71–89). Elisabeth Schüssler Fiorenza legt mit dem Art. *„Maria und die Frauenbefreiungsbewegung. Eine kritisch-feministisch-theologische Sichtung"* (91–120) eine Synthese der feministischen Mariologie vor. Georg Schmid und Georg Otto Schmid schließlich behandeln im Hinblick auf die heutigen zahlreichen marianischen Phänomene *„Die neue Erscheinungswelle als Anfrage an die Theologie"* (121–138).

Die Hg. beabsichtigen, die aktuellsten Hauptprobleme sowohl für die Wissenschaft als auch für die Frömmigkeit zusammenzustellen (9). Ihre Auswahl ist sehr treffend, obwohl es vielleicht noch interessant gewesen wäre, etwas über Wallfahrtsorte und Pilgerschaft zu erfahren.

Dem Rez. aus einem „fernen Land" fällt die gut durchdachte Zusammenstellung der Autoren auf – nicht nur aufgrund der ökumenischen Empfindlichkeit (evangelische [Gorski, Schmid] und katholische Theologen [Gubler, Schüssler Fiorenza, Courth]), sondern auch aufgrund ihrer gewiß weit von extremen Positionen entfernten Kompetenz und „theologische Orientierung". Das u. U. besonders einem solchen Extremismus ausgesetzte mariologisch-feministische Thema wurde etwa Schüssler Fiorenza anvertraut. Ein sehr gutes Zeugnis über ihre Theologie legte Elżbieta Adamiak aus Posen in ihrer Diss. vor,[1] nach der Fiorenza den gemäßigten reformistischen Strömungen der feministischen Theologie zuzuordnen ist.[2] Die Forschungsergebnisse des Mariologischen Lehrstuhls unserer Univ. bestätigen, daß der Dialog über die Mutter des Herrn wirklich zu den Hauptthemen der gegenwärtigen Mariologie gerechnet werden kann. Die katholisch-lutherischen Gespräche in Amerika (Mary in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars, Philadelphia/New York 1978, sowie The one Mediator, the Saints, and Mary, Augsburg/USA 1992) deuten einerseits auf eine weit fortgeschrittene Annäherung zwischen beiden Diskussionen hin, verlangen andererseits aber auch, daß die Lutheraner gleich wie die Katholiken ihre Diskussionen von Vorurteilen und Einseitigkeiten freimachen müssen.[3]

[1] Entstanden an der Theol. Fak. (Lehrstuhl für Mariologie) der Univ. Lublin: Blogoslawiona między niewiastami. Maryja w feministycznej teologii Cathariny Halkes (Gebenedeit unter den Frauen. Maria in der feministischen Theologie von Catharina Halkes), Lublin 1997.

[2] Vgl. auch E. Adamiak, Próby reinterpretacji mariologii i pneumatologii w teologii feministycznej (Reinterpretationsversuche der Mariologie und Pneumatologie in der feministischen Theologie), in: Nosicielka Ducha. Pneumatofora Lublin 1998, 241–251.

[3] Vgl. dazu Józef Majewski, Blogoslawić mnie będą. Nowotestamentalny obraz Matki Pana wedlug katolicko-luterańskiego dialogu w USA (Alle werden mich selig preisen. Neutestamentliches Bild der Mutter des Herrn nach

Die letzte Skizze von Georg Schmid und Georg Otto Schmid verdient unsere besondere Aufmerksamkeit: Auch von evangelischer Seite wird die zunehmende Welle der „Privaterscheinungen" festgestellt. Im Faktografiebereich beruft sie sich auf die Dokumente von Otto Nedomansky (Erscheinungen und Botschaften der Gottesmutter Maria, Augsburg 1993). Wenn schon die katholische Theologie große Schwierigkeiten damit hat, wie schwer muß es dann für die evangelische Theologie sein, da sie doch auf dem „sola scriptura" verpflichtet ist? Die Vf. lehnen a limine nicht alle Privaterscheinungen ab, ja sie erkennen in ihrer Zahl und deren dynamischen Charakter ein gewisses Zeichen der Zeiten, das durch unsere Kirchen sorgfältig abgelesen werden sollte: „Die Marienerscheinungen des 19. und 20. Jahrhunderts sind öffentliche mystische Kontrapunkte zum modernen Säkularismus und Rationalismus." Modernität – der Versuch Welt rational zu begegnen und rationell zu gestalten – provoziert den Widerspruch der nie rational erkennenden und rationell gestaltenden Seele (130). Marienerscheinungen verneinen sie nicht als irgendwelche Botschaften vom Himmel: „Marienerscheinungen sind wahrscheinlich nur zum kleinsten Teil Botschaften des Himmels an die Erde. Aber sie sind in jedem Fall Botschaften der Laien an den Theologen, Botschaften der Intuition an den Verstand und Botschaften der mystischen Sehnsucht an die kirchliche Mystik. Die kirchliche Theologie muß diese Botschaften nicht akzeptieren. Aber sie muß versuchen, die Botschaften zu verstehen, wenn sie ihre frommen Laien nicht verlieren will" (138). Zu diesem Thema darf jedoch der Leser auch eine klare katholische Stellungnahme erwarten.

Lublin Stanislaw Celestyn Napiórkowski

Winkler, Dietmar W.: **Koptische Kirche und Reichskirche.** Altes Schisma und neuer Dialog. Mit einem Vorwort von Franz Kardinal König. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 1997. 367 S. (Innsbrucker theologische Studien, 48), brosch. DM 68,00 ISBN: 3–7022–2055–0

Der ökumenische Dialog mit den altorientalischen Kirchen bleibt in der Fachliteratur neben dem Dialog zwischen den orthodoxen Kirchen und der katholischen Kirche immer ein wenig im Hintergrund. Eine gewisse Ausnahme bilden nur die verdienstvollen Veröffentlichungen der Wiener Stiftung Pro Oriente. Um so erfreulicher ist die Publikation des vorliegenden Bdes, der ebenfalls mit der genannten Stiftung in Verbindung steht: Es handelt sich um eine 1995 an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck angenommene Diss., die im Rahmen eines Forschungsprojekts zu diesem Thema an der Univ. Graz entstanden war.

Der Vf. gliedert seine Arbeit in drei Teile. Der *erste Teil* beschreibt die Entwicklung des christologischen Denkens vom Beginn des 5. Jh.s bis zum Konzil von Chalzedon. Nach einer Darstellung der Ausgangsvoraussetzungen in Rom, Antiochien und Alexandrien werden die Hintergründe des Konzils von Ephesus und die Formel des Konzils von Chalzedon aufgezeigt, indem die bedeutendsten Theologen der Zeit in ihren wichtigsten Aussagen zum Thema referiert und in einen theologiegeschichtlichen Kontext gestellt werden. Die Formel von Chalzedon wird eingehend und unter Verwendung der einschlägigen Literatur (v. a. de Halleux) analysiert.

Der *zweite Teil*, der einfach *„Das Schisma"* überschrieben ist, behandelt den weiteren Verlauf der Ereignisse bis in die Mitte des 6. Jh.s, in dem eigentlich die „Konfessionsbildung" stattfand: Es sind nicht so sehr bereits feststehende theologische Unterschiede, die die Auseinanderentwicklung zwischen der Kirche in Ägypten (auf die sich der Vf. in seiner Darstellung konzentriert) und der Reichskirche bedingen würden, sondern im starken Maße mangelndes Verständnis für das berechtigte Anliegen der jeweils anderen Seite, kirchenpolitische Rivalitäten und andere, auch nichttheologische Faktoren, die dafür sorgen, daß schon vor der Einnahme Ägyptens durch arabische Truppen eine Verständigung zwischen der Koptischen Kirche und der Kirche in Konstantinopel bzw. Rom nicht mehr möglich ist. Auch in diesem Teil analysiert der Vf. die theologischen und politischen Bemühungen, zu einer Einigung zu gelangen, und beachtet auch die liturgische Tradition der ägyptischen Kirche.

Der *dritte Teil* beschäftigt sich mit den Versuchen, in der Neuzeit das christologische Problem zwischen den Kirchen, die Chalzedon nicht anerkennen und denen, für die es zu den ökumenischen Konzilien gehört, zu überwinden. Der Vf. behandelt sowohl solche Dialoge, in denen die orientalisch-orthodoxen Kirchen gemeinsam auftreten, als auch Gespräche der Koptischen Kirche, die in dieser Frage unter den orientalisch-othodoxen Kirchen die führende Rolle spielt, mit westlichen Kirchen. Dabei werden zunächst einige multilaterale und bilaterale Gespräche im Überblick behandelt, bevor die Dialoge mit den orthodoxen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche ausführlich analysiert werden, und zwar sowohl die inoffiziellen als auch die offiziellen Dialoge. Interessanterweise wurden die wichtigsten Resultate ja oft gerade in den inoffiziellen Dialogen, nämlich den von Pro Oriente initiierten und durchgeführten Gesprächen zwischen orientalisch-orthodoxen und katholischen Theologen, erzielt. Verschiedene Listen, ein Register sowie ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis schließen die Arbeit ab.

Der Bd besticht durch die ausführliche und kritische Analyse zahlreicher Quellentexte. Diese werden vom Vf. methodisch einwandfrei und überzeugend in ihren historischen Kontext gestellt, editionskritisch gewertet und (unter Berücksichtigung der einschlägigen Literatur) interpretiert. So ergibt sich eine Gesamtsicht der Ereignisse und Entwicklungen im Zusammenhang mit der Entscheidung von Chalzedon, die auf begründeten Urteilen basiert und somit althergebrachte und immer noch vorzufindende Vorurteile beseitigen kann. Das Buch ist daher über lange Strecken geradezu spannend zu lesen.

Das gilt nicht nur für die beiden ersten Teile, sondern auch für die Darstellung des ökumenischen Dialogs. Bei den hier erzielten Übereinkünften steht sicher die „Wiener Christologische Formel" im Mittelpunkt, die 1971 vom heutigen koptischen Papst Shenouda kurz vor seiner Wahl in dieses Amt entscheidend mitformuliert worden ist. Ihre große Bedeutung liegt darin, daß sie eine Übereinkunft über das christologische Problem unter Vermeidung der jahrhundertelang umstrittenen Termini darstellt. Diese Formel war die Grundlage für weitere Übereinkünfte in dieser Frage. Der Vf. weist jedoch mit Recht darauf hin, daß durch diese Formel „dem antiochenischen Erbe ... wenig Raum gelassen" wird (266). Er nennt auch in diesem Teil seiner Arbeit die einschlägigen Begegnungen und die publizierten Dokumente und analysiert sie ebenso sorgfältig wie die altkirchlichen Texte aus den beiden ersten Teilen.

Im dritten Teil zeigen sich auch einige grundsätzliche Probleme des ökumenischen Dialogs. Im Gespräch zwischen Altorientalen und Orthodoxen geht es nach der Erzielung eines Konsens in der Christologie jetzt um die konkreten Fragen der Kircheneinheit. Die Bemühungen um die Aufhebung der Anathema, liturgische Fragen, Erstellung gemeinsamer Diptychen, lokale Jurisdiktionsfragen etc. (259) zeigen, wie schwer die Entfremdung nach Jh.en getrennten Lebens wiegt. Im Dialog zwischen der Koptischen Kirche und der römisch-katholischen Kirche weist der Vf. darauf hin, daß nach dem Erreichen einer Übereinkunft in der Christologie die ekklesiologische Frage das größte Hindernis für eine Kircheneinheit darstellt. Die Erfahrung anderer ökumenischer Dialoge zeigt jedoch, daß manche Lösungsansätze des Vf.s („Entflechtung der Ämter des römischen Papstes", 286) nicht so einfach realisierbar sein dürften. Übrigens ist die Aussage mißverständlich, das II. Vatikanum habe die orientalisch-orthodoxen Kirchen ausdrücklich als „Schwesterkirchen" bezeichnet: das Konzil beschreibt mit dem Begriff ja die Beziehungen der östlichen Kirchen untereinander (UR 14).

Bei dem vorliegenden Bd handelt es sich um einen sehr wichtigen und wertvollen Beitrag zum ökumenischen Gespräch zwischen der Koptischen Kirche und den Kirchen, die das Konzil von Chalzedon anerkennen. Dem Vf. sei für seine material- und kenntnisreiche Arbeit ausdrücklich gedankt.

Münster Thomas Bremer

dem katholisch-lutheranischen Dialog in den USA), Lublin 1997. Von den Einzelheiten bei der Interpretation, Präsentation und Beurteilung des Dialogs in den USA (der Rez. weist auf die zu weit gehende Abhängigkeit der Diss. Majewskis von der veralteten Methode Bultmanns hin) abgesehen, müssen die Bemühungen um die Rezeption seiner mariologischen Ergebnisse anerkannt werden.

Liturgiewissenschaft

Felbecker, Sabine: **Die Prozession.** Historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdruckshandlung. – Altenberge: Oros Verlag 1995. 743 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 39), kt DM 99,80 ISBN: 3–89375–114–9

Diese Bochumer Diss., 1993 bei Albert Gerhards eingereicht, macht auf das Thema „Prozession" aufmerksam, das bislang in der Liturgiewissenschaft kaum Beachtung gefunden hat, jedoch, wie Vf.in überzeugend darlegt, historisch wie theologisch in die Mitte christlicher Liturgie führt. Die Arbeit untersucht ein so umfangreiches Terrain mit vielfältigsten anthropologischen, geschichtlichen, theologischen und pastoralen Implikationen, daß eine redliche Vorstellung kaum möglich ist. Schon das Literaturverzeichnis (673–743) erweist sich als ein nützliches Hilfsmittel für die weitere Beschäftigung mit der Ausdruckshandlung „Prozession". Gerade bei diesem Buch bedauert man allerdings auch das Fehlen eines Registers.

Die Studie fragt nach einigen einleitenden Bemerkungen zunächst nach der Prozession in der griechischen und lateinischen Antike und unternimmt den Versuch einer Systematisierung des antiken Prozessionswesens. Hier zeichnet sich schon das eigentliche Frageinteresse der Vf.in ab, das den Aspekten Bewegung, Schau und Spiel gilt. F. geht von der These aus, „daß diese Wesentliches für eine gültige Deutung christlicher Prozessionen leisten können. Dabei ist die Prozession von Interesse als eine Art des menschlichen Ausdrucks, die von starker Sinnlichkeit und großer suggestiver Kraft ist und offenbar zu allen Zeiten eine große Anziehung auf die Menschen ausübte. Sie interessiert dabei speziell als religiöser Ausdruck, als ein feierlicher, den Alltag überschreitender." (24f)

Die christliche Prozession als Phänotyp wird anhand zweier Beispiele untersucht, der Fronleichnamsprozession und der Prozession am Palmsonntag. (Damit werden allerdings für die Untersuchung zwei Prozessionstypen gewählt, die die Grundthese fast zu ideal bestätigen. Es wäre lohnend, die Ergebnisse der Studie einmal mit „kleineren" Prozessionen zu kontrastieren [beispielsweise einfachen Umgängen, lokal ausgeprägten Prozessionen]).

Den biblischen bzw. frömmigkeitsgeschichtlichen Wurzeln sowie der Entwicklung der jeweiligen Prozessionen und insbesondere ihren Riten, den Wegen, den Realien, dem beteiligten Personal etc. wird nachgegangen. Allerdings hätten hier wie auch bei den folgenden Ausführungen die historischen Ausführungen noch stärker differenziert werden können. Den Umbrüchen in Mentalität und Frömmigkeit wird zuwenig Rechnung getragen. Deutlicher wäre wohl herauszustellen, daß die äußere Gestalt einer Prozession zwar gleich bleiben, ihre Deutung und damit Bedeutung sich gleichzeitig aber tiefgreifend wandeln kann.

In einem dritten Teil der Arbeit wird eine „Theologie der Prozession" vorgelegt, dies wieder anhand der Merkmale „Bewegung im Raum", „Schau" und „Spiel". Dabei finden sich lesenswerte Ausführungen zu den verschiedenen Bewegungsdimensionen, von der Bedeutung von Enthüllung und Verhüllung für die Liturgie, zur Verbindung von Prozession und zeitlicher Dreidimensionalität christlicher Liturgie etc. Die Prozession wird als Modell jeglicher liturgischer Ausdruckshandlung entdeckt. Das aus der Karfreitagsliturgie bekannte Ver- und Enthüllen des Kreuzes wird von der Vf.in als „Kriterium für liturgisches Sehen überhaupt" gedeutet und „müßte daher in der Kunst im Kirchenraum verstärkt Berücksichtigung finden ... Die Leere, der Freiraum schafft wohl am ehesten Voraussetzungen für die Weise, wie Gott sich zu sehen gibt: im transitus, in der Diabase." (667) So orientiere sich die Prozession an anthropologischen Grundkonstanten und interpretiere sie vom christlichen Glauben her, sei also eine Liturgie, die den Vorgaben des Konzils in besonderer Weise entspreche.

In dieser zweifellos sehr beachtenswerten und außerordentlich anregenden Studie bleibt die Verbindung von Anthropologie und Theologie nicht nur hehres Programm, sondern prägt durchgängig die Ausführungen.

Erfurt Benedikt Kranemann

Die heilige Liturgie. Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 1997" des Linzer Priesterkreises in Aigen/M., hg. v. Franz Breid. – Steyr: Ennsthaler Verlag 1997. 369 S., kt DM 36,80 ISBN: 3–85068–533–0

Wer sich informieren will, wie unterschiedlich Katholiken über die nachkonziliare Gestalt der Liturgie denken, kann dies in diesem Sbd tun. Er wird darin viel Richtiges, viel Fragwürdiges und – nach meiner Auffassung – auch Falsches finden.

Typisch für die Fragwürdigkeiten und Fehlurteile ist schon das *Vorwort* des Hg.s (7f). Bei der Verabschiedung der Liturgiekonstitution habe weithin blanker Optimismus geherrscht, „obwohl es vor dem Konzil nur einen schwachen Ruf nach Veränderungen gegeben hatte" (7). Schon mit dieser These müßte man sich lang und breit auseinandersetzen. Wer die Geschichte der Liturgischen Bewegung studiert, die Untersuchung von Th. Maas-Ewerd zur Krise der Liturgiereform und die von Siegfried Schmitt über die Internationalen liturgischen Studientreffen von 1951–1960 liest, muß zu einer anderen Einschätzung kommen. Ebenso frag-würdig dürfte die These sein, heute, ein Vierteljahrhundert nach dem Konzil, sei kaum jemand mit der beim Konzil angestoßenen Reform der Liturgie zufrieden und es erschalle immer deutlicher der Ruf nach einer Reform der Reform. So weit der Rez. Umfragen über die Liturgiereform kennt, gibt es eine Mehrheit von Gläubigen, die mit der Reform im Grunde einverstanden ist. Auf die Frage, „ob der heutige Ritus der heiligen Messe, der ‚Novus Ordo' tatsächlich dem entspricht, was das Konzil wollte" (ebd.), wird im nächsten Absatz auf SC 36 § 1 verwiesen, der den Gebrauch der lateinischen Sprache in den lateinischen Riten erhalten wissen wollte. Schon E. J. Lengeling hat in seinem Kommentar zur Liturgiekonstitution zugegeben, daß die nachkonziliare Entwicklung in diesem Punkt und anderen Punkten, gestützt auf die päpstliche Autorität, über den Wortlaut des Konzils hinausgegangen ist. Die Meinung des Hg.s wird zum Schluß ganz deutlich, wenn er schreibt: „So ist es verständlich, daß in letzter Zeit vor allem der pastoral orientierte und weitblickende Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal Ratzinger, immer drängender eine ‚Reform der Reform' anmahnt und von ‚schweren Schäden' spricht, die durch eine nicht dem ursprünglichen Willen des Konzils entsprechende Veränderung der Liturgie entstanden sind" (8).

Das folgende *„Grußwort"* (9–12) von Joseph Kardinal Ratzinger entfaltet die These, die rechte Feier der heiligen Liturgie sei Kern jeder wahren Erneuerung der Kirche. Dazu wolle er einen ihm zentral erscheinenden Gedanken beisteuern: Liturgie sei zuerst Opus Dei. Den folgenden Ausführungen darüber, die sich schon in der Liturgiekonstitution finden (SC 7), kann man nur zustimmen. Und doch erhebt sich beim Lesen ein wachsendes Unbehagen. Ratzinger setzt offensichtlich eine heute weit verbreitete Fehlgestalt von Liturgie voraus, die er aufs Korn nimmt. Man kann sie wohl in dem Satz orten, daß Liturgie, die zur Selbstdarstellung einer Gruppe würde, eine Karikatur von Liturgie sei. Auch darin kann Rez. dem Vf. nur zustimmen. Fraglich ist nur, ob dieses Phänomen so verbreitet ist, wie dies vorausgesetzt wird. V. a. basiert eine solche Karikatur nicht auf der Grundlage der erneuerten Liturgie. Diese sucht eine ausgewogene Verbindung von Heiligung und Kult, dem Äußeren und dem Inneren der Liturgie und betont den dialogischen Charakter zwischen Gott und Mensch. Rez. kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß der Vf. des Grußwortes der stärkeren Berücksichtigung des menschlichen Faktors in der Liturgie sehr skeptisch gegenübersteht. Die actuosa participatio, die das Konzil in der Liturgiekonstitution so sehr betont hat, wird unter den Verdacht gestellt, Veränderungen, aber keine Reform der Liturgie gebracht zu haben. Statt des Sowohl-als-auch-Denkens: Gott und Mensch, Heiligung und Kult, wird hier ein Entweder-Oder-Denken betrieben, etwa in folgendem Satz: „Nicht die sogenannte Kreativität, sondern der Gehorsam ist daher die Grundkategorie der wahren liturgischen Feier ..." (12). Dieser Satz ist theoretisch richtig und scheint mir doch den Kern der heutigen Situation zu verfehlen, weil er das Bemühen um Kreativität im Gottesdienst von vorneherein als etwas Negatives erscheinen läßt.

Ein im Kern kultisches Priesterbild vermittelt das *Einführungswort* von Erzbischof Crescenzio Sepe (13–15). Er bemüht sich um die Vermittlung von gemeinsamem und besonderem Priestertum und erwähnt auch, daß die Verkündigung zu seinen Aufgaben gehört. Aber zentral sei die Feier der Liturgie, die Tat Christi und der Kirche. Deshalb müsse der Priester der Kirche treu gehorchen, dürfe sich nicht vom persönlichen Geschmack leiten lassen oder besondere, nicht approbierte Riten verwenden. Er postuliert als „Pflicht, in allen Bereichen die wesentlichen Komponenten festzustellen, die nicht veränderbar sind" (15).

Im ersten Fachreferat legt der bekannte Dogmatiker Leo Scheffczyk *„Theologische Grundlagen der Liturgie"* dar. Neben dem christologischen und ekklesiologischen Grund behandelt er dankenswerter Weise auch den anthropologischen. Rez. könnte den allermeisten Aussagen Scheffczyks zustimmen, wenn nicht auch hier mehrfach eine pessimistische Grundsicht der liturgischen Wirklichkeit aufschiene, die Rez. so nicht teilen kann. Die Messe als Opfer gerate heute immer mehr in Vergessenheit, „offenbar weil der Gedanke an Opfer und Sühne der hedonistischen Lebenseinstellung auch vieler Glieder der Kirche nicht behagt" (25). Gegen Ende seines Beitrags beklagt der Vf. die heute weithin nicht mehr lebendige Schau der Liturgie aus dem Christusglauben heraus. Den Erfahrungen des Rez. entspricht dies „weithin" nicht.

Robert Spaemanns Beitrag *„Liturgie – Ausdruck des Glaubens. Bemerkungen eines Laien"* (36–72) beginnt mit einer Reihe von Behauptungen, die der Vf. nicht belegt, da er auf Anmerkungen völlig verzichtet. Der heutige Zustand der Liturgie der Katholischen Kirche des Westens sei nicht befriedigend. Von keiner Neuerung nach dem Meßbuch 1965 – was ist das für ein Meßbuch? – könne ein wirklicher und sicherer Nutzen behauptet werden. Die heutige Liturgie habe „bekanntlich" nicht die Legitimationsgrundlage des Konzils. „Wesentliche Beschlüsse des Konzils, die Liturgie betreffend, wurden bei der späteren Reform rücksichtslos beiseite geschoben" (37). Welche das sind außer der Sprachenfrage, erfährt man erst später in den Beiträgen von Wolfgang Waldstein und Brian W. Harrison. Trotzdem enthält der Aufsatz manches Bedenkenswerte, z. B. den Appell zum Gespräch miteinander trotz Lagerbildung (37f), die Entfaltung des Hohepriestertums Jesu auf der Grundlage des Hebräerbriefes, die Forderung nach Echtheit der liturgischen Handlungen usw. Viele Behauptungen des Vf.s scheinen mir aber genau so subjektiv zu sein wie das, was er den Vätern der Liturgiereform und den Zelebranten vorwirft. Z. B. meint er, die Vorstellung der sich selbst feiernden Gemeinde habe schon weit um sich gegriffen (59). Den Satz aus dem Schlußteil „Ungläubige oder häretische Priester verabscheuen vor allem den alten Ritus. Man wird darüber nachdenken dürfen, warum das so ist" (71), findet Rez. eine eines um Objektivität bemühten Wissenschaftlers unwürdige Behauptung. Hier nur ein Ansatz zum Nachdenken: Es könnte ja sein, daß die Theologie und die Praxis des tridentinischen Meßbuches der frühchristlichen und der heutigen Sicht von Kirche nicht entspricht. Dann müßte es verbessert werden. Verbessern wollen heißt aber noch längst nicht verabscheuen. Rez. weiß nicht, wie man bei solcher Wortwahl wie „ungläubig oder häretisch" wirklich in das von Spaemann gewünschte Gespräch eintreten kann.

Sehr bedenkenswerte Vorschläge enthält der Beitrag von Egon Kappellari, dem Bischof von Gurk-Klagenfurt und Vorsitzenden der Liturgiekommission der Österreichischen Bischofskonferenz. Im Verhältnis von *„‚Sacrosanctum Concilium' und die Praxis heutiger Liturgie"* (72–89) sieht er drei gegensätzliche Gruppen. Manche machten in schlichter Pauschalität allein die liturgischen Veränderungen durch das Konzil bzw. nach dem Konzil verantwortlich für den Rückgang der Gottesdienstbesuche. Sie plädierten für eine weitgehende Umkehrung der Liturgiereform. Für andere gingen die Reformen der Liturgie in der Akzeptanz von liturgischer Pluralität und Spontaneität nicht weit genug. Die dritte Position versuche „im steten Blick auf die wahren Intentionen des Konzils und seiner Theologie und in nüchterner Beurteilung des rapiden gesellschaftlichen Wandels auf Pauschalurteile und Pauschalrezepte zu verzichten, in Besonnenheit auf dem vom Konzil gewiesenen Weg zu bleiben und ungerechtfertigte Vereinfachungen und Schuldzuweisungen zu ver-

meiden" (73). Er fühle sich diesem Weg verpflichtet. Schließlich formuliert er Desiderate für eine weiterführende authentische Erneuerung von Liturgie unter den Stichworten Brüderlichkeit, stärkere Hinwendung zur Kategorie des Heiligen, verstärktes Gespräch mit Kunst und Kultur, Rückgewinnung des Prinzip „Einübung" und Achtsamkeit auf „Heilige Zeichen". Zum Schluß fordert er zur Diskussion über das Projekt einer revidierten Ausgabe des deutschen Meßbuches auf, das grundsätzlich legitim sei.

Der folgende Beitrag von Wolfgang Waldstein (90–122) verficht im Grunde die von ihm seit langem bekannten Positionen, die die tridentinische Liturgie und die neuscholastische Theologie verherrlichen.

Sehr bedenkenswerte Thesen entwickelt dagegen Erwin Keller im Anschluß an Romano Guardini in seinem Beitrag über *„Mystagogie und liturgische Bildung"* (123–159). Sein Fazit geht dahin, daß wir heute weniger eine neue Reform der Liturgie brauchen als vielmehr eine neue Phase von Mystagogie und liturgischer Bildung (123).

Diskussionswürdig ist auch der Beitrag von Anton Ziegenaus, der für Mittelpunktmessen statt von Laien geleiteten Wortgottesdiensten an Sonntagen plädiert. Allerdings hätte man sich diesen Beitrag etwa zehn bis zwanzig Jahre früher gewünscht, als in vielen Diözesen die Weichen für diesen Bereich gestellt wurden.

Die Bekenntnisse des Konzilsperitus Alfons Maria Kardinal Stickler (160–195) bezeugen dagegen ein den Kategorien des Rechtsdenkens verpflichtetes vorkonziliares Liturgieverständnis und eine entsprechende Sprache. Andere Konzilsperiti, etwa der Münsteraner Liturgiewissenschaftler E. J. Lengeling in seinem Kommentar zur Liturgiekonstitution, stellen dieselbe Sache doch recht anders dar.

Zwar nicht die vollendete Rückkehr zum Missale Tridentinum, aber doch eine weitgehende Rücknahme der nachkonziliaren Reformen fordert Brian W. Harrison in *„Grundzüge einer ‚Reform der Reform'"* (196–215). Er plädiert z. B. für die alleinige Verwendung des Canon Romanus.

Der aus acht Thesen bestehende Art. von Robert Prantner (216–251) läßt leider jedes Bemühen um Objektivität vermissen. Zur Illustration genügt die erste These: „Die Meßfeier wurde zu einer liturgischen Gemeindemahlzeit" (217).

Läßt man das Buch insgesamt auf sich wirken, spielt sich in ihm eine Auseinandersetzung ab, die es auch auf dem Konzil gab. Ist es Aufgabe der Theologie des 20. Jh.s, katholische Glaubensaussagen in der Vorstellungswelt und den Begriffen des Trienter Konzils möglichst zu wiederholen? Diese Position scheint mir Waldstein bewußt oder unbewußt zu beziehen. Ist das Trienter Konzil von der biblisch-patristischen Grundlage des christlichen Glaubens her zu interpretieren und weiterzuentwickeln oder hat die Theologie dort ihren unüberbietbaren Hochstand erreicht, der ad verbum wiederholt werden muß? Die biblisch-patristische Lehre über die Messe und die Tragweite der biblischen Bezeichnung der Messe als Gedächtnisfeier, die den Opfercharakter bereits impliziert, scheinen manchen nicht sonderlich bedeutsam zu sein. Immer wieder sprechen Gegner der Reform vom *Novus Ordo Missae* als ob er total neu wäre. In Wirklichkeit stellt er eine Weiterentwicklung des Meßordos des tridentinischen Meßbuches dar, der den Gemeinschaftscharakter der Messe zuwenig zur Geltung brachte, weil er nur den Priester und die Ministranten berücksichtigte.

Die gegensätzlichen Standpunkte, die in diesem Sbd vertreten werden, legen es nahe, daß sich die Vertreter der verschiedenen Richtungen auf höchster Ebene zusammensetzen und über die heutige Situation der Liturgie diskutieren sollten. Das Befehden in gedruckten Schriften sollte in unmittelbare personale Kommunikation überführt werden. Warum sollte Kardinal Joseph Ratzinger seine Bedenken gegen die jetzige Gestalt oder den jetzigen Umgang mit der Liturgie nicht mit der „Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgikdozentinnen und -dozenten im deutschen Sprachgebiet" einmal ausführlich erörtern? Rez. sieht mehr Chancen für eine Annäherung oder gar Einigung mit den ernst zu nehmenden Kritikern als gemeinhin angenommen wird. Denn deren Anliegen, wie der Charakter der Liturgie als Mysterienfeier und die Wahrung des christologischen Gehalts der Liturgie, sind auch die Anliegen der deutschsprachigen Liturgiewissenschaftler. Die Differenzen scheinen v. a. in der Beurteilung der heutigen Situation in den Gemeinden zu liegen. Voraussetzung für ein gemeinsames Gespräch wäre, daß sich alle auf den Boden der Liturgiekonstitution stellen.

Vallendar Manfred Probst

Kirchenrecht

Kirchliches Recht als Freiheitsordnung. Gedenkschrift für Hubert Müller, hg. v. Rudolf Weigand. – Würzburg: Echter 1997. 300 S. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, 27), geb. DM 60,00 ISBN: 3–429–01863–3

Der posthum in deutscher Sprache veröffentlichte Vortrag von Hubert Müller beim Internationalen Colloquium über „Ortskirche und Katholizität" in Salamanca 1991, überschrieben mit „Verwirklichung der Katholizität in der Ortskirche", reißt eine Vielzahl von Themen verfassungsrechtlicher Art an, die in einigen der anderen Beiträge dieses Buches wiederkehren. Mir ist in Müllers Vortrag ein Punkt besonders wichtig: Müller ringt mit der Verhältnisbestimmung zwischen der in can. 381 CIC ausgesagten Gewalt des Ortsbischofs über seine Teilkirche und deren Koordination mit der in can. 331 festgestellten unmittelbaren päpstlichen Vollmacht über die Ortskirchen. Hier sind im Gesetz (und in der Theologie) Formeln gefunden worden und als solche stehen geblieben, die sich als unzureichend erweisen, wenn es zu Konflikten kommt, wie der Auseinandersetzung zwischen den deutschen Bischöfen und dem Heiligen Stuhl um die Schwangerschaftskonfliktberatung. Müller spricht sich für die Vermutung des primären Rechtes des Bischofs aus: „Es kann demnach keine Rede davon sein, daß der Papst in gleicher Weise wie der Diözesanbischof als unmittelbarer Hirt die einzelne Diözese leitet und dafür eine Kompetenz besitzt, die in allem und in jeder Hinsicht mit der des Diözesanbischofs einfach konkurriert" (31). Aber auch Müller muß feststellen, daß es eine konkrete Bestimmung der Grenzen zwischen den beiden Kompetenzbereichen nicht gibt.

Die Vf. und Themen der übrigen Beiträge sind folgende: Felix Bernard, *Der ökumenische Auftrag – Möglichkeiten und Grenzen des katholischen Kirchenrechts;* Norbert Lüdecke, *Kanonistische Bemerkungen zur rechtlichen Grundstellung der Frau im CIC/1983;* Ursula Beykirch, *Das Remonstrationsrecht der Diözesanbischöfe – Ein effizientes Rechtsmittel gegen unzulängliche universalkirchliche Gesetze?;* Ronald P. Klein, *Diözesansynode – Forum – Pastoralgespräch, Strukturen der Mitverantwortung in der Kirche im Wandel;* Georg Bier, *Gleichsam Senat des Bischofs? Der Priesterrat zwischen Anspruch und Wirklichkeit;* Thomas Schüller, *Hirtensorge in Pfarreien ohne Pfarrer. Der c. 517 § 2 CIC/1983 – eine kirchenrechtliche Norm für neue Formen der Gemeindeleitung?;* Albert Sieger, *Die Abtsbestellung nach Kap. 64 der Benediktsregel – ein Modell für kirchliche Ämterbesetzungen?;* Roland Scheulen, *Der Firmspender in der kirchlichen Rechtsordnung;* Wilhelm Kursawa, *Zum Sakrament der Versöhnung. Grundsatzfragen und neuere Entwicklungen;* Josef Weber, *Der Diözesanrichter. Verfassungsrechtliche Gestalt und gegenwärtige Ausgestaltung.*

Die meisten Aufsätze der Schülerinnen und Schüler Müllers knüpfen mehr oder weniger ausdrücklich an die Arbeiten des 1995 Verstorbenen an. In ihrem durchweg hohen wissenschaftlichen Niveau sind sie nicht nur ein Zeichen für die Qualität der „Schule" dieses viel zu früh verstorbenen Kanonisten, sondern zugleich eine wirkliche Ehrung seines Gedächtnisses.

Der Bd enthält darüber hinaus eine Bibliographie Hubert Müllers sowie Register der zitierten Autoren, Stichwörter – für eine Aufsatzsammlung eher eine Seltenheit – und Stellen des CIC/1917, CIC/1983, CCEO sowie der Konzilsdokumente, schließlich ein Mitarbeiterverzeichnis. Insgesamt eine beachtenswerte Publikation.

Münster Klaus Lüdicke

Homiletik

Predigten aus dem Alltag. Menschen wie Du und ich und der Glaube, hg. v. Karl Birkenseer / Werner Schrüfer. – Regensburg: Mittelbayrische Druck- und Verlags-Gesellschaft 1998. 144 S., brosch. DM 24,80 ISBN: 3–931904–35–0

Anzuzeigen ist die Dokumentation eines homiletischen Experiments, das 1997 in einer Regensburger City-Kirche stattfand: Elf Laien und Nicht-Theologen (sieben Männer, vier Frauen; davon sieben katholischen, drei evangelischen und einer jüdischen Glaubens) hielten ca. 30minütige *„Predigten aus dem Alltag"* in Gestalt eines meist biographisch angesetzten Gotterzählens. Initiiert wurde das Projekt ebenfalls von einem Laien, dem Zeitungsredakteur Karl Birkenseer, als Fachbegleiter fungierte der Regensburger Domprediger und Homiletik-Lehrbeauftragte Werner Schrüfer. Birkenseer selbst nennt als Anstoß zu seiner Idee eine Bemerkung des Ortsbischofs Manfred Müller in einem Interview. Es müßten, hatte der Bischof da gesagt, in Zukunft Laien und Priester noch kollegialer zusammenarbeiten, dann könne auch die Seelsorge ins nächste Jh. hinein gelingen (10) – retrospektiv nach Veröffentlichung der „Laien-Instruktion" gelesen ein geradezu verwegener und um so berechtigter Appell. Initiator und Begleiter folgten dem Wink und ernteten überwältigendes Interesse der Hörerschaft und die Aufmerksamkeit der Medien.

Die Predigenden hätten verschiedener nicht sein können: Ein Musikproduzent und Schlagertexter (G. Behrle; erfolgreich mit Stücken, die gemeinhin als Schnulzen gelten), ein Mundartdichter (H. Grill; derzeit der besten einer in seiner Zunft), eine Fachärztin für Psychotherapie (J. Grosshauser), ein Polizeidirektor (H. Riederer), ein Kaufmann (H. Rosengold, der nach Shoa und Exil

einen Neuanfang in seiner Geburtsstadt wagte), eine Lehrerin, der die Spiritualität der charismatischen Bewegung wichtig geworden ist (G. Rothenbücher), eine weitere Lehrerin und ehrenamtliche Krankenseelsorgerin (C. Schiessl), eine Hospizhelferin (P. Seitzer), ein Kunstmaler (W. Tonner), der ostbayerische Tourismusdirektor (K. Unger) und ein Journalist (W. A. Widmann).

Natürlich sind nicht alle elf Predigten gleichermaßen gelungen (was für Papst- und Pastorenpredigten ja genauso gilt). Daß es sich gleich bei der ersten von W. A. Widmann zum Thema *„Mut zur Blamage"* (11–18) um ein sprachliches und homiletisches Meisterwerk handelt und ähnlich H. Grill seine Formulierkunst unter Beweis stellt, wenn er unter Einschluß eigener Gedichte über *„Macht und Machtmißbrauch"* (78–92) redet, darf nicht zum Anstoß daran reizen, daß sich andere Predigten wie selbstverständlich diesseits der als theologischer Standard geltenden „seconde naïveté" halten (z. B. G. Behrle), einen beinahe hölzernen Sprachduktus pflegen (z. B. H. Riederer) oder einem traditionellem theologischen Klischee aufsitzen (vgl. K. Unger, 70 die Bemerkungen zu Maria v. Magdala). Ungleich bedeutsamer ist, daß sich da Menschen – zumeist in öffentlicher Rede ungeübt – vor ein paar hundert Leute hinstellen, von Gott reden – und damit *das* Tabu der Gegenwart brechen; insofern bietet der Bd auch eine aufschlußreiche Momentaufnahme zum christlichen (in einem Fall auch jüdischen) Glaubensbewußtsein der Gegenwart.

Natürlich handelt es sich bei dem Projekt um eine „außer-ordentliche()" (138) homiletische Bisoziation zwischen Glauben und Leben jenseits jeder Konkurrenz zur Verkündigung seitens dazu Ordinierter. Wohl aber werfen Gelingen und Rezeption der vorliegenden *„Predigten aus dem Alltag"* die Frage auf, wie lange man sich katholischerseits dort, wo eine ebenfalls außerordentliche Situation gravierenden Mangels an amtlich bestellten Predigenden besteht, die homiletische Marginalisierung glaubwürdigen Gotterzählens durch Laien (um von homiletisch Ausgebildeten zu schweigen) noch leisten kann – es sei denn, man hielte das (gewiß bonae voluntatis) radebrechende Predigen aus der Ferne geholter Aushilfszelebranten für einladender (137) als das Glaubenszeugnis eines Gemeindeglieds.

Münster Klaus Müller

Philosophie

Wendel, Saskia: **Jean-François Lyotard.** Aisthetisches Ethos. – München: Fink 1997, 192 S., kt DM 48,00 ISBN: 3–7705–3256–2

Angesichts der gereizten Stimmung, die in deutschen theologischen wie philosophischen Zirkeln aufkommt, wenn das Wort Postmoderne fällt, oder ein hier subsumierter Denker genannt wird, ist es erfreulich, eine Arbeit vorstellen zu dürfen, welche die Anstrengung auf sich nimmt, das Werk eines solchen Denkers mit Hilfe einer luziden Fragestellung und profunden Kenntnissen untersucht und den Mut aufbringt zu einem eigenständigen philosophischen Entwurf jenseits der eingeschworenen Lager. W.s Arbeit leistet genau dies.

Die Arbeit gliedert sich in drei, eigentlich zwei Hauptteile. In der Einleitung werden vor dem Hintergrund philosophischer Postmoderne und Beck'scher Risikogesellschaft die erkenntnisleitenden Fragen formuliert: „Ist eine nicht-metaphysische Ethik denkbar, die nicht ‚zu eindeutig' und damit ‚unbrauchbar' und ‚leblos', aber auch nicht ‚vieldeutig' und damit offen ‚für jeden möglichen Irrtum', die also postkonventionell und universal gefaßt ist, um dadurch eine Ethik in der und für die Risikogesellschaft sein zu können?" und „Wie ist ein ethisches Legitimationsverfahren zu denken, das einem nicht-metaphysischen Denken entspricht – immer schon vorausgesetzt, daß Ethik grundsätzlich als normativ zu verstehen ist?" (18)

Eine Metaethik oder „Theorie der Moral unter spätmodernen Bedingungen" soll hier also geboten werden und d. h. in einer Zeit, in welcher „der metaphysische Rekurs auf absolute Prinzipien, Werte oder Ziele kein überzeugender Ansatz für eine Ethik [...] sein kann". (17) Ein ehrgeiziges Ziel: die Melange von (Heideggerscher) Verwindung der Metaphysik und Normativität bedeutet kaum weniger als die Quadratur des Kreises und deckt sehr bald die Begrenztheit selbst eines „Meisterdenkers" wie J.-F. Lyotard auf.

Anders als Foucault oder Derrida tut man Lyotard allerdings nicht unrecht, wenn man sein Werk mit hohem systematischem Anspruch liest. Mit seinem Hauptwerk „Der Widerstreit" hatte sich Lyotard auf metaethisches Glatteis begeben. Dies macht seine phänomenologischen Einzeluntersuchungen nicht weniger wertvoll und richtig, setzt ihn aber nun der schonungslosen Kritik einer Vf.in aus, die in der ersten Hälfte der vorliegenden Arbeit schlüssig und belesen den von Lyotard selbst gesteckten Anspruch einklagt.

Im Verlauf ihrer eigenen Überlegungen zur Konzeption eines „Aisthetischen Ethos" im letzten Teil des Buches läßt W. dann konsequent nicht nur Lyotard, sondern auch Adorno und M. Heidegger hinter sich, die es aus guten Gründen bekanntlich unterlassen hatten, ein ethisches System zu entwickeln. Daß M. Foucault und J. Derrida – wie ich meine etwas vorschnell – beiseite geschoben werden, sei hier nur am Rande erwähnt.

Der Leser erfährt während einer anregenden, aber auch fordernden Lektüre Interessantes und teilweise Neues: So z. B., daß Lyotard – und das sei allen voreiligen theologisch-ästhetischen Postmoderne-Adepten ins Stammbuch geschrieben, die Lyotard als Kryptotheologen vereinnahmen wollen – „entschieden [warnt] vor der Illusion einer neuen Religion" (46). Die vielerorts dankbar wahrgenommene Hinwendung Lyotards zu jüdischem Denken bedeutet nämlich nicht, daß er sich vom Agnostizismus zum jüdischen Glauben bekehrt hätte. Die Haltung des kindlichen Gehorsams *(infantia)* gegenüber dem Gesetz, welches absolut verpflichtet, die Lyotard entgegen der Intention des Mainstreams aufklärerischen Denkens und mit Kant stark zu machen versucht, richtet sich allein an die Faktizität des Gesetzes selbst, nicht aber an einen konkreten, ein für allemal gesetzten Inhalt und erst recht nicht an einen Urheber desselben: „Religiös ist [...] allein die Haltung, d. h. die Empfänglichkeit für das Absolute, das das Ereignis/das Gesetz ist, nicht aber der Inhalt." (46)

Daß Lyotard hier eine Alternative zum emphatischen und in seinen konkreten Folgen keineswegs unproblematischen Freiheitsbegriff der Moderne formuliert, indem er diesen nicht negiert, wohl aber dem apriorisch gedachten Gesetz zuordnet, wird von W. nicht akzeptiert, sondern als „Heteronomie" und damit gegenüber dem Kantschen Konzept defizient gebrandmarkt. (54ff) Vf.in hebt allerdings auch hervor, daß Lyotard selbst in seiner explizit postmodernen Phase keineswegs einem Relativismus das Wort geredet habe. Vielmehr könne seine These, „daß das ethische Urteil ein Urteil ohne Regeln, ohne Kriterien, ohne Bezug auf Normen ist oder daß Gerechtigkeit erst zu setzen ist" auch als legitime Konsequenz aus der klassischen Trennung zwischen allgemeiner Ethikbegründung und angewandter, materialer Ethik mit postmodernen Mitteln verstanden werden (52). An die Stelle des von Lyotard bewußt umgangenen Kanons konkreter, absolut gültiger Normen tritt das situative, reflexive Urteil bzw. die praktische Vernünftigkeit der aristotelischen Tugendlehre: für Lyotard ist „die *phronesis* ein Urteilsvermögen, [...] das darin besteht, ohne übergreifendes Kriterium innerhalb einer konkreten Situation eine Entscheidung bzw. ein Urteil über eine bestimmte Handlung zu fällen". (31)

Überraschend klingt dann doch die These, Lyotards Ethik sei universal. W. führt allerdings fünf überzeugende Gründe an: Die absolute Geltung einer Theorie der Gerechtigkeit, die (nichtrelativistisch zu verstehende) Reflexivität des ethischen Urteils, die Rückbindung der nur situativ geltenden *phronesis* an die formale Idee der Gerechtigkeit, die durch seine Undarstellbarkeit gerade untermauerte unbedingte Geltung des Gesetzes sowie die Universalität des (nicht hedonistisch mißzuverstehenden) Gefühls der Achtung vor dem anderen Menschen. (55)

Zu den besonders gelungenen Passagen zählen die klärenden Ausführungen zur Kontroverse Habermas – Lyotard, welche auf die Darstellung der bekannten Kritik Lyotards an den emanzipatorischen Metaerzählungen folgen. W. nennt die Parallelen zwischen beiden Denkern: Grundlegung in der Sprachphilosophie sowie Normativität ohne Letztbegründung. Bereits bei der Frage nach der Begründung eines universalen Geltungsanspruchs des ethischen Urteil scheiden sich die Wege: Während Lyotard der Idee der Gerechtigkeit vertraut, stützt sich Habermas auf die universale Geltung der Kommunikationsregeln (87). Im folgenden werden angesichts ähnlicher Fragestellungen und differenter Antworten Gründe und Verlauf der Konfrontation noch einmal klarer: Habermas lehnt die aristotelische Kategorisierung ab und kann folglich vom ethischen nicht als einem reflexiven Urteil sprechen, auch kritisiert er das Lyotardsche Modell der Sprachspiele als zu isolationistisch (eine Kritik, in der ihm W. zustimmt) und plädiert für Einheit in der Sphäre der gleichwohl ausdifferenzierten Vernunft. (89) Habermas' Plädoyer für die Einheit führt an anderer Stelle zu einer Ästhetik des Schönen, während Lyotard hier mit Kant und unter Maßgabe einer vorausgesetzten Heterogenität im modernen Kunstwerk selbst die Idee des Erhabenen für den adäquaten Schlüssel hält.

Unter der Überschrift „Die Ethik Lyotards – eine überzeugende Alternative zur metaphysischen Ethik?" folgt eine ausführliche Kritik: Lyotard bleibe hinter dem eigenen Anspruch, eine nachmetaphysische Ethik zu liefern, zurück. W. nennt im wesentlichen vier Gründe: 1. Lyotard reduziere Ethik durch Ausschluß der Empirie, d. h. des Wollens und der Maxime des guten Lebens auf eine reine Sollensethik – wie sich diese These zur vorher bemerkten Aristotelesrezeption Lyotards verhält, bleibt offen. (97) 2. Problematisch sei auch die Isolierung des ethischen von anderen Diskursen (mit W. Welsch und M. Frank). W.s Plädoyer für eine wechselseitige Durchlässigkeit der Diskurse erinnert an Welschs transversale Vernunft und leuchtet unmittelbar ein. (99f) 3. Indem Lyotard dem Ereignis (M. Heidegger) einen Verpflichtungscharakter (I. Kant) zuspreche, verknüpfe er unbegründet, was nicht zusammengehöre. Außerdem betone er – anders als Heidegger – einseitig die Absenz des Ereignisses und falle so, auf Heterogenität und Differenz fixiert, in ein Ursprungsdenken zurück (102) – eine exakt klingende Argumentation, die mir dennoch nicht einleuchten will. 4. Lyotards Rede von der Empfänglichkeit schließlich sei neokonservativ. Die Unterscheidung Lyotards zwischen Empfänglichkeit und Unterwerfung wird hier m. E. aus den Augen verloren. Ich vermisse außerdem eine Kritik der Lyotardschen Wortschöpfung *„infantia"*, der offenkundig ein reduktionistisches Verständnis von Kindheit als Empfänglichkeit zugrunde liegt.

Darüber hinaus werde von Lyotard ein u. a. frauenfeindliches Herrschaftsdenken restauriert (108f). Auch die Entwertung der Sinnlichkeit und die Auflösung des Ich (107), welche jede von Lyotard geleistete Ideologiekritik ad absurdum führten sowie die Idealisierung des Schmerzes in einer einseitigen Ästhetik des Erhabenen (114f) sind ernsthafte Kritikpunkte, die schließlich zu dem (angesichts des Buchtitels etwas irritierenden) Urteil führen, mit Lyotard sei eine nachmetaphysische, normative Ethik, kurz ein Aisthetisches Ethos, nicht zu konzipieren (117).

Gleichwohl nimmt der nun dargestellte Wendelsche Neuansatz neben dem Heideggerschen Dasein als In-der-Welt-Sein und dem Adornoschen Konstella-

tionsgedanken auch die von Lyotard ausgearbeitete Analogie zwischen ethischem und ästhetischem Diskurs (64ff) zur Grundlage.

Angesichts der Ausführungen drängt sich die Frage auf: „Warum ist darauf nicht schon längst jemand gekommen?" Eine Ethik, die – mit Heidegger – weder Denken noch Sinnlichkeit ausklammert (118–121), die vor dem Hintergrund allgemein menschlicher Sterblichkeit auf Anteilnahme fußt (Wohnen, Schonen, Sorgen, Behüten etc.) (130–138). Auffällig und sympathisch die Betonung des Erotischen als Paradigma eines sorgfältigen Umgangs mit dem andern Menschen und – W. akzeptiert die Bezeichnung Hedonismus – sich selbst (137, 158, 180). Bemerkenswert ebenfalls die Umsetzung eines „schwach metaphysischen" Begründungsversuchs: Aisthetisches Ethos berät, es befiehlt nicht (128–130). Wahrheit wird konstellativ gedacht, als changierend zwischen Präsenz und Absenz (139f) – Heideggers *aletheia* –, die Universalität des ethischen Anspruchs fußt auf der universalen Möglichkeit nach diesem Ethos leben zu können, „das sorgende und gemeinsame Sich-Aufhalten ist eine Möglichkeit für alle Menschen, ihr je eigenes Leben zu gestalten" (141).

Wenn allerdings menschliche Beziehung als „Geben und Nehmen" charakterisiert (in Absetzung von Derridas Ökonomiekritik, 150) und eine politische Dimension des Aisthetischen Ethos postuliert wird „‚politisch' meint [...] das Sein in der Welt mit und für Andere als ein Sein in einem Beziehungsgeflecht" (156) sehnt sich der Leser wieder nach Lyotards Widerstreit. Der Andere bleibt eben der Andere und in dieser Andersheit eine abgründige Infragestellung des Selbst und seiner vitalen Interessen. Wäre der Eigennutz eines sorgfältigen Umgangs mit dem andern Menschen für das Individuum in jedem Streitfall evident, sähe es auf unserer Welt anders aus.

Abschließend tritt die *aisthesis* in den Vordergrund: Gelingende Lebensgestaltung ist eine Kunst (Foucault / W. Schmid, 163–166). Ein Abschnitt zur Kunst als „Ausdrucksweise der Wahrheit des aisthetischen *êthos*" folgt Adorno und Heidegger (166–172). W.s Zuwendung zu einer *aisthesis* des Schönen (gegen Lyotard) spiegelt die postavantgardistische Wende der zeitgenössischen Kunst zur schönen Gegenständlichkeit.

Auch hier wird Universalität anthropologisch verankert: „das Schöne kann durchaus ein universales Moment besitzen, denn in ihm kommt die Wahrheit und die Universalität des In-der-Welt-Seins zum Ausdruck". (177)

Auffällig bleibt insgesamt W.s starke Betonung der Kantschen Wurzel Lyotards. Jüdische Mystik, Wittgenstein und Levinas werden zwar immer wieder erwähnt, ihre Bedeutung für Lyotard, v. a. für sein Konzept des Undarstellbaren und für die Entzogenheit des Ereignisses, steht jedoch nicht im Zentrum der Reflexionen.

Ungeachtet der genannten Einwände liegt hier ein diskussionswürdiger Ansatz vor, der einen Paradigmenwechsel (auch) in der (deutschen) Philosophie zu verdeutlichen vermag: Sie bewegt sich wieder dorthin, wo sie einmal begonnen hat: Auf den Marktplatz, in den Disput zwischen verschiedenen Lebensentwürfen. Philosophie und Lebenskunst finden neu zusammen. Was die erstere damit an Abstraktionsleistungen hinter sich läßt, gewinnt sie an Leiblichkeit und Konkretion. Eine Philosophie, die ihr metaphysisches Gewand fallen läßt, steht nicht etwa nackt da, sondern wird gerade für die Theologie, die sich in ihrem Bezug auf den menschgewordenen Gott und die irdischen Belange der Menschen immer eine gewisse Widerständigkeit gegen das Metaphysische bewahrt hatte, auf neue Weise zur Gesprächspartnerin.

Freiburg Joachim Valentin

Vattimo, Gianni: **Glauben – Philosophieren.** – Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1997. 121 S. (Reclam UB 9664), kt DM 6,00 ISBN: 3–15–009664–2

Wenn manche Philosophinnen und Philosophen über ihr Verhältnis zum Glauben und dann insbesondere von Glauben und Philosophie spekulieren (und gerade in letzter Zeit häufen sich Publikationen von Philosophen zu diesem Thema), so ist das zunächst einmal nichts Überraschendes. Wenn dies allerdings ein Philosoph tut, der sich erstens von der Kirche abgewandt hatte und der zweitens als der herausragende Vertreter postmoderner Philosophie in Italien gilt, dann ist dies nicht mehr ganz so selbstverständlich. Dementsprechend spannend ist auch die Lektüre von V.s kleinem Bändchen.

V. stellt seine Rückkehr zur Religion in Bezug zu seinem – von der Philosophie Heideggers beeinflußten – Ansatz des postmetaphysischen „schwachen Denkens", eine „Theorie, nach der Schwächung ein konstitutives Merkmal des Seins in der Epoche des Endes der Metaphysik ist." (28) Dieses Denken bricht mit der ‚Metaphysik der Präsenz' und infolgedessen auch mit dem „Gott der Metaphysik" (33) und mit den ihm zugeschriebenen Attributen Allmacht, Absolutheit, Ewigkeit und ‚Transzendenz' (ebd.). V. setzt jenes ‚schwache Denken' mit dem christlichen Erbe in Verbindung, insbesondere mit der kenosis Gottes in der Menschwerdung und damit der „Herablassung Gottes auf die Ebene des Menschen" (34) sowie mit der Tradition negativer Theologie. Dementsprechend spricht Vf. auch von einer postmetaphysischen „schwachen Ontologie" (40), die das Sein als wesentliches Sich-Entziehen und als Ereignis begreift; aus dieser „schwachen Ontologie" leite sich eine Ethik der Gewaltlosigkeit ab, die mit dem christlichen Liebesgebot verknüpft sei. (ebd.) Diese Argumentation wolle „einleuchten, ohne daß sie den Anspruch erhebt, unter einen ‚universalen' Gesichtspunkt – d. h. unter gar keinem Gesichtspunkt – gültig zu sein; sie weiß, daß sie von jemandem stammt und sich an jemanden richtet, der einen Prozeß durchläuft und daher niemals eine neutrale Sicht von ihr hat, sondern immer nur eine Interpretation von ihr wagt." (43f) Von dort aus kritisiert V. ein an die Metaphysik gebundenes Verständnis von Offenbarung im Sinne einer Offenbarung objektiver Wahrheit des Seins und des Verständnisses von Gott als „ipsum esse (metaphysicum) subsistens". (48) Gleichwohl wendet sich Vf. gegen die gleichfalls metaphysische Verabsolutierung des Sich-Entziehens des Seins und infolgedessen auch der Transzendenz Gottes als ‚totale Andersheit' – dies explizit auch gegen Levinas und Derrida (95) –; wäre Transzendenz total anders, dann wäre die Begegnung mit ihr unverständlich, paradox, absurd. (54) Menschwerdung, kenosis, wäre undenkbar. (94ff)

Philosophie und dann auch Theologie sind für V. wesentlich Hermeneutik, Interpretation und Umsetzung des Heils in der Praxis (63), doch trotz seines Verdikts gegen einen universalen Gesichtspunkt betont V. die Notwendigkeit eines kritischen Prinzips für die Orientierung dieses hermeneutischen Prozesses (66), eines ‚letzten Sinnes' jenseits autoritärer Letztgültigkeit eines metaphysischen ersten Prinzips (69), der Beliebigkeit verhindere. Dieses Kriterium sieht er in der kenosis im Sinne von caritas gegeben, also im Liebesgebot, welches vom Vf. als formales Gebot, dem Kantischen Kategorischen Imperativ vergleichbar, verstanden wird. (71)

Wenn auch V.s Ablehnung eines ‚universalen Gesichtspunktes' (wohl eine ‚Resthypothek' seiner postmodernen Affinitäten) überrascht angesichts seiner späteren Ausführungen – denn was ist die Einforderung eines ‚letzten Sinnes' in Form des Liebesgebotes als Kriterium der Hermeneutik und dann auch der Ethik anderes als ein ‚universaler Gesichtspunkt' –, so sind doch seine Überlegungen als äußerst bemerkenswert anzusehen. V. erkennt und benennt das Defizit einer Verabsolutierung der Absenz des Absoluten zu einer radikalen Absenz und Transzendenz und kritisiert in diesem Zusammenhang zu Recht entsprechende Thesen von Levinas und Derrida, stellt das Zentrum des christlichen Bekenntnisses, nämlich Menschwerdung und kenosis Gottes, auch in seiner ethischen Bedeutsamkeit heraus, und fordert überraschend deutlich ein Kriterium für den hermeneutischen Prozeß ein, das diesen bestimmt und zugleich begrenzt, ohne ihm Gewalt anzutun. Damit bricht er mit einer vorrangig an Gadamer sich orientierenden Tradition, die Hermeneutik ausschließlich als prinzipiell unabschließbaren Prozeß definiert, der gerade kein ihn bestimmendes Kriterium haben dürfe.

Münster Saskia Wendel

Fritsch, Matthias J.: **Vernunft – Offenbarung – Religion.** Eine historisch-systematische Untersuchung zu Sigismund von Storchenau. – Frankfurt: Peter Lang 1997. 275 S. (Regensburger Studien zur Theologie, 53), brosch. DM 84,00 ISBN: 3–631–32058–2

Bedarf Sigismund von Storchenau einer Monographie? Wie so mancher Autor einst weit verbreiteter und mehrfach aufgelegter Schriften ist er 200 Jahre nach seinem Tod wenig bekannt, zumal ihm in den beiden ersten Auflagen des LThK kein Artikel vergönnt war (23). Daher steht die Befassung mit dem Autor, der als erster (im deutschen Sprachraum) den Begriff „Religionsphilosophie" verwendet hat (20), im historischen und systematischen Kontext von Religion, Theologie und Aufklärung. Storchenau – und das zeigt die vorliegende Arbeit, eine Regensburger theologische Diss. – bietet zumindest ein Kompendium der philosophisch-theologischen Fragen über die wissenschaftliche Befassung mit Religion und der historischen Schlüsselrolle der Aufklärung, zumal im deutschsprachigen Katholizismus.

Nach einem kurzen bio-bibliographischen Überblick, in dem aus Archivquellen die Lebensdaten (14. August 1731 – 13. April 1797) und die authentischen Werke[1] festgestellt werden, behandelt F. Storchenaus Religionsphilosophie in den drei Schritten: Vernunft und Offenbarung, Philosophie der Religion und Storchenau und die Aufklärung. Storchenau war ein Jesuit, der nach der Aufhebung des Ordens 1773 und nach seiner Entfernung aus dem Professorenamt in Wien, wo er einen zweibändigen Philosophiekurs (*Institutiones logicae, Institutiones metaphysicae,* 1769) veröffentlicht hatte, in Klagenfurt zeitweise als Hofprediger lebte und sein Hauptwerk, „Die Philosophie der Religion" (sieben Bde 1773–1781) und Ergänzungen dazu, veröffentlichte.

Storchenau beginnt sich an der Diskussion um Theologie, Philosophie und Religion zu beteiligen, als diese sich schon weit ausdifferenziert und vielleicht schon ihren Zenit überschritten hat. Die Kritik der Offenbarung, für die Fritsch Herbert of Cherbury und John Toland als paradigmatisch darstellt, hatte mit apologetischen Absichten, die von der Reformation und der neuen Konkurrenz der Theologien verursacht waren, begonnen, dann aber paradoxerweise sowohl die Grundbedingungen von Religion und wissenschaftlicher

[1] Der unter Nr. 3 als zweifelhaft und unauffindbar angegebene „Tractatus de religione" wird wohl mit dem Auszug aus Nr. 8 identisch sein (30, 33).

Theologie korrodiert als auch die Profilierung der Konfessionen gegeneinander verschärft.[2]

Denn noch unter der Annahme der objektiven wie subjektiven Übernatürlichkeit der Selbstmitteilung Gottes im instruktionstheologischen Offenbarungsbegriff Cherburys verlieren die letzten rational vermittelbaren Inhalte von Religion, die *„Notitiae communes"* oder „Fundamentalsätze", an (sozialer) Allgemeinverbindlichkeit, weil solche Einsichten den Grundbestand jeder vorfindbaren Religion ausmachen und somit weder eine Religionsgemeinschaft begründen können, noch nachweisbar über das hinausgehen, was jedem Menschen qua Menschen einsichtig ist (44f). Wenn aber die Existenz Gottes, die Pflicht zur Verehrung mittels Tugend und Frömmigkeit, sowie die Chance zur Umkehr und Versöhnung im Hinblick auf Lohn oder Strafe menschlich einsehbar sind, verliert das Christentum das Mysterienhafte und kann sich nicht auf ein Amt der Verwaltung des Übernatürlichen berufen – und dies ist, nach F., die Konsequenz, die John Toland zieht (46f). Die Theologien und Philosophien der Aufklärung werden fortan damit befaßt sein, den Schaden zu begrenzen oder in Vorteile umzuwandeln. Nicht ohne leichte Ironie zählt F. die Klassifizierungsversuche für die verschiedenen Strömungen der Aufklärung auf, um dann festzustellen, daß „die Hinwendung zur Rationalität" der gemeinsame Nenner bleibt (51, Anm. 58). Das Auseinanderbrechen der theologischen Diskussion in zahlreiche Strömungen, die einander gegenseitig etikettieren, Deismus und Atheismus sind darunter die schärfsten Waffen, macht bereits ein Wesentliches des historischen Befundes aus: Abgrenzung von einander zwecks Profilierung auf der Basis des gemeinsam erkannten Problems, nämlich der Spannung zwischen Vernunft und Offenbarung. Daran beteiligt sich auch Storchenau.

Als Stärke in der Position der katholischen Theologie macht F. die *„Analysis fidei"* aus, „da durch sie auf der einen Seite der Vernunft im Blick auf die Begründung des Offenbarungsglaubens zwar ein formal wie inhaltlich autonomer Zuständigkeitsbereich zugewiesen wird, auf der anderen Seite aber die unbedingte Suprematie der Gnadengabe der Offenbarung gewahrt bleibt". (56) Jedoch lag die größte Schwierigkeit in der Auseinandersetzung mit den Kirchen der Reformation darin, nachzuweisen, daß nicht allein die Offenbarung die Erfüllung einer inneren Frömmigkeit in äußerem Kult (‚geschuldete Verehrung') verlangt (152f), sondern daß dies in dieser, der katholischen Kirche, und nur mit ihr möglich ist. Die Kritik der Offenbarungskritik mündet daher notwendig in eine Auseinandersetzung mit der Rolle der Kirche. Es ist also für die Bedeutung Storchenaus entscheidend, welche der möglichen Optionen im Kirchenverständnis er aufnimmt, die historisch-positive, die Vermittlungsrolle der Kirche zwischen Vernunft und Offenbarung, die Umkehrung der historischen Relativierung der Kirchen in eine Verankerung dieser Kirche in der Geschichte, oder etwa schon die gegenaufklärerische Frage nach den „Möglichkeitsbedingungen von Religion, Offenbarung und Kirche" (56f). Sicher ist, daß Storchenau an folgenden Fronten zu kämpfen hat: 1. Integration des Rationalismus in die Theologie; 2. Bewahrung des Übernatürlichen; 3. Abwehr der deistischen Plausibilitäten unter Beibehaltung der „Natürlichkeit" von Religion; 4. Abgrenzung vom Protestantismus; 5. Stabilisierung der katholischen Kirche – und das alles unter den Arbeitsbedingungen eines Jesuiten am Tiefpunkt der Autorität dieses Ordens.

Für den Begriff der Vernunft schließt sich Storchenau Christian Wolff an, die nunmehr weithin rezipierte Philosophie, denn die formale Bestimmung der Vernunft als „Facultas veritatum universalium nexum distincte perspiciendi" (58) erlaubt es, sowohl einen recht weiten Bereich von ‚Wahrheit', nämlich auch die der Offenbarung, als auch das diskursive Erfassen dieser Wahrheit, nämlich in der Theologie, zu vereinnahmen. Allerdings weist F. auf einen bei seinem Autor nicht aufgelösten Widerspruch hin, daß nämlich diese so weit gefaßte Vernunft, doch im Menschen begrenzt ist (65). Die Grenzen der Vernunft reservieren den Bereich göttlicher Mitteilung, und zwar derart, daß die übernatürliche in übervernünftige Wahrheit überführt werden kann. Damit sind die Lehren des Christentums dem Verdacht des „Widervernünftigen" entzogen, und zugleich schließt die Offenbarungswahrheit das der natürlichen Vernunft Zugängliche ein, und nicht, wie in der Offenbarungskritik impliziert, umgekehrt. Eine rein natürliche Religion wäre daran gemessen „inhaltlich defizient" (67). F. betont, daß Storchenau sich nicht um eine theologische Begründung der Begrenztheit des Menschen (etwa durch den Sündenfall) sorgt (65, 67); aber es ist zu vermuten, daß der Theologe nicht aus anthropologischer, sondern nur aus fundamentaltheologischer Perspektive argumentiert. Denn es ist die Offenbarung, die eben diesen Mangel der natürlichen Erkenntnis behebt (67ff). Der Wolffsche Vernunftoptimismus wird sozusagen in einen Offenbarungsoptimismus umgewendet. Dieser wiederum trägt gelegentlich neuplatonische Züge, wie die folgende Formulierung zeigt: In einer geoffenbarten Religion, im Gegensatz zur natürlichen Religion würde „Meine Vernunft ... von einem höhern Lichte beleuchtet; und mein Verstand von einer übernatürlichen Kraft, über mich selbst erhoben, gleichsam vergöttert werden."[3]

Unter diesen Voraussetzungen werden Möglichkeit, Notwendigkeit und Tatsächlichkeit von Offenbarung leicht darstellbar, denn sie ist nun „logisch betrachtet in sich widerspruchsfrei" (72) und zugleich insofern notwendig, als sie die natürliche Religion um Kult und Riten komplettiert (75), und in Anwendung des Nonrepugnanzsprinzips der Wolffschen Metaphysik folgt aus der Widerspruchsfreiheit auch ihre Tatsächlichkeit (77f). Strategisch bedeutsam ist die Notwendigkeit, denn sie wird nicht allein mit der allgemeinmenschlichen Unzulänglichkeit begründet, sondern auch damit, daß die natürliche Vernunft im Individuum der Bildung und Ausübung bedarf. Natürliche Religion, so kann man folgern, ist den Gebildeten vorbehalten, die meisten Menschen benötigen eine „allgemeine Unterweisung" ohne philosophisches Training (76), womit die Rolle der Kirche als Vermittlungsinstitution deutlich und diese an den Begriff der Religion angenähert wird.

Hier muß natürlich die Authentizität des NT gesichert werden, und es ist erhellend, wie F. zeigt, daß Storchenau einerseits die Bibelkritik der Protestanten (etwa H. S. Reimarus) ignoriert und zugleich verrät, daß er dies bewußt tut, indem er in völlig unhistorischer Weise den Literalsinn mit philologischen Argumenten zu retten versucht (80–87, 101). Analoges gilt für den Wunderglauben (87–90). Somit ist das, was die Kirche lehrt (und nicht nur die sog. Fundamentalartikel) der Inhalt der Offenbarung (96f), andernfalls wäre sie verzichtbar. Dennoch ist Storchenaus Ekklesiologie keineswegs vollständig ausgeführt, in dem Lehrbuch *„Theologia naturalis"* fehlt sie ganz. Die Kirche fungiert, wie zu erwarten, als Vermittlerin der Offenbarung und als Hüterin der biblischen Schriften, sowie als Richterin in Glaubensfragen, woraus wiederum das von Christus eingesetzte Leitungsamt folgt. Aus der wort- und bilderreichen Darstellung destilliert F. den Mechanismus der Selbststabilisierung der Kirche als der wahren, einen, heiligen, katholischen und apostolischen (97–108). Storchenau gibt eine durchaus „unzureichende Antwort auf die Anfrage der Aufklärung" (109, Überschrift), weil er sich ganz auf den Wolffschen Rationalismus und die Vorgaben einer positiven Theologie verläßt. Auf die Argumente der Wunderkritik bzw. die Historisierung der Bibel und der Tradition läßt er sich nicht ein. Er schreibt mit Blick auf die Gegner der katholischen Kirche apologetisch aber meistens nicht polemisch, und daher konzentriert er sich auf die Schwäche der Gegenposition und die Festigung der eigenen Argumente.

Vorsätzliches Ignorieren theologischer Argumente hatte, wie ergänzend erwähnt sei, durchaus Tradition in der Konfessionspolemik. Zu den unangenehmsten Gegnern der Reformation gehörten die sogenannten Methodisten: die *„Methodus Veroniana"* bestand darin, den Protestanten das Recht auf rationale Argumente für ihre Theologie abzustreiten, um sie auf „sola fide" und „sola scriptura" festzulegen.[4] Die Kölner Konvertiten Adrian und Peter Walenburch hatten sie ebenfalls angewendet.[5] Andererseits findet man bei Storchenau wie auch bei den von ihm zitierten Autoren nicht mehr die begrifflichen Differenzierungen hinsichtlich des Verhältnisses von Offenbarung, Rationalität, Formen und Gegenständen der Verehrung usw. wie in der Scholastik,[6] denn offenbar war auch bei den Gegnern die Kernfrage nach dem Gebrauch der Argumente der natürlichen Theologie für die Religion längst rationalistisch entschieden.

Aktuelle Gefahr drohte offenbar v. a. vom atheistisch ausgelegten Zweig des Deismus, dem Storchenau mit dem Arsenal der Gottesbeweise begegnet (117ff), sowie hinsichtlich der Heilsinsuffizienz der natürlichen Religion (v. a. gegen M. Tindal) mit den bereits bekannten Argumenten für die Notwendigkeit der Offenbarung (148ff). Es ist auch nicht mehr verwunderlich, daß ihn die Historisierung der Religiosität durch Rekurs auf eine Uroffenbarung wie bei Lessing und Herder nicht mehr erschüttern kann (159). Gerade die natürliche Religion, als vor- und außerchristliche erste Offenbarung interpretiert, die den „natürlichen Bedürfnissen der Menschheit" angemessen war (Storchenau, zit. S. 162), bedarf der Beschleunigung und Vollendung durch die christliche Offenbarung (162–164). Obwohl, wie F. betont, Storchenau sich weitgehend bekannter Argumente bedient, die – wie nicht anders zu erwarten – aus der traditionellen natürlichen Theologie als einem Teil der Schulmetaphysik stammen, ist es dennoch bemerkenswert, daß er eine „Philosophie der Religion" eigens seiner lateinischen Metaphysik hinzufügt und schließlich in sieben Bden auf Deutsch ausbaut.

In einem letzten Kapitel wird Storchenaus Stellung innerhalb der Aufklärung untersucht. Daß die Bedeutung von Aufklärung vielfältig verstanden wird, hat nicht nur mit den verschiedenen möglichen Forschungsinteressen zu tun, sondern auch mit den Antagonismen innerhalb der Bewegung und der

[2] Dieses Phänomen wird in der politischen Geschichtsschreibung als Konfessionalisierung und Säkularisierung abgehandelt; vgl. hierzu z. B. Michael Stolleis, Religion und Politik im Zeitalter des Barock. „Konfessionalisierung" oder „Säkularisierung" bei der Entstehung des frühmodernen Staates?, in: Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock, hg. v. Dieter Breuer, Wiesbaden 1995 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, 25), 23–42.

[3] Philosophie der Religion 4, 107.

[4] Franciscus Veron SJ, Methodus Veroniana, sive expedita ratio, cuius beneficio, Cuivis Catholicorum etsi disciplinarum Theologicarum ignarus, nudis instructus Bibliis (sive illa Genuensis proeli sint; sive alterius) et confessione fidei Novatorum, elinguem Ministrum efficere, et quemvis insuper reformatorum, in singulis praetentae reformationis capitibus, erroris arguere valebit. Coloniae (Kinckius) 1628. Als eine Antwort sei genannt: Johannes Musaeus, De usu principiorum rationis et philosophiae in controversiis theologicis libri tres, Nicolai Vedelii Rationali Theologico potissimum oppositi. Quibus accessere disputationes duae: una contra Keckermannum; altera contra Molinaeum. Editio secunda, Jenae (Sengenwald) 1665.

[5] Adrianus et Petrus de Walenburch, Examen principiorum fidei, Coloniae (Fries) 1647; vgl. Johann Heinrich Zedler (Hg.), Grosses vollständiges Universal-Lexicon, Leipzig/Halle, Bd 52 (1747) Sp. 1592: Walenburchianische Methode. Johann Georg Walch, Historische und Theologische Einleitung in die Religions-Streitigkeiten, Welche sonderlich ausser der Evangelisch-Lutherischen Kirche entstanden, (...) dritte Aufl., 5 Bde, Jena (Meyer) 1733–1736, I 56.

[6] Vgl. z. B. Franciscus Suarez, De virtute et statu religionis, Paris (Vivès) 1859 (Opera omnia, 13).

zunehmenden Differenzierung in den verschiedenen Ländern (177–181). Daß obendrein die Bedeutung der katholischen Aufklärung noch nicht konsensfähig ist, liegt an dem Mangel an Fallstudien wie der vorliegenden. Sofern Aufklärung als Gefahr für die Religion zu sehen ist, bedient sich der Ex-Jesuit des Sprachschatzes zeitgenössischer Polemik, für sich selbst reklamiert er „edelste und nützlichste Aufklärung" (183, zit. Storchenau) über den Sinn der Religion. Ein Kind der Aufklärung ist er, indem er sich an der von allen Konfessionen gepflegten Polemik gegen die scholastischen Subtilitäten beteiligt (190ff) und den Anschluß an Leibniz, Wolff, und die von ihnen beeinflußten (wie den Jesuiten Rudjer Boskovich) oder mit ihnen konkurrierenden Denker und Naturforscher des 17. und 18. Jh.s sucht (192–198). Interessant, wie die biblizistischen Lücken, ist die Abwesenheit Kants, obwohl – wie F. überzeugend nachweist – der Hofprediger in Klagenfurt genügend frühe Verehrer der Kritischen Philosophie gekannt haben muß (198–202).

An dieser Stelle taucht die Frage nach Storchenaus Publikum auf. Seine deutsche „Philosophie der Religion" wendet sich offenkundig an breitere als die akademischen Schichten, denn sie ist in wechselnden literarischen Stilen (Dialog, Ermahnung, Polemik u.a.) verfaßt, und die vorliegende Studie wäre unterhaltsamer, aber auch umfangreicher geraten, hätte F. häufiger aus seiner Quelle zitiert. Storchenau garniert seine Argumentation sogar mit Gedichten erbaulichen oder physikotheologischen Inhalts, und zwar von Protestanten wie Gellert, Haller und Klopstock. Ohne Zweifel stehen popularisierende Absichten voran. Deshalb ist hier, in der Aufbereitung akademischer Probleme in verständlicher Form, eine der Hauptleistungen Storchenaus zu sehen (204). Gerade deshalb bietet er auch ein Kompendium der aktuellen Argumente.

So hört der ehemalige Prof. nicht auf, ein Theologe zu sein, und das heißt auch Kontroverstheologe. Gerade weil er an den vielen Fronten, an denen er kämpft, auch die Vereinigung der Konfessionen im Auge hat, muß er der protestantischen Leserschaft entgegenkommen (210f), aber da er ein „Konversions- und Absorptionsmodell" (211) verfolgt, schont er sie nicht zu sehr; ich denke, F. beurteilt Storchenaus Haltung zu milde, wenn man vergleicht, daß dieser im siebten Bd der Religionsphilosophie die lutherische Reformation direkt für das Entstehen des atheistischen Deismus verantwortlich macht. Auch in der Staatstheorie macht der Ex-Jesuit keine Kompromisse, obwohl er von Wolff ausgeht, denn „der Staat existiert für ihn sogar wegen der Religion, weshalb er der Kirche nachgeordnet ist". (213)

Auf eine paradoxe Weise interessant ist die verdienstvolle Darstellung der ersten Rezeption Storchenaus am Ende der Studie. Es ist nicht weiter verwunderlich, daß er bei den Protestanten (Friedrich Nicolai, sowie in Rezensionsblättern) und bei den radikalreformerischen Rezensenten der „Oberdeutschen allgemeinen Literaturzeitung" in Salzburg wenig geschätzt, dafür in den übrigen katholischen Blättern gelobt wird. Paradox ist, daß F. bei allen Rezensionen den Mangel an inhaltlicher Auseinandersetzung mit den Argumenten oder den Absichten des Autors vermißt. Der Salzburger Rezensent wirft ihm sogar Rückständigkeit vor, und zwar z. B. wegen des Festhaltens an der Unfehlbarkeit des Papstes oder am Zölibat. Aufklärung, soviel kann man dem Befund entnehmen, war ein so komplexes Geflecht von Aggressionen und Rücksichten, daß sie zu einer Sache der Parteinahme, des Bekenntnisses geworden war und dringend eine kritische Abkühlung durch Kant nötig hatte. Zugleich aber zeigt die Darstellung einer in sich schlüssigen Religionsphilosophie im historischen Kontext den Argumentationszusammenhang einer möglichen Religionsphilosophie auch dann, wenn die konfessionelle Apologetik kein tragendes Element mehr ist, insofern auch jetzt noch „philosophische[r] Grundfragen der Theologie und der fundamentaltheologischen Vermittlungsproblematik von Wissen und Glauben, Vernunft und Offenbarung" (19) zur Debatte stehen.

Mönchengladbach Paul Richard Blum

Lévinas, Emmanuel: **Vom Sein zum Seienden.** – Freiburg / München: K. Alber 1997. 184 S. (Phänomenologie. Texte und Kontexte. Texte, 1), kt DM 58,00 ISBN: 3–495–47632–6

Den Horizont der Studie bildet die Fundamentalontologie Martin Heideggers, deren Einsichten es zu überschreiten, nicht zu überspringen gelte. Die Untersuchung, so heißt es auf den ersten Seiten, ist „von einem tiefen Bedürfnis geleitet, das Klima dieser Philosophie zu verlassen, und von der Überzeugung, daß es keinen Ausweg gibt in Richtung auf eine Philosophie, die man als vor-heideggerisch qualifizieren könnte". (20) Vom „Anderen", vom „anderen Menschen", ist in der 1947 publizierten, noch vor dem Krieg konzipierten und in der Gefangenschaft ausgearbeiteten Schrift kaum die Rede. Ein Lévinas vor Lévinas also, ein ‚vorkritisches' Werk?

Heidegger hatte die Philosophie als Frage nach dem Sein erneuert. Die Figur der ontologischen Differenz und die Verflüssigung eines statischen und verdinglichenden Seinsbegriffs erkennt Lévinas als bleibende Errungenschaften an. Ihre Auslegung stellt er jedoch in Frage.

Die Untersuchung hat „vorbereitenden Charakter" (11). Doch die Formel vom Guten jenseits des Seins, die das spätere Werk anleitet und leitmotivisch durchzieht, gibt bereits hier die Richtung vor. Mit seiner eigenen Berufung auf Platons *Politeia* erhebt Lévinas Einspruch gegen Heideggers Deutung der Idee des Guten als Wahrheits- und Seinsmächtigkeit. Hinter der Bestreitung steht unausgesprochen die Frage, ob am Abend der Katastrophe, des millionenfachen Mordes an den europäischen Juden, vom Guten, vom Sein, von Transzendenz nicht anders zu sprechen sei. Der ontologischen Transzendenz stellt Lévinas eine Hinwendung zum Guten entgegen, die sich als „Ex-zedenz" aus dem Sein und seinen Kategorien vollzieht. Spiritualistische Verachtung des Seins? Keinesfalls, denn „die Ex-zendenz und das Glück fußen notwendigerweise auf dem Sein, und darum ist es besser zu sein, als nicht zu sein". (11)

Am Leitfaden der Schlüsselbegriffe läßt sich aufweisen, daß der schmale Bd eine Antwort auf die Daseinsanalytik von *Sein und Zeit* wagt. Das Gewicht der von Heidegger in den philosophischen Diskurs eingeführten Themen, die ontologische Differenz und die mit ihr verknüpfte Frage der Zeit, die Verbalität des Seins, steht keinen Augenblick zur Disposition. Lévinas bürstet jedoch kräftig gegen den Strich.

In vier Schritten wird die Beziehung von Sein und Seiendem revidiert. In einem einleitenden Teil, *„Die Beziehung zum Sein und der Augenblick"* (22–42), wird, ausgehend von der spezifischen, Lévinas zufolge durch die philosophische Tradition jedoch verkannten Struktur des Augenblicks, das Subjekt als anfängliche „Setzung" gezeigt. Ein zweiter Gang *„Die Welt"* (43–61) erkennt die Beziehung zur Welt im Begehren von Gegenständen, die sich dem Genuß anbieten. Das Licht profaniert die Welt; sie ist immer schon Eigentum. Ein dritter Schritt vollzieht die *epoché* der lichten Welt: *„Sein ohne Welt"* (62–78). Der vierte Abschnitt versammelt in einer Wiederaufnahme des spätantiken philosophisch-theologischen Terminus die gewonnenen Perspektiven um das bereits lokalisierte Zentrum der Untersuchung: *„Die Hypostase"* (79–119).

Ein ebenso umfang- wie kenntnisreiches Nachwort von Wolfgang N. Krewani erweitert den schmalen Bd (127–171). Eine Liste der Übersetzer mit Errata des französischen Textes (von den aufgeführten 27 Stellen dürften 3, 5, 8, 9, 14, 16, 20, 21, 23 allerdings korrekt sein) runden die respektable Übertragungsleistung ab. Personen- und Sachregister erleichtern die Lektüre, in Marginalien ist dankenswerterweise die Seitenzählung der französischen Ausgabe festgehalten.

Sein und Seiendes schieben sich der Reflexion immer schon ineinander, sie sind bereits verkettet. Ein Gedankenexperiment soll die Scheidung und Unterscheidung ermöglichen und den Moment der Beziehungsaufnahme freilegen. Eine *epoché* der Weltbezüge erschließt weder die Erfahrung des Todes noch die eines reinen Ichs, sondern führt auf „die anonyme Tatsache des Seins" (22), auf ein neutrales Seinsgeschehen. Vor der Entstehung von Seienden ist das Sein ein „Kraftfeld" (77), ein „unpersönliches Feld, ein Feld ohne Eigentümer und Herrn" (78), dem nichts sich entziehen kann. Das Sein hat kein Subjekt.

Eine bedeutende Abweichung von der Heideggerschen Daseinsanalytik tritt zutage. Die Überschrift „Sein ohne Welt" (62) meldet unüberhörbar Einspruch an gegen die in *Sein und Zeit* vorgelegte Perspektive. Wird dort das Sein des Daseins als In-der-Welt-sein begriffen, so stellt Lévinas die Existenz der Beziehung zur Welt voran. Die erste Beziehung zum Sein entsteht weltlos; ohne die „Intelligibilität ... des Lichts" (24) wird das Sein erlitten wie eine erstickende Umklammerung und bleibt uns wesentlich fremd. Das Vorwort zur zweiten Auflage von 1978 nennt die Seinsterminologie des Werks, *es gibt*, „grundlegend verschieden ... vom Heideggerschen ‚es giebt'". (12) Eine autobiographische Notiz erläutert etwa zeitgleich (1976): „‚Es gibt' (il y a) ist ein unpersönlicher Ausdruck wie ‚es regnet' oder ‚es ist Nacht'. Die Großzügigkeit, die anscheinend dem deutschen Ausdruck ‚es gibt' innewohnt, vermißte man zwischen 1933 und 1945 völlig." (Unterschrift, in: Emmanuel Lévinas, Eigennamen, München/Wien 1988, 107–116, hier: 109)

Der Seinsbegriff Heideggers bleibt, so lautet der Vorwurf, der „Dialektik des Seins und des Nichts" (21) verhaftet. Müßte das Übel, fragt Lévinas, nicht anders gedacht werden denn als Mangel an Sein, als Nichts? Ist das Entsetzen vor dem Sein nicht ursprünglicher als die Angst um das Sein?

Erschließt in *Sein und Zeit* die Grundbefindlichkeit der Angst das Dasein als „solus ipse" und „äußerste Möglichkeit" des Seins zum Tode, so entspricht Lévinas' terminologischer Widerpart, das „Entsetzen" (l'horreur) einem anonymen, depersonalisierenden, alles Eigene, Möglichkeit und Vermögen auslöschenden Seinszwang. Die Tragik des Seins resultiert nicht aus seiner Endlichkeit, sondern aus seiner Grenzenlosigkeit, seinem Apeiron-Charakter. Das Nichts begrenzt das Sein nicht, sondern unterbricht es (78).

Der darwinistisch-sozialdarwinistische Topos des Lebenskampfes wird der Beziehung von Sein und Seiendem ebensowenig gerecht. Diese steht nicht unter dem Gesetz der Selbsterhaltung. Vielmehr ist es eine „fortwährende Geburt, ... durch die das Seiende ... sich seines Seins bemächtigt" (25), wie es in einer bemerkenswerten Parallelbildung zur Figur der *creatio continua* heißt.

Die Geburt vollzieht sich im Augenblick (instant), der von einer Phänomenologie der Zeit nicht erfaßt werde. Die spezifische Dialektik des Augenblicks, in dem sich Anfangen und Vergehen, Geburt und Tod, Macht und Ohnmacht kreuzen, habe die philosophische Tradition verkannt. Dies gelte für Platon und Aristoteles, für Hamelin, Bergson und Heidegger (91). Allein Nicolas de Malebranche wird mit dem Hinweis auf den Gedanken einer in jedem Augenblick erneuerten Schöpfung ausdrücklich ausgenommen (92f). Es fällt auf, daß Kierkegaards einschneidende und wirkungsgeschichtlich bedeutende anthropologische, christologische und existentielle *relecture* des Augenblicks übergangen wird.

An einem Wendepunkt, den der Augenblick markiert, werde der reine Akt des Seins unterbrochen und das Sein von innen begrenzt. Hinter der unbotmäßigen Initiative des Augenblicks läßt sich Husserls Begriff der „Urimpression", der hier nicht ausdrücklich genannt wird, vermuten. Als „Urzeugung" und „Urschöpfung" liegt diese Husserl zufolge dem zeitkonstituierenden Kontinuum der Retentionen und Protentionen voraus. Nicht weniger deutlich ist der Blickkontakt mit Heidegger. Gegen dessen Deutung des Daseins von der Zukunftsdimension, vom Daseinsende, her, wird die Bedeutung der Gegenwart, des Initialen und Instantanen, philosophisch ins Recht gesetzt. Während *Sein und Zeit* die Eigentlichkeit des Seins zum Tode erweist, wird die Beziehung von Sein und Seiendem nun vom Ereignis der Geburt her gelesen.

Der Augenblick ist schöpferisch, er ist ein Ereignis nicht nur *sui generis*, sondern auch *sui iuris*. Das Motiv der *creatio ex nihilo*, das in den beiden Hauptwerken *Totalität und Unendlichkeit* (franz. 1961) und *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (franz. 1974) tragende Bedeutung entfalten wird, klingt an. „Unabhängig vom Mysterium der Schöpfung *a parte creatoris* gibt es im Augenblick der Schöpfung das ganze Mysterium der Zeit des Geschöpfes." (94) Im Einstand des Augenblicks öffnet sich ein Riß im Sein, ein Bruch mit der Vergangenheit wird vollzogen. Das Sein verdichtet sich momentan. „Inmitten des anonymen Stroms des Seins gibt es Stillstand und Setzung." (38) Aus dem Nichts kommt eine Gegenwart zu sich, die sich selbst Ursprung ist, ohne ihres Ursprungs mächtig zu sein.

Der Augenblick verweigert sich der Zeit, die Hypostase ist zeitlos. Nur auf sich selbst bezogen, ist sie radikal transzendenzlos. Gegen Heideggers Deutung des Daseins als ekstatischer Existenz betont Lévinas den aus dem Ereignis der Setzung resultierenden substantivischen und substanziellen Charakter. Noch Bewegung, schon Substanz: der janusköpfige Augenblick seiner Geburt prägt das Subjekt.

Ist im Schlüsselbegriff der „Hypostase" die wundersame Wandlung von der Verbalität zur Substantivität, der Schritt vom Sein zum Seienden, „die eigentliche Konstitution eines Seienden, eines jemand, der ist", eingeholt (39), so ist diese Konstitution keine Leistung des Bewußtseins. Bewußtsein ist hier nicht primär Leistung, sondern verlangt im Gegenteil Aussteigerqualitäten, „die Fähigkeit, zu schlafen, auszusetzen, *époche* zu üben" (78). Die Seinsaktivität wird nicht von der Aktivität des Bewußtseins suspendiert, Bewußtsein kommt vielmehr als Suspension der Seinsaktivität ins Spiel, in der Fähigkeit, einen Zufluchtsort aufzusuchen, sich in sich zurückzuziehen, eine Ruheposition einzunehmen (84–86). Impliziert das *Da* des Heideggerschen Daseins bereits die Welt, so geht „das *Hier* der Setzung ... jedem Verstehen, jedem Horizont und jeder Zeit voraus". (87) Der gründende Charakter der Beziehung zum Ort bedeutet schließlich, daß „der Leib die eigentliche Ankunft des Bewußtseins" ist (87). Lévinas' spätere Arbeiten werden den hier bereits bedeutsamen Topos einer Spiritualität der Leiblichkeit weiter entfalten.

Aus der Dialektik, dem Drama des Augenblicks entwickelt Lévinas die Absetzung eines Seienden vom Sein und zugleich seine Setzung im Sein. Die Hypostase ist Selbstsetzung nicht im Sinne voller Selbstmächtigkeit, unkonditionierter Tätigkeit und absoluter Autonomie. Sie unterbricht das Sein und unterliegt ihm im Zwang, auf sich zurückzukommen. Ihre Selbstbezüglichkeit bildet sich zur Identität aus, die zugleich befreit und beschwert. Ohne Vergangenheit und Zukunft, ist das identisch Seiende doch mit sich selbst belastet. „Wir sind wie auf einer Reise, auf der man sich ständig um sein Gepäck kümmern muß" (30). Das lästige Reisegepäck ist die Sorge um sich selbst. (30) „Das Ich ist unwiderruflich sich." (108)

Spuren seiner Geburt, Anzeichen einer konstitutiven Beschwernis des Ich lassen sich in alltäglichen Phänomenen auffinden. Müdigkeit und Trägheit haben bislang wenig philosophisches Ansehen genossen, nun werden sie als Momente einer großen Weigerung bedeutsam, sie symptomatisieren und somatisieren ein „Zurückweichen vor dem Sein" (26). Die Phänomene der Faulheit und der Erschöpfung und Müdigkeit künden von einem so mächtigen wie ohnmächtigen Überdruß an jenem unerbittlichen Vertrag mit dem Sein, der abgeschlossen werden muß und von dem man nicht zurücktreten kann (vgl. 26f). Der *élan*, der das Zeitverständnis bei Bergson bestimmt und in der Heideggerschen Ekstase anzuklingen scheint, bricht sich in der unvermeidlichen Selbstbezüglichkeit des Seienden. Offensichtlich hat Lévinas den existentialen Entwurf des Vorlaufens in *Sein und Zeit* im Blick, dem er eine wesentliche „Verzögerung des Seienden gegenüber dem Sein" (40) entgegensetzt. Das „Unternehmen, für das die Faulheit zu faul ist", ist das Sein als Last. Die Trägheit „entdeckt, daß das Verb *sein* den Charakter eines reflektierten Verbes hat: Man ist nicht, man *ist sich*." (32)

Von der Übernahme des Seins im Augenblick sind die Weltbezüge zu unterscheiden. Lévinas nennt sie „Intentionen". Der in der mittelalterlichen Philosophie wie bei Husserl unkörperliche und neutrale Begriff soll nun gleichsam inkarniert werden. Zwischen den Intentionen, die als Begehren oder Begierde (désir) gedeutet werden, und ihren Gegenständen herrscht eine glückliche Übereinstimmung. „Die Welt ist das Gegebene." (54) Die Intention ist ein Begehren möglicher Gegenstände der Zufriedenheit und des Genusses, nicht aber Sorge um das Sein, wie Lévinas gegen Heidegger einwendet. Das Haus ist kein „Wohnzeug" (50). Keinesfalls ist das durch und durch profane In-der-Welt-sein als Sturz in die Uneigentlichkeit oder „Flucht vor dem Wesentlichen" (49) zu denunzieren. Das Begehren ist geradlinig, aufrichtig – sincère, sincérité: gibt dieser Terminus nicht der Heideggerschen Eigentlichkeit kritisch Widerhall? –, ohne Hintergedanken, ohne doppelten Boden. „In dem Begehren sorge ich mich nicht um das Sein, sondern bin von dem Begehrten absorbiert, von einem Objekt, das mein Begehren vollkommen verzehrt." (44) Die Zuwendung zur Welt im Genuß verlängert die kurze Leine, die das Ich an sich selbst bindet. Sie bedeutet schon eine erste Lockerung des Identitätszwanges, ein erstes Selbstvergessen. *Totalität und Unendlichkeit* wird eine Phänomenologie des Genusses entwerfen, die in *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* aufgegriffen und zum Gedanken einer Transzendenz der Sinnlichkeit geschärft und gewandelt wird.

In der Zuwendung zu den Dingen distanzieren wir uns bereits von ihnen. „Durch das Licht sind die Gegenstände eine Welt, d. h. gehören uns." (57) Das – in Freiheit erworbene – Erbe der Phänomenologie ist unverkennbar in der Voraussetzung einer erhellenden Horizontalität, welche die Überwindung der klassischen Antithese von *a priori* und *a posteriori* ermöglicht. „Was – erleuchtet – von draußen kommt, wird begriffen, d. h., kommt von uns." (57) Ebenfalls hinfällig wird die Antithese von Theorie und Praxis, wo die Intention, das Begehren, zugleich als Wissen gefaßt ist.

Auf den phänomenologischen Hintergrund verweist schließlich auch das Motiv der *epoché*, hier in der Deutung des In-der-Welt-seins als einer „Erweiterung jenes Widerstands gegen das anonyme und geschickhafte Sein" (61); im alltäglichen Weltverhältnis wird der Klammergriff des Seins schwächer. Husserls Unterscheidung zwischen natürlicher Einstellung und transzendentaler Reduktion ist ebenso außer Kraft gesetzt wie Heideggers Scheidung der Alltäglichkeit von der Eigentlichkeit.

Die Hypostase, die das Sein suspendiert und am Sein partizipiert, ist wesentlich mit sich selbst belastet und mit dieser Last allein. Bedeutet das Lévinassche In-der-Welt-sein glücklichen Weltgenuß in der Freiheit zum Rückzug, im Lichte der Welt Weltdistanz, so erlöst die nur negative Freiheit von Wissen und Genuß doch nicht aus der Einsamkeit definitiven Selbstseins (104). In den im Genuß einverleibten und im Wissen assimilierten Gegenständen der Welt begegnet das Ich immer nur sich selbst. Ein paradoxes Ergebnis: nach so viel konzentrierter Revisionsarbeit träfe sich Lévinas mit Heidegger in der Diagnose der Unbezogenheit des Daseins bzw. der Ich-Hypostase.

Jenes Wunschdenken jedoch, das die Freiheitsidee hervorbringt, ebenso wie die Lockerungsübungen des Genusses und die kleinen Fluchten in den Schlaf und in das Unbewußte haben eine wichtige Funktion. Sie lassen eine Perspektive der Erlösung ahnen, „in der nichts endgültig ist und die sich von der endgültigen Subjektivität des ‚Ich' unterscheidet". (110) Diese Erlösung löst das Ich nicht auf. Das Ich und seine Gegenwart werden nicht gleichgültig, wie es mit starkem, an Franz Rosenzweig und Walter Benjamin gemahnendem antihegelschem Impuls heißt. Hoffnung hofft für die Gegenwart. Sie zielt nicht auf Entschädigung, sondern auf die „Auferstehung" (113) eben des Augenblicks des Leidens und der Verzweiflung.

Besteht das Wesen der Zeit darin, „auf diese Forderung nach dem Heil zu antworten" (113), so bleibt die Zeit dem in sich gebannten Ich doch verschlossen. Aber, so betont Lévinas, das Ich ist nicht nur definitiv sich, es ist zugleich die Forderung nach dem Nicht-Definitiven. Der einmalige Augenblick verlangt wie das Ich „die Lösung des Knotens, der sich in der Gegenwärtigkeit knüpft: des Endgültigen, das sein Erlöschen nicht löst. Forderung nach einem Neuanfang des Seins, und in jedem Neuanfang die Hoffnung, daß er nicht endgültig sei." (115)

Die konsequente Transzendenzlosigkeit, die harte Positionalität der Lévinasschen Hypostase mag ernüchtern und enttäuschen. Sie entlarvt falsche Versprechungen, raubt Illusionen und zerstört Götzenbilder. So entbindet sie das Verlangen nach einer Ex-zedenz, nach einem Anderswo, das, wie Lévinas zeigen wird, nur im Anderen, dem anderen Menschen, gefunden werden kann. „Das Heil kann nur von woanders herkommen, wenn alles im Subjekt hier ist." (115) Damit deutet sich auf den letzten Seiten der Studie eine neue Perspektive an, der sich die ebenfalls 1947 publizierte Schrift *Die Zeit und der Andere* in einer Phänomenologie von Thanatos und Eros zuwendet. Gegen das Heideggersche Mitsein, in dem der andere Mensch als anderer fern, da immer durch die gemeinsame Sache vermittelt bleibt, ruft Lévinas das asymmetrische Gegenüber von Ich und Du an, das „furchtbare Von-Angesicht-zu-Angesicht einer Beziehung ohne Mittler" (117), wie es übergangslos, in deutlicher Anspielung auf die Gotteserfahrung Israels, heißt.

Vom Sein zum Seienden – ein vorkritisches, und das hieße bei Lévinas, ein vor-ethisches Werk? Gewiß nicht. Eine „von der Vorahnung des Nazigrauens und der Erinnerung daran" (*Eigennamen*, 108) gezeichnete Biographie läßt Lévinas bemerkenswert früh hellhörig werden und schärft seinen Blick nachhaltig für die Grenzen des Seinsdenkens.

Trotz, oder gerade wegen des nächtlichen Hintergrunds atmet das alles andere als naive Werk die Frische eines Neubeginns. Die Bewegung zum Guten jenseits des Seins und das Glück: auf diese Fundamente wird Lévinas zukünftig bauen. Die entscheidenden Motive der mittleren und späten Arbeiten sind dabei erstaunlich vollzählig

versammelt. Die Sollbruchstellen sind markiert; werkökonomisch bedingte Akzentverschiebungen, Entfaltungen, Substitutionen und Verschärfungen werden zu beobachten sein. Es ist erfreulich, wenn auch überfällig, daß ein halbes Jh. nach seinem Erscheinen in Frankreich nun auf der anderen Rheinseite die deutsche Übersetzung die Kenntnis dieses streitbaren und selbstbewußten Frühwerks erleichtert.

Reich an Einzelstudien, die die phänomenologische Schule verraten, ist das *opusculum* ein gedanklich dicht gedrängter, origineller Versuch über das Subjekt. Lévinas stellt es als „Vermögen des unendlichen Rückzugs" vor (59). Dieser Rückzug bedeutet nicht Eskapismus, sondern bezieht, gegen den Strom, Position. Ist nicht auch in der gegenwärtigen Diskussion um die Postmoderne Lévinas' Mahnung hörenswert: „Die Antithese zur Setzung ist nicht die Freiheit eines in der Luft schwebenden Subjekts, sondern die Zerstörung des Subjekts, die Desintegration der Hypostase." (86)?

Bemerkenswert auch, daß diese Apologie des Subjekts auf Zentralbegriffe und -topoi jüdischer und christlicher Tradition zurückgreift bzw. sie reinterpretiert: *creatio ex nihilo* und *creatio continua*, Loskauf/Erlösung, Tröster bzw. Messias, Tod und Auferstehung, Hoffnung wider alle Hoffnung, Schuld und Vergebung, das furchtbare und lebendigmachende Von-Angesicht-zu-Angesicht, und, in kritisch-polemischer Intention, Mittler und Kommunion. Wie wenig es sich hier um einen ornamental-rhetorischen Gebrauch handelt, bestätigt ein Blick auf die Entwicklung des Gesamtwerks.

Hervorzuheben ist nicht zuletzt der Mut zur höchst unbequemen Position von Nähe und Kritik, Nähe und Distanz zu Martin Heidegger. „Diese und die folgenden Überlegungen verdanken Heidegger viel. Einem entstellten und falsch verstandenen Heidegger? Zumindest ist dann die Entstellung nicht eine Weise gewesen, das Verdanken zu leugnen, noch das Verdanken ein Grund zu vergessen." (*Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, 96, Anm. 28) Ein später Kommentar, der die frühe Studie verläßlich trifft.

Bonn Susanne Sandherr

Notizen

Zum Tod von Heinrich Fries

Einer der bekanntesten deutschen Theologen, Heinrich Fries, ist am 19. November des vergangenen Jahres in München verstorben. Er war im wahrsten Sinne des Wortes einer der liebenswürdigsten Vertreter unserer Zunft, jederzeit zur Hilfe bereit, ohne Hintergedanken, Berechnung und Arglist. Sehr vielen von uns – die Diskretion verbietet es, Namen zu nennen – hat er auf den Weg geholfen, oder sonst mit Rat und Tat begleitet. Und so trafen sich bei seinen Festen, die er gerne feierte (die runden Geburtstage oder die Weihejubiläen), Vertreter der theologisch „Rechten" wie der „Linken" (um es schablonenhaft zu sagen), gleichermaßen und einträchtig.

Fries war Brückenbauer nicht nur unter Menschen, sondern auch zwischen theologischen Positionen, hatte diesbezüglich keinerlei Berührungsängste. Schon früh erkannte er wichtige Neuansätze, niemals a priori verurteilend, sondern hinhörend, was sie denn Bedeutsames zu sagen hätten im theologischen Geschäft. Früh nahm er die Theologie von Barth, Brunner und Bultmann wahr, als einer der ersten im katholischen Raum würdigte er die „Theologie der Hoffnung" Moltmanns und die Beiträge Jüngels. Das sind nur einige Beispiele.

Die Ökumene war sein eigentliches Herzensanliegen. In der Geschichte der ökumenischen Bemühungen, zunächst in Deutschland, behält er einen ehrenvollen, bleibenden Platz. In der Systematischen Theologie, der Fundamentaltheologie, war er wahrer Meister. Die Theol. Fak. von Tübingen und München werden ihm ein ehrendes Andenken bewahren. Im hohen Alter ist Fries, stets auch ein Mann der Kirche und immer in Sorge um christliches Leben in unserer Zeit, gestorben. Er wird uns fehlen.

Münster Harald Wagner

Kurzrezensionen

Albert, Karl: **Vom philosophischen Leben.** Platon, Meister Eckhart, Jacobi, Bergson und Berdjaev. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1995. 80 S., kt DM 24,00 ISBN: 3–8260–1086–8

Die sehr nachdenklich gehaltene Schrift unternimmt es, in einem Durchgang durch die im Untertitel aufgeführten Philosophen der Frage nach dem Wesen philosophischen Fragens nachzugehen. Anliegen des Vf.s ist es, Wurzeln und Möglichkeiten eines Philosophiebegriffs aufzuspüren, der nicht dem szientistischen Diktat eines heute gängigen Wissenschaftsbegriffs unterliegt, und der, vielleicht jedenfalls, nochmals so etwas wie eine philosophische Lebensform ermöglicht. Daß angesichts der behandelten Autoren inhaltlich eine am Begriff des Einen orientierte philosophische Tradition sowie Stränge mystischen Denkens im Mittelpunkt stehen, liegt auf der Hand. M. S.

Berkenbrock, Volney J.: **Die Erfahrung der Orixás.** Eine Studie über die religiöse Erfahrung im Candomblé. – Bonn: Borengässer 1995. XIII, 344 S. (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, 4), geb. DM 52,00 ISBN: 3–923946–28–7

Das vorliegende Buch (eine Promotionsarbeit an der Univ. Bonn bei H. Waldenfels) ist in vier große Hauptteile gegliedert: *„Themen und Zielsetzung der Arbeit"* (1–31), *„Olorum, Orixás und Menschen im Candomblé"* (32–201), *„Die Erfahrung der Orixás – eine Bilanz"* (202–221) und *„Christentum und Candomblé"* (222–273). Es beinhaltet eine ausführliche Darstellung des Ursprungs und der Geschichte, der Mythologie, der Weltanschauung und der sozialen Struktur des Candomblé, einer afrobrasilianischen Kultform der ursprünglichen Yoruba- und Ewereligion Westafrikas.

Interessant sind v. a. die Interpretation und Bewertung der dargestellten religiösen Phänomene, die nicht mehr unter dem Aspekt der Apologetik als heidnische Relikte des Aberglaubens abgehandelt werden, sondern einen eigenen gültigen Stellenwert als schlüssiges Weltanschauungssystem der Moderne erhalten. Die heutige Anziehungskraft des Candomblé besteht vorwiegend in seinem religiösen Erfahrungscharakter, durch den der Mensch in seinem Innersten mit der Transzendenz verbunden und dadurch auch verwandelt wird. Der Autor zeigt die Versuche und Schwierigkeiten der Abgrenzung vom Christlichen, die als offene Fragen unbeantwortet bleiben. J. G. P.

Homo oeconomicus: Der Mensch der Zukunft?, hg. v. Norbert Brieskorn / Johannes Wallacher. – Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer 1998. 192 S. (Globale Solidarität – Schritte zu einer Weltkultur, 2), kt DM 49,80 ISBN 3–17–015408–7

Mitten ins Zentrum der anthropologischen Differenzen in der Wirtschaftsethik führt der zweite Bd dieser Reihe. Nach der Auseinandersetzung mit dem Thema Globalisierung steht mit der wissenschaftlichen Debatte zum *Homo oeconomicus* ein zentrales Paradigma der zeitgenössischen Wirtschaftsethik im Mittelpunkt der Kritik. Die einzelnen Vf. bezweifeln weitgehend die Plausibilität dieses theoretischen Konstrukts (Birger P. Priddat) und empfehlen eine Erweiterung der Perspektive, die dem methodischen Individualismus, dem individuellen Leistungsstreben sowie dem marktwirtschaftlichen Wettbewerbsprinzip keine Monopolstellung in anthropologischen Kontexten zubilligt. Das dem *homo-oeconomicus*-Modell entsprechende „Konkurrenz-Paradigma als dominantes gesellschaftliches Leitbild" (Friedhelm Hengsbach) blende nämlich wichtige Felder menschlicher Lebenswirklichkeit (z. B. nicht-rationale Motive, Emotionen und moralische Erwägungen in Entscheidungsprozessen) in unzulässiger Weise aus. Eine Differenzierung dieses Denkansatzes im Blick auf das Modell einer pluralen Wirtschaftsethik sei daher erstrebenswert, in der die „Plausibilität einer Selbstmoralisierung" (Wolfgang Kersting) weder vernachlässigt noch bestritten werde. Aus theologischer Perspektive müsse gegen die Verabsolutierung des *homo oeconomicus* in der Wirtschaftsethik eine Besinnung auf das gelebte Ethos von Menschen (Hans G. Ulrich) sowie die Bedeutung der Frage nach dem guten Leben geltend gemacht werden.

Ein in jeder Hinsicht anregender und empfehlenswerter Bd, dessen Diskussionen noch schärfere Konturen hätten erhalten können, wenn Gegenpositionen zu den skizzierten Positionen auch personell stärker vertreten gewesen wären. K. A.

Hamma, Matthias: **Geschichte und Grundfragen der Metaphysik**, hg. u. eingel. v. Lina Börsig-Hover. – Fridingen: Börsig-Verlag 1997. 289 S., kt DM 58,00 ISBN: 3–9802256–5–8

Matthias Hamma (1845–1874), zuletzt Repetent am Wilhelmsstift in Tübingen, ist nicht nur geographisch, sondern auch thematisch im Umfeld der Katholischen Tübinger Schule anzusiedeln, insofern es ihm um die Frage nach dem rechten Verhältnis von Theologie und Philosophie, von Glaube und Vernunft unter der Prämisse einer en-

gen Verbindung von systematischer und historischer Fragestellung geht. Auch die vorliegende, von Lina Börsig-Hover besorgte Ausgabe von Hammas 1876 postum veröffentlichten Hauptwerk „Grundprobleme der Philosophie" ist dieser Fragestellung gewidmet: wie der Titel der Neuauflage andeutet, unternimmt der Vf. darin den Versuch einer umfassenden Einführung in die Grundprobleme der Metaphysik, bestehend aus einem analytischen, die Geschichte der Metaphysik behandelnden Teil und einem synthetischen Teil, der in die eigentlichen Grundfragen der Metaphysik einführt. Eine ausführliche Einleitung zu Leben und Werk Hammas durch die Hg.in ist dem eigentlichen Text vorangestellt. Jo. S.

Kaiser, Helmut: **Mein Leben – ihr Sterben.** Bericht über den Tod meiner Mutter. – Düsseldorf: Patmos 1997. 232 S., geb. DM 34,00 ISBN: 3–530–40029–7

Eindrucksvoller Bericht eines Psychoanalytikers über das Sterben und den Tod seiner Mutter, die meinte, durch alle möglichen Aktivitäten den Tod besiegen zu können. Kein wissenschaftliches Werk, aber eine eindrucksvolle (auto-)biographische Schilderung, die hilfreich sein kann für alle, die sich wissenschaftlich (in Theologie, Psychologie, Medizin ...) mit Sterben und Tod befassen. H. E. W

Lévinas, Emmanuel: **Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht.** – Freiburg i. Br. / München: K. Alber 1998, 406 S. (Alber Studienausgabe), kt DM 38,00 ISBN: 3–495–47901–5

In einer preiswerten kartonierten, aber buchverlegerisch immer noch hochwertigen Studienausgabe wird hiermit eines der wichtigsten philosophischen Bücher dieses Jh.s in der bereits bewährten deutschen Übersetzung zugänglich gemacht. Dies kann deshalb nur begrüßt werden, weil die theologische Rezeption des Denkens von Lévinas, aber auch die Diskussion um die Möglichkeiten und Reichweite dieses Denkens für Ethik und Theologie in vollem Gange sind und hoffentlich nicht enden werden, ja nicht enden dürfen, geht es doch schließlich um ein Denken, das von der Shoah verwundet ist und das schon deshalb, auch wenn man vielleicht nicht alle seine Wege mitgeht, unbedingt gehört werden muß. M. S.

Metz, Johann Baptist: **Zum Begriff der neuen politischen Theologie 1967–1997.** – Mainz: M. Grünewald 1997. 211 S., kt DM 36,00 ISBN: 3–7867–2029–0

J. B. Metz stellt hier eine Reihe seiner Aufsätze bzw. Artikel aus dreißig Jahren (1967–1997) zusammen – Texte, die überhaupt nicht oder nur schwer zugänglich sind –, die allesamt dazu dienen, Werdegang und Entwicklung des Schlüsselbegriffs seines Opus zu erhellen. Der Weg führt in der Bestimmung „Politischer" Theologie als Theologie in den 60er Jahren bis hin zur neuen Politischen Theologie in den 90ern. M. ist die Kenntnisnahme dieses Buches, das auch viel Persönliches des Münsteraner Fundamentaltheologen enthält (z. B. im Vorwort und im § 12: „Ein biographischer Durchblick". Wie ich mich geändert habe), unerläßlich. Dies ist nur die Anzeige des wichtigen Buches – eine systematische Auswertung muß in eigenen, größeren Arbeiten geschehen. H. E. W.

Kunst-Positionen. Kunst als Thema gegenwärtiger evangelischer und katholischer Theologie, hg. v. Wolfgang Erich Müller / Jürgen Heumann. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. 192 S., kt DM 49,80 ISBN: 3–17–015153–3

Der Bd vereinigt systematische und praktisch-theologische Beiträge zum gegenwärtigen Ästhetik-Diskurs in der katholischen und evangelischen Theologie, wobei – wie die Hg. betonen und was in ökumenisch aufgeregten Zeiten eine Erwähnung verdient – deutlich wird, „wie weit eine ökumenische Verständigung in der Reflexion der Kunst bereits geschehen kann" (10). In *„Kunst als Vergegenwärtigung des Religiösen"* (Beiträge von A. Stock, I. Mädler, A. Grözinger) geht es um differente Reflexionsmöglichkeiten der Gegenwärtigkeit des Religiösen in der Kunst. In *„Autonomie als Bezug zur Transzendenz"* (Beiträge von H. Schwebel, K. Lüthi) wird die Frage thematisiert, inwiefern eine auf ihrer Autonomie insistierende Kunst sich auf Religion und die Erfahrung von Transzendenz zu öffnen fähig ist bzw. sich real öffnet; es wird aber auch gefragt, ob eine sich als autonom verstehende Kunst zu einer theologischen Interpretation überhaupt, und wenn ja, in welcher Weise, fähig ist. In *„Weltgestaltung als ethischer Ertrag des Ästhetischen"* (Beiträge von J.-P. Wils, W. Lesch, S. Bergmann) richten sich die Überlegungen auf den (möglichen) Beitrag des Ästhetischen für den ethischen Diskurs und die Praxis der Gegenwart. In *„Individualitätskultur als Folge theologischer Interpretation"* (Beiträge von R. Volp, W. E. Müller) rückt u. a. die Frage ins Interesse der Überlegungen, ob, wenn die Autonomie des Ästhetischen ernst genommen wird und man zugleich eine Wahrheitsästhetik verabschieden muß, es dann noch eine allgemeingültige theologische Interpretation der Kunst geben könne. Abschließend widmen sich zwei Stellungnahmen (G. Lange, J. Heumann) in *„Bilder als Vermittlung des Religiösen?"* der Frage nach einem möglichen Beitrag des Ästhetischen für eine Vermittlung des Religiösen in der Gegenwart. Der Bd erschließt in sehr unterschiedlichen Beiträgen das gegenwärtige Spektrum des theologischen Ästhetik-Diskurses. M. S.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Ungekürzte Studienausgabe, in Gemeinschaft mit Hans FrHr. v. Campenhausen u. a. hg. v. Kurt Galling. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1986, dritte, völlig neu bearbeitete Auflage. Kt DM 550,00 pro Bd ISBN: 3–16–145098–1. **Erster Bd: A–C.** Mit 8 Tafeln und 4 Karten. XXXII, 1898 S., **Zweiter Bd: D–G.** Mit 6 Tafeln und 7 Karten. XXXI, 1923 S. **Dritter Bd: H–Kon.** Mit 20 Tafeln und 7 Karten. XXXII, 1806 S. **Vierter Bd: Kop–O.** Mit 36 Tafeln und 2 Karten. XXXV, 1755 S. **Fünfter Bd: P–Se.** Mit 3 Karten. XXXI, 1726 S. **Sechster Bd: Sh–Z.** Mit 2 Tafeln und 3 Karten. XXXVI, 1970 S. **Registerband** bearbeitet von Wilfrid Werbeck, 1111 S.

Das „Handwörterbuch für Religion und Religionswissenschaft" mit dem Namen *„Die Religion in Geschichte und Gegenwart"* (RGG) geht z. Zt. in die vierte Aufl., während das katholische Gegenstück, das „Lexikon für Theologie und Kirche" bislang in sieben – von zehn – Bden erschienen ist, allerdings erst in der dritten Aufl. Hier wie dort waren bzw. sind die jeweiligen Neuauflagen nicht einfach Fortschreibungen mit geringen Modifikationen, sondern repräsentieren ein Stück Theologiegeschichte, lassen die Handschrift bestimmter maßgeblicher Theologen erkennen (einige, keineswegs unbedeutende, werden allerdings immer „vergessen").

Jedenfalls war und ist die RGG (3. Aufl.) die Dokumentation (u. a.) deutscher evangelischer Nachkriegstheologen bis etwa 1960 (der letzte Bd erschien 1965). Die Namen der Vf. bezeichnen theologische Programme und Optionen, die z. T. noch heute zur Diskussion stehen. Da sind Beiträge von Günther Bornkamm und von Heinrich Bünkamm, von Herbert Braun und Rudolf Bultmann, von Gerhard Ebeling und von Ernst Fuchs, von Otto Kaiser und von Wolfhart Pannenberg, um nur einige zu nennen. Man kann nur hoffen, daß die Neuauflage von RGG das Niveau der dritten Aufl. erreichen wird (das gilt auch für das LThK). Jedenfalls ist man gut beraten, sich rechtzeitig die wohlfeile Studienausgabe zu sichern, um die es – natürlicherweise – nach Erscheinen der Neuauflage still werden wird. H. E. W.

Die Schriftrollen von Qumran. Zur aufregenden Geschichte ihrer Erforschung und Deutung, hg. v. Shemaryahu Talmon. – Regensburg: F. Pustet 1998. 158 S., kt DM 34,00 ISBN: 3–7917–1592–5

Fünfzig Jahre nach dem sensationellen Fund der Schriftrollen von Qumran ziehen in diesem Bd, der auf eine Tagung in der Katholischen Akademie Bayern zurückgeht, sechs namhafte Experten eine Bilanz der bisherigen Forschungsarbeit. H. Stegemann reflektiert die *Geschichte der Entdeckung, Erforschung und Auslegung der Schriftrollen*; M. Broshi gibt einen Überblick über die *archäologische Erforschung des Gemeinschaftszentrums der Essener*; J. Maier verortet die *Qumrantexte im Rahmen des frühen Judentums*; H.-J. Fabry stellt den *Zusammenhang zum frühen Christentum* her; K. Koch bespricht die damit zusammenhängenden *Messiaserwartungen im Judäa der Zeitwende*; S. Talmon bilanziert zusammenfassend den momentanen *Stand der Forschung* und zeigt noch ausstehende Beschäftigungsfelder auf. Insgesamt entsteht weit ab von der momentanen Vielfalt populärwissenschaftlicher Qumranveröffentlichungen eine solide und fachlich kompetente Erörterung, die das fünfzigjährige Jubiläum mehr als angemessen würdigt. A. L.

Utzschneider, Helmut: **Gottes langer Atem.** Die Exoduserzählung (Ex 1–14) in ästhetischer und historischer Sicht. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1996. 134 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 166), kt DM 39,80 ISBN: 3–460–04661–9

Es ist „ein völlig unmögliches Unterfangen, sich zur Exoduserzählung in gewisser Weise umfassend zu äußern" (9), konstatiert der evangelische Alttestamentler Helmut Utzschneider am Beginn seiner Studie zur Exoduserzählung (Ex 1–14). Eine solche Einschränkung fordert eine umsichtige Rez., die an dieser Stelle kaum der Schwierigkeit des Themas angemessen geleistet werden kann. Einen besonderen Hinweis verdient dennoch die kleine Einleitung *„Die Exoduserzählung (Ex 1–14) als ‚ästhetisches Subjekt' oder: Wie ein atl. Erzähltext literarisch und historisch zu lesen ist"* (9–16), in dem der Be-

theler Exeget auch interessante Hinweise zur exegetischen Methodik bietet. Die Untersuchung von Ex 1–14 erfolgt dann in erster Linie durch Auswertung des Leitwortsystems und der durch diese gebildeten Strukturen. Diese recht ansprechende Untersuchung weitet Utzschneider sodann zu einer Interpretation aus (67–127), die den drei Erzählphasen (der gerettete Befreier – Mose als Prophet und legitimer Retter – das politische Handeln Gottes), die der Vf. in Ex 1–14 glaubt konstatieren zu können, nachgeht. Kritisch anzumerken bliebe die Frage, ob die Textdokumentation auf den S.n 21–49 nicht in einer ansprechenderen und weniger Seitenzahlen erfordernden Weise hätte präsentiert werden können. T. M.

Vardy, Peter: **Das Gottesrätsel.** Antworten auf die Frage nach Gott. Bearbeitet von Perry Schmidt-Leukel. – München: Don Bosco Verlag 1997. 203 S., kt DM 26,80 ISBN: 3–7698–1057–0

Der englische Religionsphilosoph Peter Vardy unternimmt mit vorliegendem Bd den Versuch, „die Grundzüge der wichtigsten Diskussionen über die Realität und das Verständnis Gottes möglichst klar und einfach darzustellen". (6) Dabei liefert er jedoch keine fertigen Antworten, wie der mißverständlich formulierte Untertitel der deutschen Ausgabe nahelegen könnte; vielmehr geht es ihm darum, eine erste Einführung in die Gottesfrage zu geben (u. a. mit folgenden Themen: Wahrheit, Gottesbeweise, Attribute Gottes [Allmacht, Allwissenheit], Handeln Gottes, Wunder) und den Leser zum selbständigen Fragen und Nachdenken zu animieren: dazu finden sich am Ende des Buches weiterführende Fragen und Literaturhinweise zu den einzelnen Kapiteln. Jo. S.

Wagner, Andreas: **Sprechakte und Sprechaktanalyse im Alten Testament.** Untersuchungen im biblischen Hebräisch an der Nahtstelle zwischen Handlungsebene und Grammatik. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1997. XIII, 360 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 253), Ln DM 188,00 ISBN: 3–11–015549–4

Ein Desiderat atl. Wissenschaft wird sicherlich darin zu suchen sein, daß die exegetischen Methoden nur bedingt neuere Forschungsimpulse aus dem Bereich der allgemeinen Sprachwissenschaft aufnehmen. Das galt und gilt v. a. für den Bereich der Sprechakt- und Dialoganalyse. Obwohl schon von Wonneberger angeregt, fehlte bislang immer noch eine systematische Applizierung der im Bereich der Sprechaktanalyse gewonnenen Überlegungen auf die Auslegung atl. Texte. Diese Lücke ist mit der von Andreas Wagner 1995 vorgelegten Diss. zunächst ausgefüllt worden. In insgesamt vier Kap.n untersucht W., ausgehend von den Grundlagenforschungen Austins und Searles, Sprechaktmodelle im AT. Etwas befremdlich erscheint allerdings bei einem Blick ins Literaturverzeichnis das Fehlen solch entscheidender Sprechaktforscher wie Götz Hindelang und Franz Hundsnurscher. T. M.

Wehnert, Jürgen: **Die Reinheit des „christlichen Gottesvolkes" aus Juden und Heiden.** Studien zum historischen und theologischen Hintergrund des sogenannten Aposteldekrets. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997. 311 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 173), Ln DM 124,00 ISBN: 3–525–53856–1

Die Göttinger Habil.schrift bestätigt, präzisiert und bereichert eine von Rudolf Pesch und Alfons Weiser (in deren Apg-Kommentaren) vorgetragene Hypothese: „daß das Aposteldekret v. a. als Reaktion der Jerusalemer Gemeinde auf eine Hinwendung des Petrus zur Heidenmission nach dem Konvent zu verstehen ist und zugleich für den Ausbruch des sog. antiochenischen Streits verantwortlich gewesen sein dürfte" (12). Das Dekret sollte – nach der Intention der Jerusalemer – eine toragemäße Begegnung zwischen Heiden- und Judenchristen im „christlichen Gottesvolk" ermöglichen, in dem sich Juden- und Heidenchristen durch das ihnen auferlegte ungleiche Maß an Tora-Observanz klar unterschieden. Die älteste Schicht der Traditionen in den Pseudoklementinen bestätigt die Beteiligung des Petrus an der Verbreitung des Dekrets, auch deren Charakter als mündlicher Tradition (Bestätigung dafür auch in den Quellen des 2. und 3. Jh.s) und ihren Sitz im Leben der Katechese heidnischer Konvertiten; an der Verbreitung hat insbesondere die (petrinische) antiochenische Mission Anteil. Durch die Untersuchung der zeitgenössischen Interpretation der levitischen Reinheitsvorstellungen (Targum-Tradition zu Lev 17f) wird der (fälschlich bestrittene) atl. Ursprung des Aposteldekrets auf eine festere Grundlage gestellt. Ein wichtiger Beitrag zur Acta-Forschung und der ntl. Theologie des Gottesvolks. R. P.

Werner, Wolfgang: **Das Buch Jeremia.** Kapitel 1–25. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1997. 220 S. (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament, 19/1), kt DM 44,00 ISBN: 3–460–07191–5

Der Hildesheimer Alttestamentler Wolfgang Werner legt in der praxisorientierten Reihe der Neuen Stuttgarter Kommentare zum AT mit seinem ersten Teil eines Jeremia-Kommentars einen ebenso wissenschaftlich fundierten wie in der Vermittlung engagierten Beitrag vor. Auf 212 Seiten werden die ersten 25 Kap. des Jeremia-Buches nach jeweiligen Sinnabschnitten kommentiert und theologisch ausgelegt. Besonderer Beachtung bedarf die überaus konzise Einleitung zum Jeremia-Buch insgesamt wie zu wichtigen exegetischen Einzelfragen des Jeremia-Buches (11–31), in der Lehrer und Erwachsenenbildner eine fundierte Kenntnis der Entstehungszeit wie der theologischen Problematik des Jeremia-Buches erhalten können. Die Segmentierung der jeweiligen Textteile wird leider nur bedingt zu einer Komposition derselben weitergeführt, so daß ein kompositorisches Profil der kommentierten Texte leider weitgehend zu vermissen ist (vgl. als gelungeneres Pendant den Numeri-Kommentar von Thomas Staubli in derselben Reihe). Trotz dieser Einschränkung bleibt Werners Jeremia-Kommentar fraglos eines der Highlights der bisher erschienenen Bde dieser Reihe. Ich warte gespannt auf den in Aussicht gestellten zweiten Bd. T. M.

Wynn-Williams, Damian: **The State of the Pentateuch.** A comparison of the approaches of M. Noth and E. Blum. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1997. XI, 263 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 249), Ln DM 168,00 ISBN: 3–11–015397–1

Ist in der Frage der Entstehung des Pentateuch auch „auf lange Sicht wohl keine Klärung abzusehen" (P. Weimar), ist die Skizzierung der grundlegenden Probleme und ihrer Lösungen dennoch hilfreich und unausweichlich. Einen weiteren Versuch stellt die von Wynn-Williams vorgelegte Arbeit dar, in der der Vf. v. a. das traditionelle Pentateuchmodell M. Noths mit neueren Forschungsansätzen bei E. Blum ins Gespräch bringt. Die vom Vf. als Beispiel herangezogene Textstelle Gen 25,19–33,17 wird zunächst in der Analyse von M. Noth und sodann in der Untersuchung von E. Blum vorgestellt und in einem vierten Abschnitt kritisch miteinander verglichen. Dabei kommt der Vf. hinsichtlich der Jakob-Esau-Geschichten zu durchaus spannenden Erkenntnissen, die jedoch theologische Interpretationslinien weitestgehend vermissen lassen. T. M.

Theologische Literatur

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

Allgemeines/Festschriften

Informationes Theologiae Europae. Internationales ökumenisches Jahrbuch für Theologie, hg. v. Ulrich Nembach in Verbindung mit Heinrich Rusterholz / Paul M. Zulehner. – Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang 1998. 366 S. (Jg. 1, 1998), brosch. DM 95,00 ISBN 3–631–34098–2: 11–39: Barker, Eileen: But who's going to win? National and Minority Religions in Post-Communist Society; 41–50: Halik, Tomáš: Rückzug auf Feindbilder oder Mut zur Öffnung?; 51–72: Baloban, Josip / Dogan, Nikola / Hranic, Duro: Aufbruch, Priester und Bischöfe. Leitung und kirchliche Kommunikation; 73–83: Brichcin, Petr: Kirchenpolitische Entwicklung in der Tschechoslowakei in den Jahren 1948–1989, Bischöfe und Priester; 85–93: Gluchman, Vasil: Marx and Engels on social Role of Protestantism; 95–101: Pace, Enzo: Religion and European Unity. The Role of the International Society for the Sociology of Religion (SISR); 103–114: Ryökäs, Esko: Warum Kirchenlieder? Nordische Forschung über Kirchenlieder. Eine Analyse zur Funktion des Kirchenliedes; 115–141: Schwarzwäller, Klaus: Jesus Christus als Schemen. Erwägungen zur Wechselwirkung zwischen Theologie und Gesellschaft anhand der Christologie; 143–152: Schweitzer, Friedrich: Toward comparative Research on religious Education in Europe. Reasons – Obstacles – Methodological Considerations; 153–172: Bäckström, Anders: Church Building and Life View. A Study of Attitudes towards the Position of the Church Building in Swedish Society; 173–188: Dittgen, Alfred: L'évolution de la religiosité?; 189–209: Halman, Loek / Pettersson, Thorleif: A North-South Divide in Basic Value Profiles? Comparative Analyses of Values Among the Mass Publics in Northern Protestant and Southern Catholic European Countries; 211–225: León-Jones, Karen de: Cityscapes and Virtual Worship: Religious Iconography in the Computer Age; 227–234: Nembach, Ulrich: The City – A Chance to meet Religion; 235–248: Pisani, Emmanuel: L'antipapisme autrichien ou les turbulences sociales et ecclé-

siales de la République alpine; 249–269: VILAÇA, Helena: Research Notes for the Study of religious Minority Groups in Portugal; 271–281: BOCHINGER, Christoph: Was ist Esoterik?; 283–293: FLANAGAN, Kieran: Re-Directions in the Sociology of Religion: The Issue of Virtue Ethics; 295–304: HAMMOND, Phillip E. / MACHACEK, David W.: The Soka Gakkai Membership Study; 305–312: HIJIKATA, Toru: Systemtheoretische Umformulierung des Begriffs „Gott": Identität der religiösen Kommunikation; 313–330: MURSWIEK, Dietrich: Die Nutzung öffentlicher Umweltgüter: Knappheit, Freiheit, Verteilungsgerechtigkeit; 331–341: SPARN, Walter: Esoterik? Ein theologischer Orientierungsversuch; 343–366: SUNDERMEIER, Theo: Fundamentalismus: Sehnsucht nach Eindeutigkeit, Kampf um Gerechtigkeit.

Glaube und Denken: Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft, hg. v. Hans Schwarz. – Frankfurt am Main: Lang 1998. 183 S. (11. Jg., 1998), brosch. DM 48,00 ISBN 3–631–34216–0: 11–38: HAFNER, Hermann: „Christlicher Glaube vor dem Anspruch wissenschaftlicher Rationalität" oder: Was bedeutet Vernunft für den Glauben an Gott?; 39–56: BLUM, Paul Richard: „Das Dach abdichten, damit es nicht ins Haus Gottes regnet." Rationale Argumente für die Religion in der Renaissance; 57–66: REICH, K. Helmut: Wie rational ist Wissenschaft? Rationalitätskriterien in Wissenschaftstheorie und Wissenschaftspraxis des 20. Jahrhunderts; 67–78: COLDITZ, Jens Dietmar: Produktiver Dialog – eine Kommunikationsstruktur von Theologie und Naturwissenschaften; 79–88: WEIDLICH, Wolfgang: Predigt über 1 Kor 13,12f; 89–95: VOJTASSAK, Jan: Benefits and Risks of Gene Technologies; 97–111: LÖFFLER, Georg: Bedeutung der Gentechnik in der Medizin; 113–125: MANSSEN, Gerrit: Grundzüge des deutschen Gentechnikrechts; 127–137: SCHWARZ, Hans: Bewahrung der Schöpfung durch Gentechnologie; 139–148: TAEGER, Kai: Ethische Probleme in der universitären Intensivmedizin; 149–156: WEIDEMANN, Volker: Unser Kosmos – Zufall oder Plan?; 157–182: HEIM, Karl: Die Schöpfung des Menschen.

Mythos Jahrtausendwende: Beiträge aus Wissenschaft, Religion und Gesellschaft, hg. v. Norbert Sommer. – Berlin: Wichern-Verl. 1998. 272 S., kt DM 28,00 ISBN 3–88981–11–6: 15–19: BASTIAN, Till: Jahrtausendwende und Kalenderprobleme; 20–24: SCHÜTZE-QUEST, Friedrich: Sonne, Mond und Sterne. 2000 Jahre und die Unermeßlichkeit des Universums; 25–29: BROCKE, Edna: Gespannt vom Bogen der Erinnerung. Gedanken zum Begreifen von „Zeit" im Judentum; 30–32: FEINBERG, Anat: Attraktionen für Endzeit-interessierte Pilger. Israel und das Jahr 2000; 33–37: BALIC, Smail: „Wann der Weltuntergang eintreten wird, weiß nur mein Herr." Gedanken zur Jahrtausendwende aus islamischer Sicht; 38–43: HERRMANN-PFANDT, Adelheid: Einladung zum Dialog: Buddhisten und Christen an der Schwelle zum dritten Jahrtausend; 44–48: KÄMPCHEN, Martin: Indien will endlich ernstgenommen werden. Stärken des Hinduismus: Energie und Einheitsschau; 49–53: GÄNSSBAUER, Monika: Das Ende der Demütigung und die Wiederkehr einer glänzenden Zukunft? Chinas Blick ins nächste Jahrtausend; 54–66: MODEHN, Christian: Apokalypse jetzt? Endzeiterwartungen, Angst und Hoffnung vor der Jahrtausendwende; 67–70: OSENBERG, Hans Dieter: Der entmachtete Kalender. Theologische Anmerkungen zur Jahrtausendwende; 71–75: MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm: Zweitausend Jahre Christentum; 76–79: JÜNGEL, Eberhard: Getrost erwarten, was kommen mag; 80–87: SÖLLE, Dorothee: Ökumenisch, feministisch, mystisch. Vision einer zukünftigen Kirche; 88–98: MOLTMANN, Jürgen: Das Christentum auf der Schwelle zum dritten Jahrtausend; 99–101: RAISER, Neubelebung der Religion? Die Zukunft der Ökumene; 102–105: KÄSSMANN, Margot: Ökumene wichtiger denn je; 106–111: HUBER, Wolfgang: Die Kirche nach der Jahrtausendwende; 112–114: SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth: Ohne Frauengleichstellung keine Zukunft für die Kirche; 115–118: PRAETORIUS, Ina: Zum Jahr 2000: Das Ende des Patriarchats; 119–124: HENGSBACH, Friedhelm: Die Zukunft der Arbeit ist nicht ihr Ende; 125–127: BRAKELMANN, Günter: Einladung zur Nüchternheit; 128–132: EPPLER, Erhard: Markt statt Politik?; 133–137: COHN-BENDIT, Daniel: Auch in Zukunft ausbrechen aus einer bestimmten Denkform; 138–149: FIETKAU, Wolfgang: Medien verändern unser Leben; 150–154: BILLER, Nikola: Klonieren – Wege zwischen Utopie und Horror; 155–161: ENGELS, Eve-Marie: Der Mensch ist mehr als ein Produkt seiner Gene. Gentechnik zwischen Horror und Utopie; 162–168: DÜRR, Hans-Peter: Es geht darum, das Spirituelle zu retten; 169–171: AMERY, Carl: Die große Deregulierung. Eine Vision; 172–178: WEIZSÄCKER, Ernst Ulrich von: Wir brauchen eine neue Melodie für den technischen Fortschritt; 179–182: GNANADASON, Aruna: Die Menschen erkennen, daß es so nicht weitergehen kann; 183–186: BÜHLMANN, Walbert: Im Auftakt der Weltgeschichte; 187–192: MÜLLER, Andreas: Den Traum Gottes von seiner Schöpfung zu eigen machen. Globalisierung – Chancen oder Gefahr?; 193–197: VEIT, Marie: Resignation muß und darf nicht sein; 198–202: GIESEN, Heinz: Naherwartung oder Christusgegenwart? Zum Zeitverständnis der Johannesoffenbarung; 203–209: MÜLLER, Franz: Der Irrtum des Dionysius Exiguus. Die Jahrtausendwende ist schon längst vorbei: Wie vor 1500 Jahren die christliche Zeitrechnung begann; 210–219: JOHANNES PAUL II: Das Große Jubeljahr 2000: Herausforderung und Gnade (Auszüge aus dem Apostolischen Schreiben „Tertio Millenio Adveniente"); 220: KONFESSIONSKUNDLICHES INSTITUT DES EVANGELISCHEN BUNDES: Ökumenisches Jahr 2000: Die Kirchen brauchen jetzt dazu ein klares Mandat; 221: ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN: Zeugnis der Einheit oder der Trennung? Vorbereitungen der Kirchen auf das Jahr 2000 werfen Fragen auf; 222–229: KAISER, Klaus-Dieter: Unsere Zeit in Gottes Händen. Der Beitrag der evangelischen Kirche zur Antwort auf die Herausforderungen der Jahrtausendwende; 230–231: IDEA-MELDUNGEN: Europa von breiter Neu-Evangelisierung weit entfernt – „Lausanner Komitee": Kaum ein Prozent der Deutschen erreicht; 232–233: THOMA, Clemens: Ende des christlichen Antisemitismus? Das Versöhnungsjahr 2000; 234–240: CLINTON, Bill: 21. Jahrhundert birgt Herausforderungen für internationale Sicherheit; 241–246: HERZOG, Roman: Aufbruch ins 21. Jahrhundert; 247–251: SOLIDARISCHE KIRCHE IM RHEINLAND: Charta für das Leben. Positionspapier zur Bioethik-Debatte; 252–260: CASALDÁLIGA, Pedro: Der Jobel-Rufer. Ein brüderlicher Rundbrief vom Bischof von São Félix do Araguaia; 261–262: INITIATIVE KIRCHLICHER UND ENTWICKLUNGSPOLITISCHER GRUPPEN: Erlaßjahr 2000 – Entwicklung braucht Entschuldung.

Revue Biblique N° 1 Janvier 1999. Publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 1999 ISSN: 0035–0907: 5–7: TOURNAY, Raymond Jacques: Début de l'épopée de Gilgamesh: nouveau fragment cunéiforme; 8–34: FLEMING, Daniel E.: The Israelite Festival Calendar and Emar's Ritual Archive; 35–40: MALAMAT, Abraham: Naamah, the Ammonite Princess, King Solomon's Wife; 41–65: GRELOT, Pierre: Trois poèmes acrostiches sur Exode 12,2; 66–100: CORTESE, Enzo: Sulle redazioni finali del Salterio; 101–111: ARNOULT, Caroline: La porte de Damas (porte romaine) à Jérusalem: quelques questions d'urbanisme.

Wider das Verdrängen und Verschweigen. Für eine offene Streitkultur in Theologie und Kirche, hrg. v. Georg Kraus / Hanspeter Schmitt. – Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 1998. 309 S. (Bamberger Theologische Studien, 7), kt DM 79,00 ISBN 3–631–33256–4: 15–24: HEIL, Christoph: Der streitbare Jesus. Zu einem unverzichtbaren Merkmal jesuanischer Authentizität; 25–31: HOFFMANN, Paul: Paulus als Zeuge des Widerspruchs; 33–46: STEINHAUF, Bernhard: Die Disputatio: Überlegungen zu einer historischen Form theologischer Streitkultur; 47–62: KLAUSNITZER, Wolfgang: „Da widerstand ich ihm ins Angesicht ..." (Gal 2,11). Überlegungen zu Kriterien einer Streitkultur in der Kirche, abgelesen an der Auslegungsgeschichte des antiochenischen Zwischenfalls; 63–77: EID, Volker: Glaubensinterpretation. Der notwendige Diskurs über die „richtige" Deutung christlichen Glaubens und der Bibel; 79–96: SCHMITT, Hanspeter: Vom Streiten-KÖNNEN. Ekklesiale Streitkultur im Blickfeld einer kompetenzorientierten Theologischen Ethik; 97–110: HEIMBACH-STEINS, Marianne: Einheit in Pluralität – Strukturelle Voraussetzungen kirchlicher Streitkultur; 111–124: KRAUS, Georg: Streiten um dogmatische Aussagen. Communiale Suche nach der Wahrheit des Glaubens; 125–141: DEMEL, Sabine: Recht auf Streit oder Pflicht zum Gehorsam? Kirchenrechtliche Perspektiven; 143–148: RUPPERT, Godehard: „Nur keinen Streit – vermeiden!" Fünf Thesen aus religionspädagogischer Sicht; 149–170: FUCHS, Ottmar: Es ist höchste Zeit für „pontifikales" Handeln; 173–305: II. HAUPTTEIL: DOKUMENTATION.

Zeitschrift für katholische Theologie 120 (1998) Heft 4, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1998. kt DM 34,50 / 125,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 385–401: WEBER, F.: Ein heilsamer Stachel der Erinnerung. Zur Vor- und Wirkungsgeschichte der Bischofsversammlung von Medellín; 402–412: NEUFELD, K. H.: Kritik am Christentum; 413–419: NEUFELD, K. H.: Rückblick. Gedanken zu Kardinal H. de Lubacs Rechenschaft über sein wissenschaftliches Werk; 420–423: GUGGENBERGER, W.: Universale Kirche und neue Weltordnung. Zehn Thesen zur politischen Kraft des Evangeliums angesichts der Globalisierung.

Neuere Zeitschrift für Missionswissenschaft 55–1999/1, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee 1999. kt sFr 43,00 ISSN 0028–3495: 3–10: NEUFELD, Karl: Polyzentrik versus Christozentrik? Anonymität als Preis dialogaler Verkündigung?; 11–34: KALAMBA NSAPO, Sylvain: Esquisse d'une théologie de l'Eglise-famille en Afrique sub-saharienne; 35–57: CHIBUKO, Patrick: The Challenges of Liturgical Inculturation. An Anglophone West African Sub-region Experience; 58–62: UKACHUKWU, Chris Manus: Towards the Promotion of African Women's Rights. A Re-reading of the Priestly-Jahwist Creation Myths in Genesis.

Gottes Offenbarung in der Welt: Horst Georg Pöhlmann zum 65. Geburtstag, hg. v. Friedhelm Krüger. – Gütersloh: Kaiser 1998. 360 S., kt DM 88,00 ISBN: 3–579–00401–8: 11–23: KRÜGER, Friedhelm: Heiliger Sokrates, bitte für uns! Gottes Offenbarung in der Welt; 24–38: MERKEL, Helmut: Johannes 1,1–18: Ein Christuspsalm und seine ältesten Bearbeitungen; 39–45: MACHOVEC, Milan: Gott in der dialogischen Epoche; 46–58: CAMPENHAUSEN, Axel Freiherr von: Das bischöfliche Aufsichtsamt in den Deutschen Kirchen; 59–72: SCHARBAU, Friedrich-Otto: Kirchengemeinschaft in Europa; 73–88: BECKER, Rolf: „Leute, die so unglücklich sind, nicht einmal die Rechte der wilden Thiere unter ihren Mitmenschen zu geniessen." Volksaufklärung und eine „Theologie der Befreiung" im achtzehnten Jahrhundert; 89–100: SCHÜTTE, Heinz: Der Heilige Geist leitet die Kirche in die Wahrheit. Gedanken zu einer ökumenischen Verständigung; 101–116: KÜHN, Ulrich: Lutherische Perspektiven für den Weg der Christenheit ins dritte Jahrtausend; 117–128: BAYER, Oswald: Der neue Mensch; 129–148: PETZOLDT, Matthias: Offenbarung – in sprechakttheoretischer Perspektive; 149–161: BRÄNDLE, Werner: „Wenn du *‚in deinem Herzen'* glaubst ..." Zur anthropologischen und metaphorologischen Ortsbestimmung des christlichen Glaubens; 162–179: MEYER, Harding: Offenbarung – apostolische Kontinuität – kirchliches Amt – apostolische Sukzession. Probleme und Möglichkeiten ökumenischer Verständigung; 180–191: AUSTAD, Torleiv: The Christian hope in today's world: 192–204: KANDLER, Karl-Hermann: Gottes Offenbarung in der Welt nach Nikolaus von Kues; 205–212: HENZE, Ernst: LER – Ein verfehlter pädagogischer Ansatz; 213–227: BARTH, Hans-Martin: Sinnverzicht und Sinnverlangen. Der christliche Glaube vor der Sinnfrage; 228–240: BEISSER, Friedrich: Spricht Paulus in Rö 7,7–25 vom Menschen,

der noch nicht zum Glauben gekommen ist?; 241–245: KAMPERMANN, Ernst: Anfechtung – und Gottesoffenbarung; 246–259: DIRSCHERL, Erwin: Marcions später Triumph? Bemerkungen zum Verhältnis von Dogmatik und Tiefenpsychologie; 260–274: DOHMEN, Christoph: Gottes Spuren nachgehen ... Offenbarung in der Wirkungsgeschichte biblischer Texte?; 275–291: HEMPELMANN, Reinhard: „Sakrament als Erscheinung der Liturgie der Welt." Zur Sakramententheologie Karl Rahners (1904–1984); 292–304: OEMING, Manfred: Gottes Offenbarung „von hinten". Zu einem wenig beachteten Aspekt des alttestamentlichen Offenbarungsverständnisses; 305–320: UNTERGASSMAIR, Franz Georg: „Meinen Frieden gebe ich euch." Der Weg in die Ökumene als verheißungsvolle Offenbarung; 321–329: MOKROSCH, Reinhold: Glaubensentwicklung – Antwort auf Gottes Offenbarung?; 330–347: KÜNKEL, Klaus: Mystik und Meditation als Grundelemente im Dialog der Religionen; 348–353: VRIJDAGHS, Bartholomeus: Gott oder dem Mammon dienen. Predigt über Matthäus 6,19–21.24.

Altes Testament

Ich glaube an den Gott Israels: Fragen und Antworten zu einem Thema, das im christlichen Glaubensbekenntnis fehlt, hg. v. Frank Crüsemann / Udo Theissmann. – Gütersloh: Kaiser 1999. 159 S., kt DM 19,80 ISBN 3–579–05168–7: 13–16: DÖRRFUSS, Ernst Michael: Warum halten Christen am Alten Testament fest?; 16–20: EBACH, Jürgen: Ist das Alte Testament ein grausames Buch?; 21–25: MAIER, Christl: Ist das Alte Testament ein patriarchalisches Buch?; 25–28: WENGST, Klaus: Was ist das Neue am Neuen Testament?; 28–31: SCHOTTROFF, Luise: Das Neue Testament, ein Buch gegen Juden und Jüdinnen?; 32–36: MILLARD, Matthias: Glauben Juden und Christen an denselben Gott?; 37–45: MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm: Wie verhält sich die christliche Lehre vom dreieinigen Gott zur jüdischen Betonung der Einheit Gottes?; 45–49: LOHRBÄCHER, Albrecht: Ist der Gott des Alten Testaments ein ‚Rachegott'?; 49–54: FRETTLÖH, Magdalene L.: Braucht Gott Opfer?; 55–58: CRÜSEMANN, Frank: Wird der eine Gott der Bibel in vielerlei Gestalt in den Religionen verehrt?; 59–62: NEUHAUS, Dietrich: War Jesus der erwartete Messias?; 62–66: SCHOTTROFF, Luise: War Jesus ein Gegner der Pharisäer?; 66–71: MÜLLER, Klaus: Hat sich Jesus von seinem Volk gelöst?; 72–75: SEVERIN-KAISER, Martina: Ist Jesus am Kreuz für uns gestorben?; 76–81: MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm: Ist Jesus Gottes Sohn?; 82–85: SIEGELE-WENSCHKEWITZ, Leonore: Sind die Juden Schuld am Tod Jesu?; 85–90: LAPIDE, Ruth: Warum glauben Juden nicht an Jesus Christus?; 91–94: WAGNER, Peter: Warum sollen sich Christen mit dem Judentum beschäftigen?; 95–99: WEINRICH, Michael: Sind die Juden das auserwählte Volk Gottes?; 99–103: RENDTORFF, Rolf: Hat der neue Bund den alten ersetzt?; 103–107: CRÜSEMANN, Marlene: Ist das Christentum eine jüdische Sekte?; 107–109: WENGST, Klaus: Soll die Kirche die Juden missionieren?; 110–113: STÖHR, Martin: Sind die Christen zur Solidarität mit dem Staat Israel verpflichtet?; 114–118: CRÜSEMANN, Frank / OBST, Gabriele: Müssen sich Christinnen und Christen an das Gesetz des Alten Testaments halten?; 119–123: WITTSTOCK, Alfred: Was können Christen von jüdischer Lebenspraxis lernen?; 123–128: OBST, Gabriele: Was geht Christen der jüdische Sabbat an?; 128–131: MILLARD, Matthias: Ist das Gebot der Feindesliebe ein spezifisch christliches Gebot?; 131–136: LOHRBÄCHER, Alfred: Wo beginnt Judenfeindschaft?; 137–141: KRIENER, Tobias: Ist Auferstehung eine Hoffnung nur für Christen?; EBACH, Jürgen: Wann kommt der Messias (wieder)?; 145–148: MOLTMANN, Jürgen: „Gott wird sein alles in allen!".

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Bilderverbot, hg. v. Michael J. Rainer / Hans-Gerd Janßen. – Münster: LIT 1997. VIII/320 S. (Jahrbuch Politische Theologie, 2), brosch. DM 39,80 ISBN 3–8258–2795–X: 1–20: FORUM; 22–35: EBACH, Jürgen: Gottesbilder im Wandel. Biblisch-theologische Aspekte; 36–53: HINKELAMMERT, Franz: Wider die verfertigten Götzen der Macht. Zur Metaphysik der okzidentalen Unmenschlichkeit; 54–66: BRECHER, Bob: Liberalismus als Idolatrie?; 67–87: HELLER, Agnes: Politik nach dem Tod Gottes; 88–105: GEKLE, Hanna: Bild, Wort, Geschlecht. Jüdische Perspektiven bei S. Freud; 106–120: KOCH, Gertrud: Medientheoretische Anmerkungen zum Bilderverbot; 121–141: ZAMORA, José A.: Erlösung unter Bilderverbot. Zu Th. W. Adornos Idee der Versöhnung nach Auschwitz; 142–155: WENDEL, Saskia: Absenz des Absoluten. Die Relevanz des Bilderverbots bei Jean-François Lyotard; 156–164: HABBEL, Torsten: Die im Antlitz zurückgelassene Spur. Bilderverbot im Denken Emmanuel Levinas; 165–172: GRUNDEN, Gabriela: Essayistisches Denken als Denken des Bilderverbotes; 173–186: GOLDSTEIN, Jürgen: Bemerkungen zur nominalistischen Tiefenschicht der Neuen Politischen Theologie; 187–222: JOHN, Ottmar: Rahners Geheimnisbegriff als anonyme Tradierung des Bilderverbotes; 223–238: JANSSEN, Hans-Gerd: Freiheit von Bildern Gottes – Bilder von der Freiheit Gottes. Die Theodizeefrage zwischen Voluntarismus und Rationalismus; 239–251: LENZEN, Verena: Vom Bilderverbot zum jüdischen Gebet in Arnold Schönbergs Oper Moses und Aron; 252–270: BURRICHTER, Rita: Den Bann der Bilder brechen. Beobachtungen zum Verhältnis von Bildlichkeit und Sprache in den Arbeiten Jenny Holzers; 272–285: MANEMANN, Jürgen: Carl Schmitt über die Kraft des Repräsentativen im römischen Katholizismus; 286–294: MANTL, Wolfgang: Repräsentation beim frühen Carl Schmitt; 295–302: WERBICK, Jürgen: Repräsentation – Eine theologische Schlüsselkategorie? 303–307: METZ, Johann Baptist: Bemerkungen zum „Katholischen Prinzip" der Repräsentation.

Heute von Gott reden, hg. v. Johannes Beutler / Erhard Kunz. – Würzburg: Echter 1998. 141 S. (Religion in der Moderne, 5), brosch. DM 39,00 ISBN 3–429–02042–5: 9–29: HÖHN, Hans-Joachim: Abschied von Gott? Theologie an den Grenzen der Moderne; 31–56: SCHAEFFLER, Richard: Die Selbstgefährdung der Vernunft und der Gottesglaube; 57–77: DALFERTH, Ingolf U.: „Was Gott ist, bestimme ich!" Reden von Gott im Zeitalter der „Cafeteria-Religion"; 79–95: HEINE, Susanne: Gott – das sperrige Du. Der Theismus als Ärgernis der Aufklärung; 97–124: KESSLER, Hans: „Schweigen müssen wir oft; es fehlen heilige Namen" (Hölderlin). Zur Hermeneutik trinitarischer Rede; 125–140: BIESINGER, Albert: Kinder nicht um Gott betrügen.

Religionsphilosophie. Europäische Denker zwischen philosophischer Theologie und Religionskritik, hg. v. Thomas Brose. – Würzburg: Echter 1998. 324 S. (Religion in der Moderne, 4), brosch. DM 48,00 ISBN 3–429–02060–3: 9–36: GÄDE, Gerhard: Anselm von Canterbury (1034–1109). Die Rolle der „ratio" bei der Glaubensverantwortung im Denken Anselms von Canterbury; 37–48: KÜHN, Ulrich: Thomas von Aquin (1224–1274). Die Frage nach Gott bei Thomas von Aquin; 49–70: FRANK, Günter: Philipp Melanchton (1497–1560). Prolegomena moderner Religionsphilosophie. Philipp Melanchton und der Beitrag reformatorisch-humanistischer Theologie zur religionsphilosophischen Problematik der frühen Neuzeit; 71–82: SCHÖNDORF, Harald: René Descartes (1596–1650). René Descartes. Die Grundlegung der neuzeitlichen Philosophie und die Gründung des menschlichen Geistes in Gott; 83–112: GOLDENBAUM, Ursula: Baruch Spinoza (1632–1677). Der historische Ansatz des „Theologisch-politischen Traktats" Baruch Spinozas als ein Ausweg aus den religionsphilosophischen Debatten des 17. Jahrhunderts; 113–130: POSER, Hans: Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716). Von der Zulassung des Übels in der besten Welt. Über Leibnizens Theodizee; 131–158: BROSE, Thomas: David Hume (1711–1776). David Humes geistesgeschichtliche Zäsur. Das Umschlagen von aufgeklärter Religionsphilosophie in Religionskritik; 159–176: SCHAEFFLER, Richard: Immanuel Kant (1724–1804). Immanuel Kant. Kritik und Neubegründung der Religion; 177–198: BRIESE, Olaf: Heinrich Heine (1797–1856). Wissen, Ahnung und Glaube. Heinrich Heines Auseinandersetzung mit der Religion; 199–220: BRUNVOLL, Arve: Ludwig Feuerbach (1804–1872). Religionsphilosophie bei Ludwig Feuerbach. Religionskritik und Theologierezeption; 221–232: EHLEN, Peter: Karl Marx (1818–1883). Die Kritik der Religion bei Karl Marx; 233–256: GIMPL, Georg: Franz Brentano (1838–1917). Franz Brentano und die Wiederaufnahme des ontologischen Gottesbeweises. Vom Blickwinkel einer empirischen Linguistik; 257–280: GABEL, Michael: Max Scheler (1874–1928). Religion als personales Verständnis. Max Schelers religionsphilosophischer Entwurf; 281–300: ANGLET, Kurt: Walter Benjamin (1892–1940). Walter Benjamin und die Theologie; 301–322: FOELZ, Siegfried: Emmanuel Levinas (1905–1995). Der jüdische Philosoph Emmanuel Levinas. Zeuge einer tieferen trennenden Gemeinsamkeit von biblischem und griechischem Denken.

Religiosität in der Postmoderne, hg. v. Uwe Gerber. – Frankfurt am Main u. a. 1998. 252 S. (Darmstädter theologische Beiträge zu Gegenwartsfragen, 3), kt DM 79,00 ISBN 3–631–33114–2: 19–36: SILBER, Alex: Der liebe Gott sitzt im Publikum. Versuch einer Annäherung an die eigenen Bilder; 37–41: SILBER, Alex / SELLIER, Veronika: Das Vorbild – eine Himmelsmacht? Fragen und Antworten zu religiösen Inhalten in der Kunst; 43–62: SELLIER, Veronika: Das Christusbild in der Malerei des 19. Jahrhunderts; 63–80: KIRSNER, Inge: Die Welt ist ein Versuch: Postmoderne – Film – Theologie; 81–99: PORTMANN, Adrian: Kochen als religiöse Praxis. Über eine Religion in der Moderne und die Schwierigkeit, sie zu erkennen; 101–113: OHLY, Lukas: Die Privatisierung des wertvollen Lebens und eine verbindliche Moral an der Grenze zum Tod. Wie „post-metaphysisch" ist die Diskursethik?; 115–130: DEGEN-BALLMER, Stephan: Der Wunsch nach Ganzheit als ein Ausdruck postmoderner Gesellschaft. Die ökologischen Anliegen der „Postmodern Theology" in Nordamerika; 131–149: HOFMEISTER, Georg: Die Frage nach dem Naturverständis als ethische Aufgabe postmoderner Reflexion; 151–173: SCHMIDT, Jan C.: Chaos und Schöpfung. Bemerkungen zur Veränderung unseres Naturverständnisses. Gesprächsangebot zu einem naturwissenschaftlich-religiösen Dialog; 175–187: ENGEL, Ulrich: Von Playboys und Prayboys. Zu einem City-Pastoral-Projekt in der Düsseldorfer Altstadt; 189–200: GREINACHER, Norbert: Vom „Heiligen Reich" zum „Offenen Haus für Menschen". Perspektiven für ein Europa von morgen; 201–215: MYNAREK, Hubertus: Ökologische Religion – Religion für das dritte Jahrtausend; 217–232: PLÜSS, David: Partikularität des Jüdischen und Partikularität als anthropologische Kategorie – Eine Lévinas-Lektüre; 233–247: BEUSCHER, Bernd: Religion in der Schule der Postmoderne. Eine Zeit-Schrift.

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte

Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, hg. v. Hubert Wolf. – Paderborn u. a.: Ferdinand Schöningh 1998. 397 S. (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, 2), kt DM 108,00 ISBN: 3–506–73762–7: 11–14: HÜNERMANN, Peter: Die Modernismusthematik im Horizont des Forschungsprojekts „Globalkultur und christlicher Glaube"; 15–38: WOLF, Hubert: Einleitung: (Anti-) Modernismus und II. Vatikanum; 42–63: WEISS, Otto: „Sicut mortui. Et ecce vivimus." Überlegungen zur heutigen Modernismusforschung; 67–106: GRAF, Friedrich-Wilhelm: Moderne Modernisierer, modernitätskritische Traditionalisten oder reaktionäre Modernisten? 107–139: WEISS, Otto: Der Katholische Modernismus. Begriff – Selbstverständnis – Ausprägungen – Weiterwirken; 143–161: SCHWEDT,

Herman H.: Alte Welt gegen Neue Welt. Der Papst und der katholische Amerikanismus (1899); 163–192: Weitlauff, Manfred: „History or Apologetics" Edmund Bishop (1846–1917): „a modernist of before modernism"; 195–216: Landersdorfer, Anton: Albert Maria Weiß OP (1844–1925). Ein leidenschaftlicher Kämpfer wider den Modernismus; 217–239: Hausberger, Karl: „Reformistae quoad intellectum confusi sunt, quod mores mendaces." Zur antimodernistischen Protagonistenrolle des Rottenburger Bischofs Paul Wilhelm von Keppler (1898–1926); 241–265: Arnold, Claus: Frauen und „Modernisten". Ein Kreis um Augusta von Eichthal; 267–279: Ruster, Thomas: Theologische Wahrnehmung von Kultur im ausgehenden Kaiserreich; 283–297: Ries, Markus: Zwischen Literaturstreit und Osterbestimmung. Katholische Belletristik nach der Modernismuskrise; 299–322: Hausberger, Karl: Der „Fall" Joseph Wittig (1879–1949); 323–343: Eder, Manfred: „Eine modernere Gestalt des Christentums kann für uns nur eine deutschere Gestalt sein . . ." Vom „artgemäßen" Christentum zum „deutschen Glauben"; 345–364: Scharfenecker, Uwe: Dr. Oskar Schroeder (1889–1974), Inspirator, Organisator und Destruktor des Rheinischen Kreises der Reformfreunde; 367–376: Hünermann, Peter: Antimodernismus und Modernismus. Eine kritische Nachlese.

Dogmatik

Projekttag Frauenordination, hg. v. Ernst Dassmann u. a. – Bonn: Borengässer 1997. VI, 82 S. (Kleine Bonner Theologische Reihe. Vorträge – Aufsätze – Stellungnahmen), kt DM 13,80 ISBN: 3–923946–37–6: 1–19: Wohlmuth, Josef: Darstellung und Beurteilung der wichtigsten Inhalte und der Argumentationsstruktur der beiden Dokumente „Ordinatio sacerdotalis" (1994) und „Inter insigniores" (1976); 20–38: Waldenfels, Hans: Zum Verbindlichkeitsgrad von *Inter insigniores* und *Ordinatio sacerdotalis* und ihren dogmatischen Positionen; 39–51: Merklein, Helmut: Zur Stichhaltigkeit der exegetischen Begründungsverfahren in „Inter insigniores" und „Ordinatio sacerdotalis"; 52–65: Dassmann, Ernst: Non decet neque necessarium est . . . Die frühchristliche Tradition über den Ausschluß der Frauen vom Priesteramt und dem Dienst der Verkündigung; 66–82: Fürst, Walter: Pastoraltheologische Überlegungen zur ekklesiopraktischen Funktion von „Ordinatio sacerdotalis".

Wo steht die Kirche? Orientierung am Zweiten Vatikanischen Konzil und an der Gemeinsamen Synode, hg. v. Albert Käuflein / Tobias Licht. – Karlsruhe: G. Braun 1998. 79 S. (Karlsruher Beiträge zu Theologie und Gesellschaft. Neue Schriftenreihe), brosch. DM 16,00 ISBN: 3–7650–8179–5: 15–28: Lehmann, Karl: Der doppelte Aufbruch – und was nun? Standortbestimmung 30 Jahre nach dem Vatikanum II und 20 Jahre nach der Gemeinsamen Synode; 29–47: Wehrle, Paul: Kirche im Gespräch mit der Welt. Zur Umsetzung des II. Vatikanischen Konzils; 48–62: Verweyen, Hansjürgen: Vom Konzil zum Weltkatechismus: restaurative Tendenzen?; 63–77: Ernst, Wilhelm: Leben aus dem Glauben in der Welt von heute. Eine Einführung in den zweiten Band des deutschen Erwachsenenkatechismus.

Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, hg. v. Christian Henning / Karsten Lehmkühler. – Tübingen: Mohr Siebeck 1998. VI/401 S. (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher, 2048), brosch. DM 34,80 ISBN: 3–8252–2048–6 (UTB) / 3–16–146990–9 (Mohr Siebeck): 3–23: Ritschl, Dietrich; 25–39: Mildenberger, Friedrich; 41–57: Baur, Jörg; 59–77: Rendtorff, Trutz; 79–100: Slenczka, Reinhard; 103–118: Kühn, Ulrich; 121–141: Lange, Dietz; 143–165: Fischer, Hermann; 167–187: Honecker, Martin; 189–210: Jüngel, Eberhard; 213–227: Sauter, Gerhard; 229–244: Frey, Christofer; 247–256: Timm, Hermann; 259–274: Krötke, Wolf; 277–299: Wagner, Falk; 301–315: Bayer, Oswald; 317–350: Herms, Eilert; 353–372: Härle, Wilfried; 375–399: Sparn, Walter.

Verbindliches Zeugnis II. Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption, hg. v. Wolfhart Pannenberg / Theodor Schneider. – Freiburg i. B.: Herder / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 320 S. (Dialog der Kirchen, 9), kt DM 68,00 ISBN 3–451–23625–7 (Herder) / 3–525–56930–0 (Vandenhoeck & Ruprecht): 9–12: Pannenberg, Wolfhart: Zum Stand der Diskussion im Ökumenischen Arbeitskreis; 13–71: Wilckens, Ulrich: Schriftauslegung in historisch-kritischer Forschung und geistlicher Betrachtung; 72–121: Söding, Thomas: Wissenschaftliche und kirchliche Schriftauslegung; 122–134: Pannenberg, Wolfhart: Bleiben in der Wahrheit als Thema reformatorischer Theologie; 135–156: Pottmeyer, Hermann J.: Bleiben in der Wahrheit: Verbindlichkeit des Glaubenszeugnisses der Kirche aus katholischer Sicht; 157–174: Lehmann, Karl: Notwendigkeit und Grenzen des Dialogs zwischen Theologen und Lehramt; 175–192: Lohse, Eduard: Lehramt und Lehrautorität in der evangelischen Kirche; 193–218: Beinert, Wolfgang: Die Rezeption und ihre Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche; 219–245: Mehlhausen, Joachim: Die Rezeption der Barmer Theologischen Erklärung in den evangelischen Landeskirchen nach 1945; 246–258: Esser, Hans Helmut: Die Lehre vom „testimonium Spiritus Sancti internum" bei Calvin innerhalb seiner Lehre von der Heiligen Schrift; 259–283: Gerhards, Albert: Die Rolle des Gottesdienstes für die Weitergabe des Glaubens; 284–308: Mehlhausen, Joachim: Kirchenordnungen und die Weitergabe des Glaubens und der Lehre.

Dialogische Wissenschaft. Perspektiven der Philosophie Schleiermachers, hg. v. Dieter Burdorf / Reinold Schmücker. – Paderborn u. a.: Schöningh 1998. 298 S., kt DM 88,00 ISBN 3–506–77906–0: 7–18: Burdorf, Dieter / Schmücker, Reinhold: Streitgespräche. Schleiermachers Konzept einer dialogischen Wissenschaft; 19–52: Burdorf, Dieter: Schleiermachers Schreibweisen; 53–68: Lönker, Fred: Religiöses Erleben. Zu Schleiermachers zweiter Rede „Über die Religion"; 69–79: Rudolph, Enno: Die ‚selbstbewußte' Religion. Schleiermachers Antwort auf Kants Religionskritik und ihre Bedeutung für die Gegenwart; 81–105: Danneberg, Lutz: Schleiermachers Hermeneutik im historischen Kontext – mit einem Blick auf ihre Rezeption; 107–123: Tholen, Toni: Erfahrung des Dialogs. Zu einer Ethik der Interpretation; 125–136: Pleger, Wolfgang H.: Die Kunst der Gesprächsführung. Zu Schleiermachers Hermeneutik und Dialektik; 137–146: Schnur, Harald: Die Rationalität der Wissensbildung. Schleiermachers Dialektik als Verfahren der Moderation; 147–161: Arndt, Andreas: „Spekulative Blicke auf das geistige Prinzip." Friedrich Schleiermachers Psychologie; 163–185: Berben, Tobias: Praktische Vernunft und Individualität. Schleiermachers Ethik als Theorie konventioneller Moralität; 187–205: Jordan, Stefan: Schleiermachers Geschichtsbegriff und seine Bedeutung für die Geschichtswissenschaft; 207–227: Winkler, Michael: ‚Zu einem anmaßenden Ich, worüber so viel Geschrei ist, hat man es noch gar nicht gebracht.' Friedrich Schleiermacher und das Problem der Bildung in der Moderne; 229–240: Frost, Ursula: Erziehen braucht das Verstehen einer Aufgabe. Zum Verhältnis von Pädagogik und Hermeneutik bei Schleiermacher; 241–265: Schmücker, Reinhold: Schleiermachers Grundlegung der Kunstphilosophie.

Schöpfung und Selbstorganisation. Beiträge zum Gespräch zwischen Schöpfungstheologie und Naturwissenschaften, hg. v. Konrad Hilpert / Gotthold Hasenhüttl. – Paderborn u. a.: Schöningh 1999. 310 S., kt DM 88,00 ISBN: 3–506–73751–1: 7–9: Hilpert, Konrad: Einführung: Natur erkennen und deuten. Die Aktualität der Schöpfungstheologie; 10–20: Hummel, Gert: Selbstorganisation versus Schöpfungsglaube?; 21–32: Hasenhüttl, Gotthold: Erfahrungsgrundlagen theologischer Aussagen am Beispiel kosmologischer Gottesbeweise; 33–53: Theis, Robert: Schöpfung als Thema der Metaphysik in der neuzeitlichen Philosophie. Exempla in programma; 54–67: Müller, Ulrich B.: Biblischer Schöpfungsglaube in der Spannung zwischen Schöpfung und Neuschöpfung; 68–82: Strotmann, Angelika: Zwischen Chaos und Kosmos. Die präexistente Weisheit in Ijob 28 als Symbol einer komplexen Weltordnung; 83–93: Schwager, Raymund: Der Riss in der Schöpfung: Unrecht, Gewalt, Leid aus biblischer Sicht; Rudnick, Ulrich: Schöpfungsmythen und Chaostheorie; 108–122: Wilhelm-Schaffer, Irmgard: Von der Einheit über die Trennung zur Partnerschaft? Zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie; 123–137: Conrad, Anne: Vom Makrokosmos/Mikrokosmos über das Uhrwerk zur Maschine. Paradigmenwechsel der Metaphern des Menschen; 138–151: Kornwachs, Klaus: Ein Naturgesetz ist (k)ein Naturgesetz; 152–167: Kummer, Christian: Die Selbstorganisation des Lebendigen; 168–183: Müller, Werner: Naturbezüge. Zur Interdependenz von Mensch und Natur; 184–208: Steitz, Erich: Stammesgeschichtliche Aspekte zur Sonderstellung des Menschen; 209–225: Hilpert, Konrad: Moral: Resultat der biologischen Evolution? Über die Relevanz soziobiologischer Erkenntnisse für die Ethik; 226–242: Münk, Hans J.: Bewahrung der Schöpfung als Grundauftrag einer nachhaltigen Entwicklung. Zugleich ein Beitrag zur weiteren Entfaltung der Katholischen Soziallehre; 243–253: Bujo, Bénézet: Leben im Einklang mit der Natur. Für eine Ethik der Ganzheitlichkeit; 254–260: Tarter, Jill: The Search for Intellegent Life in the Universe; 261–276: Wallich, Matthias: Die Zukunft organisieren? – Das Ende der Planung, die Evolution des Sozialen und das „neue" Kontingenzproblem; 277–292: Sauder, Gerhard: Schrift und Schriftsteller zwischen Autorität und Kreativität; 293–302: Verweyen, Hansjürgen: Experiment Menschheit: Sinn und Ziel der Evolution?.

Wendung nach Jerusalem: Friedrich-Wilhelm Marquardts Theologie im Gespräch, hg. v. Hanna Lehming u. a. – Gütersloh: Kaiser 1999. 516 S., kt DM 88,00 ISBN: 3–579–00402–6: 13–52: Liss-Walther, Joachim: Denken aus der Umkehr heraus. Eine Einführung in die Dogmatik Friedrich-Wilhelm Marquardts; 55–67: Wassmann, Harry: „Bloß nicht Vaterland." Friedrich-Wilhelm Marquardt – ein Nachkriegstheologe?; 68–76: Rumscheidt, Martin: Das Licht der Tora und die Kinder von „Hitlers willigen Vollstrekkern"; 77–86: Takeda, Takehisa: „Barmen" als Frage an die Entstehung der Vereinigten Kirche Christi in Japan (Kyodan) unter dem Tenno-Faschismus; 87–97: ter Schegget, Gijsbertus H.: Miskottes biblische Alphabetisierung; 98–110: Minnaard, Gerard: Eine gefährliche Geschichte. Biblische Hermeneutik im Spannungsfeld von Buchstabentreue und Fundamentalismus; 111–117: Boendermaker, Johannes P.: Der rechte Glaube ist allda gewesen. Luthers Zeitbegriff in seinen alttestamentlichen Predigten; 118–131: Wessel, Coen: Institutionen des christlichen Hoffens; 135–155: Safrai, Chana / Tippelskirch, Dorothee C. von: Rav Assi und seine Mutter. Talmud-Studium für Juden und Christen; 156–172: Arndt, Timotheus: EREV RAV und ASAFSUF im Midrasch; 173–184: Müller, Klaus: Am Gebot hoffen lernen. Eine Lesehilfe zur Rezeption der noachidischen Tora in der Marquardtschen Eschatologie; 185–195: Brocke, Edna: Gab es „das jüdische Nein zu Jesus Christus"? An- und Rückfragen an F.-W. Marquardts ‚Feinde um unseretwillen'; 196–207: Ehrlich, Ernst Ludwig: Christen und Juden heute. Notwendigkeiten und Schwierigkeiten im Dialog; 208–216: Gossmann, Hans-Christoph: Die Bedeutung des Staates Israel für die christliche Theologie; 217–226: Kriener, Tobias: Landverheißung und Zionismus in der Theologie. Friedrich-Wilhelm Marquardts – eine Problemanzeige; 227–252: Klappert, Berthold: Dialog mit Israel und Mission unter den Völkern. Dimensionen und Folgen der Israelvergessenheit in Mission und Ökumene; 256–269: Henrix, Hans-Hermann: Menschwerdung Gottes konkret: Judewerdung; 270–286: Tomson, Peter J.: Jesus und die messianische Prophe-

tenlektüre: historischer und theologischer Kontext; 287–302: WINZELER, Peter: Christologische Erfüllungs- oder Verzichtstheologie? Jesus unter uns Gojim; 303–316: VEERKAMP, Ton: Gespenster von Jesus. Matthäus 14,22–33; 317–328: WENGST, Klaus: Jesus von Nazaret und die frühen Chasidim. Einsichten in die Jüdischkeit des Jesus der Evangelien; 329–338: VON DER OSTEN-SACKEN, Peter: Paulus – Apostel und Sohn Israels; 342–352: TEN BOOM, Wessel: Umkehr nach Jerusalem. Friedrich-Wilhelm Marquardt und der Ausgang der klassischen Theologie; 353–368: ANDRESEN, Dieter: Fünfundzwanzig Jahre danach: Theologie und Sozialismus; 369–396: STÜMKE, Volker: Eschatologische Differenz in Gott? Zum Verhältnis von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes bei Karl Barth und Friedrich-Wilhelm Marquardt; 397–405 LOCHMANN, Jan Milič: Volk Gottes ohne Schwert: Oekumenische Herausforderung von Petr Chelčický und den Böhmischen Brüdern; 409–421: PANGRITZ, Andreas: Die allerfreiesten Sprünge. Zu Friedrich-Wilhelm Marquardts theologischer Utopie; 422–435: BROUWER, Rinse Reeling: „Siehe, wir ziehen hinauf nach Jerusalem"; 436–448: STÖHR, Martin: Unwissenschaftliche Nach-Sätze zur Stadt; 449–466: BRUMLIK, Micha: Jüdische Utopien im Zeitalter der Emanzipation und ihres Scheiterns – Heine, Cohen und Arendt; 467–511: JOBATEY, Ilk Eva: Bibliographie Friedrich-Wilhelm Marquardts von 1953–1998.

Ökumenische Theologie

Wer bist Du, Christus? Ein ökumenisches Lesebuch zur Christologie Dietrich Bonhoeffers, hg. v. Renate Wind / Craig L. Nessan. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagsanstalt 1998. 80 S. (Kaiser Taschenbücher, 167), kt DM 19,80 ISBN: 3–579–05167–9: 9–18: NESSAN, Craig L.: Einführung in Dietrich Bonhoeffers *Christ the Center;* 19–32: WIND, Renate: Kirchenkampf und Kontemplation. Eine Wiederentdeckung der politischen Christologie Dietrich Bonhoeffers; 33–76: BONHOEFFER, Dietrich: Christologie-Vorlesungen 1933. Texte und Kontexte.

Liturgiewissenschaft

Die missionarische Dimension der Liturgie. Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Bd 1, hg. v. Benedikt Kranemann / Klemens Richter / Franz-Peter Tebartz-van Elst. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1998. 136 S. (Gottes Volk – Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde, S/98, Lesejahr C), Pb. DM 21,80 ISBN: 3–460–26569–8 ISSN: 0946–8943: 9–19: RICHTER, Klemens: Liturgie in nachchristlicher Gesellschaft?; 20–31: GERHARDS, Albert: Menschwerden durch Gottesdienst? Zur Positionsbestimmung der Liturgie zwischen kirchlichem Anspruch und individuellem Erleben; 32–44: BIERITZ, Karl-Heinrich: Erlebnis Gottesdienst. Erlebniskultur und gottesdienstliche „Kultur des Lebens"; 45–59: HÖHN, Hans-Joachim: Wider das Schwinden der Sinne! Impulse für eine zeitkritische Ästhetik des Glaubens; 60–69: BERGER, Teresa: Das Wort des Lebens. Zur missionarischen Dimension gottesdienstlicher Sprache; 70–83: KRANEMANN, Benedikt: Glaubensfeier und Lebensdeutung. Zur missionarischen Dimension des Kirchenjahres; 84–92: EMEIS, Dieter: Liturgie und Diakonie. Die gemeinsame Herkunft; 93–101: BRETSCHNEIDER, Wolfgang: Stimme der Sehnsucht und der Klage, Klang des Unsagbaren: Musik im Gottesdienst; 102–105: GERHARDS, Albert: Kirchenmusik in der Stadt; 106–120: RAU, Stefan: Sie traten ein – und fühlten sich im Himmel! Der Kirchenraum als Ort der Verkündigung; 121–134: STERNBERG, Thomas: In Bildern schweigend reden. Kunstwerke als Medium der Glaubensvermittlung.

Herausforderung: Gottesdienst, hg. v. Reinhold Morath / Wolfgang Ratzmann. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1997. 256 S. (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität, 1), Pb. DM 29,80 ISBN: 3–374–01653–7: 12–22: RATZMANN, Wolfgang: Zwischen Erlebnis und Risiko – Neue Spiritualität und alter Gottesdienst?; 23–34: PREISSLER, Holger: Kontrast oder Parallele – Gottesdienst in anderen Kulturen und Religionen heute. Islamische Beispiele aus dem arabischen Nahen Osten; 35–46: FISCHER, Wolfgang: Massenmedien und Religion – Ersetzen die elektronischen Medien den Gottesdienst?; 47–63: POLLACK, Detlef: Gottesdienst in der modernen Gesellschaft. Religionssoziologische Beobachtungen und Deutungen; 64–76: VOGLER, Werner: Mahlfeier oder Synagoge? Zur Herkunft des christlichen Gottesdienstes; 77–92: JUNGHANS, Helmar: Luthers Gottesdienstreform – Konzept oder Verlegenheit?; 93–106: KOCH, Ernst: Beteiligung oder Distanz – Die Religion der kleinen Leute und der Gottesdienst der Institution Kirche; 107–120: PETZHOLDT, Martin: Der Gottesdienst zur Zeit Johann Sebastian Bachs in Leipzig – Kommunales Zentrum und christlicher Zenit der Woche; 121–142: NOWAK, Kurt: Evangelischer Gottesdienst und Nationalgeschichte (1806–1945). Anmerkungen aus der Sicht des Kirchenhistorikers; 143–156: KÜHN, Ulrich: Wort und Antwort? – Ökumenische Herausforderungen an das lutherische Verständnis des Gottesdienstes; 157–180: HANISCH, Helmut: Lust oder Langeweile – Gottesdienst mit Kindern; 181–199: ZIEMER, Jürgen: Gottesdienst und Politik – Zur Liturgie der Friedensgebete; 200–237: MORATH, Reinhold: Struktur oder Ereignis – Die Erneuerte Agende und der Gottesdienst als Gestaltungsaufgabe; 238–243: Erfahrungen in Raum und Zeit – Musikalisches Nachtgebet. Einführung, Kommentar und Verlauf (Reinhold Morath) Ansprache (Wolfgang Ratzmann); 246–253: NEIJENHUIS, Jörg: Der herausgeforderte Gottesdienst – ein Nachwort.

Drama „Gottesdienst". Zwischen Inszenierung und Kult, hg. v. Arno Schilson / Joachim Hake. – Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer 1998. 138 S., kt DM 29,80 ISBN 3–17–015632–2: 13–67: SCHILSON, Arno: Die Inszenierung des Alltäglichen und ein neues Gespür für den (christlichen) Kult? Das Verhältnis von Liturgie und Kult heute, 80 Jahre nach Romano Guardinis „Vom Geist der Liturgie" (1918) und 75 Jahre nach „Liturgische Bildung" (1923); 69–101: BIERITZ, Karl-Heinrich: Von der „Inszenierung des Evangeliums" auf der liturgischen Bühne; 103–113: MATIASEK, Hellmuth: Liturgie und Theaterspiel; 115–138: HAKE, Joachim: „Wenn ich Dich nicht wasche, hast Du keinen Anteil an mir."

Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen, hg. v. Franz Kohlschein / Peter Wünsche. – Münster: Aschendorff 1998. XXVII/394 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 82), kt DM 128,00 ISBN 3–402–04062–X: 1–24: KOHLSCHEIN, Franz: Der mittelalterliche Liber Ordinarius in seiner Bedeutung für Liturgie und Kirchenbau; 25–58: WÜNSCHE, Peter: Die Kathedrale als Heilige Stadt. Zur liturgischen Topographie des Bamberger Domes; 59–99: BAUMGÄRTEL-FLEISCHMANN, Renate: Der Bamberger Dom – Die Umgestaltungen des Innenraumes und die Entwicklung der festen Ausstattung bis zum Ende des Mittelalters; 100–116: RONIG, Franz: Was der Liber Ordinarius des Trierer Domes über die Einbeziehung der Kunstwerke in die Liturgie aussagt; 117–133: KRANEMANN, Benedikt: Beobachtungen zum Verhältnis von Liturgie und Raum in der mittelalterlichen Kathedralliturgie des Münsteraner Domes; 134–162: ODENTAHL, Andreas / STRACKE, Gottfried: Die Stationsliturgie Kölns und ihre topographischen Bezüge zu Rom. Die Libri Ordinarii des Kölner Apostolenstiftes – Grundlage eines Dialogs zwischen Kunstgeschichte und Liturgiewissenschaft; 163–186: BÄRSCH, Jürgen: Raum und Bewegung im mittelalterlichen Gottesdienst. Anmerkungen zur Prozessionsliturgie in der Essener Stiftskirche nach dem Zeugnis des Liber Ordinarius vom Ende des 14. Jahrhunderts; 187–206: SOBECZKO, Helmut: Der Liber Ordinarius der Breslauer Kathedrale von 1563 und seine Ortsangaben für die Feier der Liturgie; 207–224: MACHILEK, Franz: Der Liber breviarius der Kathedralkirche St. Veit zu Prag von ca. 1384 und seine topographischen Angaben; 225–242: GERHARDS, Albert: Der Kirchenraum als „Liturgie". Anregungen zu einem anderen Dialog von Kunst und Kirche; 243–377: KOSCH, Clemens: Auswahlbibliographie zu Liturgie und Bildender Kunst / Architektur im Mittelalter.

Moraltheologie

Ethik und Demokratie. 28. Internationaler Fachkongress für Moraltheologie und Sozialethik (Sept. 1997 / Münster), hg. v. Antonio Autiero. – Münster: LIT 1998. 210 S. (Studien der Moraltheologie, 8), brosch. DM 34,80 ISBN 3–8258–3826–9: 11–24: ANGENENDT, Arnold: Münster – Stadt der Toleranz; 25–34: LEPORI, Alberto: Der schwierige Weg der Demokratie; 35–46: GABRIEL, Karl: Demokratie und multikulturelle Gesellschaft; 47–62: BUJO, Bénézet: Gibt es Demokratie im Singular? Eine Anfrage aus schwarzafrikanischer Perspektive; 63–67: BONDOLFI, Alberto: Gibt es Demokratie im Singular? Einige Überlegungen aus westeuropäischer Sicht; 69–83: TOMKA, Miklós: Verantwortliches Individuum, Gleichberechtigung und Assoziierung. Voraussetzungen und Früchte der Demokratie; 85–111: PALAVER, Wolfgang: Die ethischen Grenzen des Mehrheitsprinzips. Zur politischen Theologie der Demokratie; 113–119: HILPERT, Konrad: „Asyl und Migrantenproblem" – Denkanstöße aus einer Podiumsdiskussion; 121–140: DEMMER, Klaus: Ethische Wahrheit jenseits von demokratischem Konsens? Eine Herausforderung für theologische Ethik und kirchliches Lehramt; 141–156: WIEDENHOFER, Siegfried: Ekklesiologische Implikationen eines demokratischen Stils in der Ethik; 157–171: DUSSEL, Enrique: Kann es in der Ethik ein materiales, universales und kritisches Prinzip geben? 173–180: OEVERMANN, Ulrich: Thesen zum Rahmenthema „Tradition, Toleranz und Diskurs" und zum Beitrag von Enrique Dussel; 181–189: IKE, Obiora: Reaktion auf die These Enrique Dussels: „Kann es in der Ethik ein materiales, universales und kritisches Prinzip geben?"; 191–194: HOFFMANN, Johannes: „Tradition, Toleranz, Diskurs" – Bilanz einer Podiumsdiskussion; 195–210: MERKS, Karl-Wilhelm: Demokratie als Lebensform? – Eine Nachbetrachtung.

Pastoraltheologie/Religionspädagogik

Demokratische Prozesse in den Kirchen? Konzilien, Synoden, Räte, hg. v. Peter Inhoffen / Kurt Remele / Ulrike Saringer. – Graz / Wien / Köln: Styria 1998. 237 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 2), geb. DM 40,80 ISBN: 3–222–12638–0: 13–24: KÖRNER, Bernhard: Nicht Zugeständnisse, nicht Mode – es geht um die angemessene Gestalt der Kirche; 27–48: WEIGAND, Rudolf: Demokratische Elemente der allgemeinen Konzilien (49–50: Diskussion); 51–68: SMOLINSKY, Heribert: Der Konziliarismus im Lichte des Zweiten Vatikanums (69–72: Diskussion); 73–99: WIEDENHOFER, Siegfried: Synodalität und Demokratisierung der Kirche aus dogmatischer Perspektive (100–105: Diskussion); 109–117: GERHOLD, Ernst-Christian: Synodale und demokratische Elemente und Praxis in der Evangelischen Kirche in Österreich; 118–132: OANCEA, Dorin: Gemeinschaftsstrukturen im orthodoxen Glaubensvollzug; 133–147: RIES, Markus: Synodale Mitsprache und bürgerliche Demokratie in den Schweizer Kirchen; (148–154: Diskussion); 157–164: DIELACHER, Ingrid: Der Diözesanrat – repräsentative Vertretung aller Katholiken der Steiermark; 165–171: KALCSICS, Heide-Marie: Der Pfarrgemeinderat – gemeinsame Verantwortung in der Leitung der Pfarre; 172–177: THOMANN, Herbert: Der Priesterrat – sein Verhältnis zu den anderen diözesanen Gremien; 178–211: FUCHS, Ottmar: Wegmarkierungen in die Zukunft – Demokratisierung als Identitätsvollzug der Kirche; (212–221: Diskussion).

Christentum und Kultur – ein gestörtes Verhältnis? Erfurter Theologische Woche 1997, hg. v. Gerhard Feige. – Leipzig: Benno 1998. 127 S. (Erfurter theologische Schriften, 25), brosch. DM 32,00 ISBN: 3–7462–1261–8: 9–25:

Feiereis, Konrad: Orientierung in der Orientierungslosigkeit; 27–43: Schramm, Michael: Wettbewerb als Kultur. Konkurrenz und Kirche in der modernen Gesellschaft; 45–59: Maier, Hans: Die Kirchen und die Künste; 61–75: Zöller, Michael: Evolution als Weltanschauung oder Konkurrenz der Kulturprinzipien. Überlegungen zur Kultur- und Religionssoziologie; 77–89: Römelt, Josef: Kultur des Todes – Kultur des Lebens. Moraltheologie zwischen Rezeption und Kritik der modernen Gesellschaft; 91–113: Ullrich, Lothar: Zwischen allen Stühlen? Systematisch-theologische Anmerkungen zum Thema Kirche und Kultur; 115–126: Friemel, Franz Georg: Das Volk Gottes lernt.

Religionswissenschaft

Die Botschaft der Mystik in den Religionen der Welt, hg. v. Hermann Kochanek. – München: Kösel 1998. 400 S., geb. DM 49,90 ISBN: 3–466–20433–X: 13–21: Kochanek, Hermann: Mystik als Alternative zum Rationalismus und Materialismus unserer Gesellschaft; 22–42: Hoheisel, Karl: Die Bedeutung der Mystik in der Geschichte der Religionen; 45–66: Köhn, Livia: Zur chinesischen Mystik; 67–70: Exemplarische Texte chinesischer Mystik; 71–99: von Brück, Michael: Mystik im Hinduismus; 100–107: Exemplarische Texte hinduistischer Mystik; 108–126: Waldenfels, Hans: Mystik im Buddhismus; 127–138: Exemplarische Texte buddhistischer Mystik (Ausw.: Peter Ramers); 141–162: Tossou, Kossi J.: Zur Mystik in den traditionellen afrikanischen Religionen; 163–165: Exemplarische Texte afrikanischer Mystik (Ausw.: Hermann Hochegger); 166–177: Kaiser, Rudolf: Zur Mystik bei nordamerikanischen Indianern; 178–182: Exemplarische Texte indianischer Mystik; 185–208: Schmitz, Rolf: Einige Aspekte jüdischer Mystik; 209–214: Exemplarische Texte jüdischer Mystik; 215–231: Weiss, Bardo: Zur Geschichte der Mystik im Christentum; 232–241: Exemplarische Texte christlicher Mystik (Ausw.: Josef Zapf); 242–270: Zapf, Josef: Die Bedeutung der Mystik für den christlichen Glauben in Gegenwart und Zukunft; 271–279: Exemplarische Texte moderner christlicher Mystik; 280–301: Khoury, Adel Theodor: Grundzüge der islamischen Mystik; 302–305: Exemplarische Texte muslimischer Mystik; 309–331: Schilson, Arno: Der Neuaufbruch der Mystik im 20. Jahrhundert; 332–336: Mystische Texte aus dem zwanzigsten Jahrhundert; 337–355: Sudbrack, Josef: Mystik im Religionsdialog; 356–358: Mystische Texte zum Religionsdialog.

Auf dem Wege zum christlich-jüdischen Gespräch. 125 Jahre Evangelisch-lutherischer Zentralverein für Zeugnis und Dienst unter Juden und Christen, hg. v. Arnulf H. Baumann. – Münster: LIT 1998. 231 S. (Münsteraner Judaistische Studien, 1), brosch. DM 39,80 ISBN 3–8258–3688–6: 11–46: Haufler-Musiol: Karin: 125 Jahre Zentralverein – Ein historischer Überblick; 48–59: Baumann, Arnulf H.: Franz Delitzsch (1813–1890); 60–69: ders.: Gustav Dalmann (1855–1941); 70–85: ders.: Otto von Harling (1866–1953); 86–119: Kosmala, Benno: Hans Kosmala (1903–1981); 120–131: Monselewski, Werner: Karl Heinrich Rengsdorf (1903–1992); 132–152: Lichtenberger, Hermann: Das christlich-jüdische Gespräch – Wandlungen und Perspektiven; 153–183: Brandt, Hermann: Impulse von außen. Das christlich-jüdische Gespräch im Verhältnis zum interreligiösen Dialog und zu religionswissenschaftlichen Positionen; 184–206: Roloff, Jürgen: Folgerungen aus dem christlich-jüdischen Gespräch für die Ekklesiologie.

Wer ist Buddha? Eine Gestalt und ihre Bedeutung für die Menschheit, hg. v. Perry Schmidt-Leukel. – München: Eugen Diederichs Verlag 1998. 280 S. (Schriftenreihe der Gesellschaft für Europäisch-Asiatische Kulturbeziehungen), kt DM 28,00 ISBN: 3–424–01418–4: 7–20: Schmidt-Leukel, Perry: Einführung; 22–34: Meisig, Konrad: Der historische Buddha. Geschichte und Legende des Siddharta Gautama; 35–49: Weber, Claudia: Der Buddha nach der Lehre des Theravada; 50–74: Zin, Monika: Der Wandel des Buddha-Bildes im Buddha-Bildnis. Zu den Anfängen der Buddha-Darstellung; 75–92: von Borsig, Margareta: Das Buddha-Bild des Lotos-Sutra; 93–118: Tauscher, Helmut: Die Buddha-Wirklichkeit in den späteren Formen des mahayanistischen Buddhismus; 119–139: Schmidt-Leukel, Perry: Gautama und Amida-Buddha. Das Buddha-Bild bei Shinran Shonin; 141–158: Laube, Johannes: Der Buddha in der modernen japanischen Philosophie; 159–175: Okano, Haruko: Die Bedeutung des Buddha aus feministischer Perspektive; 176–194: Halbfas, Wilhelm: Der Buddha und seine Lehre im Urteil des Hinduismus; 195–210: Scott, David: Buddhismus und Islam: Von der Vergangenheit bis zur Gegenwart – Begegnungen und interreligiöse Lektionen; 211–224: Paul, Gregor: Der Buddha aus atheistischer Sicht. Atheistische Positionen im Buddhismus; 225–240: von Brück, Michael: Wer ist Buddha für Christen?

Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung, hg. v. Hans-Gerd Schwandt. – Frankfurt am Main: Lembeck 1998. 215 S., kt DM 48,00 ISBN 3–87476–331–5: 9–18: Schwandt, Hans-Gerd: Im Besitz der Wahrheit? Ansatz und Kritik einer pluralistischen Theologie der Religionen; 19–38: Bernhardt, Reinhold: Die Herausforderung. Motive für die Ausbildung der „pluralistischen Religionstheologie"; 39–58: Schmidt-Leukel, Perry: Das Problem divergierender Wahrheitsansprüche im Rahmen einer pluralistischen Religionstheologie: Voraussetzungen zu seiner Lösung; 59–73: Burrows, William R.: Globale Verantwortung und Religionspluralismus. Das Problem von Partikularität und universaler Vision in Paul Knitters Theologie der Religionen; 75–95: Knitter, Paul F.: Apologie einer pluralistischen Theologie und Christologie; 97–115: Barth, Hans-Martin: Christlicher Glaube im Kontext nichtchristlicher Religionen; 117–133: Brosseder, Johannes: Konstruktive Kritik einer pluralistischen Theologie der Religionen; 135–152: D'Costa, Gavin: Viele Welten – viele Religionen. Warum eine pluralistische Theologie der Religionen in der gegenwärtigen Krise nicht hilfreich ist; 153–174: D'Sa, Francis X.: „Christus – Buddha – Krishna ..." – Zum Gespräch zwischen Christus und Krishna, zwischen dem Apostel Paul (Knitter) und dem Missionar Franz-Xaver (D'Sa), dem universal-christlichen D'Costa und dem christlich-hinduistischen D'Sa; 175–190: Otte, Klaus: Das Absolute und die Absolutisten; 191–213: Jeyaraj, Daniel: Glaubenspluralismus und Weltverantwortung in Südindien.

Philosophie

Philosophische Meisterstücke, hg. v. Ekkehard Martens u. a. – Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1998. 163 S., Pb DM 7,00 ISBN: 3–15–009735–5: 11–15: Hübner, Kurt: Philosophische Meditation zu einem biblischen Text (Zu Genesis); 16–26: Dölle-Oelmüller, Ruth: Der Mythos vom Überleben und guten Leben des Menschen (Zu Platon, Protagoras); 27–34: Rentsch, Thomas: Aristoteles: Über Gerechtigkeit (Zu Aristoteles, Nikomachische Ethik); 35–43: Berger, Klaus: Johannes: Gericht (Zu Die Offenbarung des Johannes); 44–55: Nordhofen, Eckhard: Die Grenzen der Logik, oder: was ist sagbar? (Zu Nikolaus von Kues, Der verborgene Gott); 56–75: Thomä, Dieter: Condorcets Ratschläge an seine Tochter (Zu Caritat de Condorcet, Ratschläge an seine Tochter); 76–90: Oelmüller, Willi: Kant und die nicht erledigte Theodizeefrage (Zu Kant, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee); 91–103: Rohbeck, Johannes: G. W. F. Hegel: Wer denkt abstrakt? (Zu Hegel, Wer denkt abstrakt?); 104–120: Maier, Johann Erich: John Stuart Mill: Der Utilitarismus (Zu Mill, Der Utilitarismus); 121–128: Nordhofen, Susanne: Von den drei Verwandlungen (Zu Nietzsche, Also sprach Zarathustra); 129–140 Steenblock, Volker: Wilhelm Dilthey: Über den Widerstreit der Systeme (Zu Dilthey, Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungslehre); 141–152: Martens, Ekkehard: Zeit für „Sein und Zeit" (Zu Heidegger, Sein und Zeit); 153–157: Macho, Thomas M.: Ernst Bloch: Fall ins Jetzt (Zu Bloch, Spuren).

The Otherness of God, ed. by Orwin F. Summerell. – Charlottesville: University Press of Virginia 1998. VIII, 303 p. (Studies in religion and culture), cloth $ 37,50 ISBN 0–8139–1771–9: 1–13: Summerell, Orrin F.: Introduction: When God is not Deity; 14–34: Clayton, John: The Otherness of Anselm, 35–59: Hart, Ray L.: God and Creature in the Eternity and Time of Nonbeing (or Nothing): Afterthinking Meister Eckhart; 60–77: Mojsisch, Burkhard: The Otherness of God as Coincidence, Negation and Not-Otherness in Nicholas of Cusa: An Explication and Critique; 78–91: Schwarz, Hans: The Contemporary Relevance of Luther's Insistence on the Otherness of God; 92–110: Klemm, David E.: The Desire to Know God in Schleiermacher's *Dialektik*; 111–134: Summerell, Orrin F.: The Otherness of the Thinking of Being: Heidegger's Conception of the Theological Difference; 135–148: Winquist, Charles: The Becoming of Metaphysics; Westphal, Merold: Faith as the Overcoming of Ontological Xenophobia; 173–189: Taylor, Mark C.: Postmodern Times; 190–205: Caputo, John D.: God is Wholly Other-Almost: *Différance* and the Hyperbolic Alterity of God; 206–215: Altizer, Thomas J. J.: The Otherness of God as an Image of Satan; 216–230: Hummel, Gert: God's Otherness as God's Secularity: On the Challenge of Theology in a Postmodern Age; 231–245: Jäger, Alfred: The Living God and the Endangered Reality of Life; 246–265: Schweiker, William: Divine Command Ethics and the Otherness of God; 266–283: Klink, William H.: Ecology and Eschatology: Science and Theological Modeling.

Nikolaus von Kues als Kanonist und Rechtshistoriker, hg. v. Klaus Kremer / Klaus Reinhardt. – Trier: Paulinus 1998. XIII/278 S. (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, 24), kt DM 78,00 ISBN 3–7902–1365–9: 5–40: Morrissey, Thomas E.: Ein unruhiges Leben. Franciscus Zabarella an der Universität von Padua (1390–1410). Die Welt, die Nikolaus von Kues vorfand; 41–61: Landau, Peter: Die Bedeutung der Kanonistik für die Karriere einer aufsteigenden Bürgerschicht; 63–79: Meuthen, Erich: Der Kanonist und die Kirchenreform; 81–102: Becker, Hans-Jürgen: Der Streit der Juristen: Nikolaus von Kues in der Auseinandersetzung mit Herzog Sigismund 1460–1464; 103–170: Hallauer, Hermann J.: Nikolaus von Kues als Rechtshistoriker. Sein Kampf um die Bewahrung der Brixener Kirche; 171–194: Piaia, Gregorio: Marsilius von Padua († um 1342) und Nicolaus Cusanus († 1464): Eine zweideutige Beziehung?; 195–204: Sigmund, Paul E.: Konsens, Repräsentation und die Herrschaft der Mehrheit bei Marsilius und Cusanus; 205–208: Santinello, Giovanni: Nikolaus von Kues (1401–1464) und Petrarca (1304–1374); 209–232: Hallauer, Hermann J.: Auf den Spuren eines Autographs von Predigten und Werken des Nikolaus von Kues aus der Brixener Zeit. Eine Ergänzung zu MFCG 17, S. 89–93 und MFCG 19, S. 185–195; 233–237: Kremer, Klaus: Eine anonyme Quelle für das „Kernstück der ‚Docta ignorantia'" des Nikolaus von Kues?; 238–252: Dupré, Wilhelm: ‚Ista prius inaudita.' Einige Bemerkungen zu M. Hoenens's Aufsatz „‚Ista prius inaudita.' Eine neuentdeckte Vorlage der Docta Ignorantia und ihre Bedeutung für die frühe Philosophie des Nikolaus von Kues" Medioevo XXI (1995) 375–476.

Philosophische Disziplinen. Ein Handbuch, hg. v. Annemarie Pieper. – Leipzig: Reclam 1998. 479 S., kt DM 25,00 ISBN 3–379–01643–8: 11–34: Gebauer, Gunter: Anthropologie; 35–51: Henckmann, Wolfhart: Ästhetik; 52–71: Gabriel, Gottfried: Erkenntnistheorie; 72–91: Pieper, Annemarie: Ethik; 92–114: Thurnherr, Urs: Angewandte Ethik; 115–138: Klinger, Cornelia: Feministische Philosophie; 139–164: Schaeffler, Richard: Geschichtsphilosophie; 165–184: Konersmann, Ralf: Kulturphilosophie; 185–212: Stuhlmann-Laeisz, Rainer: Logik; 213–233: Angehrn, Emil: Metaphysik;

234–256: GLOY, Karen: Naturphilosophie; 257–280: STURMA, Dieter: Philosophie des Geistes; 281–303: MARTENS, Ekkehard: Philosophiedidaktik; 304–325: KERSTING, Wolfgang: Politische Philosophie; 326–342: SEELMANN, Kurt: Rechtsphilosophie; 343–367: KODALLE, Klaus-M. / KÜHNLEIN, Michael: Religionsphilosophie; 368–391: HORSTER, Detlef: Sozialphilosophie; 392–412: HENNINGFELD, Jochem; Sprachphilosophie; 413–436: Fischer, Peter: Technikphilosophie; 437–456: STRÖKER, Elisabeth: Wissenschaftstheorie.

Bildende Kunst/Literatur/Film/Musik

Religiöse Sprache und ihre Bilder. Von der Bibel bis zur modernen Lyrik, hg. v. Andreas Hölscher / Rainer Kampling. Berlin: Morus Verlag 1998. 283 S. (Schriften der Diözesanakademie Berlin, 14), kt. DM 42,00 ISBN: 3–87554–327–0: 9–31: HENRIX, Hans Hermann: Augenblick ethischer Wahrheit. Zur Bedeutung der Metapher im Denken Emmanuel Levinas'; 32–53: KUSCHEL, Karl-Josef: Die Erfahrung des Höllischen und Teuflischen in der Literatur des 20. Jahrhunderts. Zur literarischen und theologischen Kritik einer Ästhetik des Horrors; 54–69: HOEPS, Reinhard: Zwischen Darstellung und Gegenwart. Bildsemantische Verfahren in theologischer Perspektive; 70–100: PIEGELER, Hildegard: Ikonographie der modernen Esoterik; 101–113: SCHROER, Silvia: Du sollst dir kein Bildnis machen oder: Welche Bilder verbietet das Bilderverbot?; 114–133: HÖLSCHER, Andreas: Christus als Bild Gottes. Zum Hymnus des Kolosserbriefes; 134–150: SATTLER, Dorothea: Gott ist wie ein Vater, wie Licht und wie Leben. Personale und nichtpersonale Bildrede von Gott im christlichen Glaubensbekenntnis; 151–174: WEINRICH, Michael: Die Profanisierung der Bilder. Zur Bildproblematik zwischen Kult und Kunst in der reformatorischen Theologie; 175–199: MACUCH, Maria: Zur Bildersprache der persischen mystischen Dichtung; 200–224: DELGADO, Mariano: „... wie ein einsamer Vogel auf dem Dach" (Ps 101/102,8) Zur Bildersprache des Johannes vom Kreuz; 225–243: KAMPLING, Rainer: Zur Polemik der Bilder. Motive des kirchlichen Antijudaismus und ihre Rezeption in der bildenden Kunst des Mittelalters; 224–281: SCHLEGELBERGER, Bruno: Der Dialog der Bilder. Rezeption und Interpretation von christlichen Bildern in indianischen Kulturen.

Die Quellen Johann Sebastian Bachs. Bachs Musik im Gottesdienst. Bericht über das Symposium 4.–8. Oktober 1995 in der Internationalen Bachakademie Stuttgart, hg. v. Renate Steiger. – Heidelberg: Manutius 1998. 463 S., geb. ISBN 3–925678–75–1: 15–57: STEIGER, Renate: „Gnadengegenwart." Johann Sebastian Bachs Pfingstkantate BWV 172 „Erschallet, ihr Lieder, erklingt, ihr Saiten!"; 61–81: STEIGER, Johann Anselm: Die Rezeption der antiken Rhetorik in der rhetorica sacra und der gymnasialen Schulbildung der Barockzeit. Das Beispiel: Johann Matthäus Meyfart (1590–1642); 83–89: FUNKE, Andreas: Antike Bildungstraditionen in der protestantischen Barockpredigt; 91–104: ELDERS, Willem: Music of the Early Netherlanders as Prototype of J. S. Bach's Rhetorical Language; 107–117: MATTER, Ann: The Love between the Bride and the Bridegroom in Cantata 140 „Wachet auf!" from the Twelfth Century to Bach's Day; 119–131: BRAUN, Werner: Bachs Echoarie; 135–151: PETZOLDT, Martin: Gottes Wohnung beim Menschen. Bachs Kirchweihkantate „Höchsterwünschtes Freudenfest" BWV 194; 135–151: FUJIWARA, Kazuhiro: Über die musiktheoretischen und philosophischen Grundlagen der Temperaturtheorie Andreas Werckmeisters; 165–171: LAUTERWASSER, Helmut: Quellen zur lutherischen Musikauffassung im frühen 17. Jahrhundert; 173–203: SCHLAGE, Thomas: „SeelenMusic." Eine Predigt des Nürnberger Theologen Johann Saubert (1592–1646); 205–210: BRAUN, Werner: Johann Sauberts Glaubensmusik in zeitgenössischen Tonsätzen; 211–225: PRAUTZSCH, Ludwig: Die symbolische Bedeutung der Blechblasinstrumente in den Kantaten Johann Sebastian Bachs; 229–248: FRANKLIN, Don O.: „Recht Glauben, Christlich Leben, Seelig Sterben": Johann Olearius and Johann Sebastian Bach; 249–258: KRAMER, Thijs: Magische Figuren als Konstruktionselement in Bachs Zyklen; 261–280: EMANS, Reinmar: Das Arioso bei Bach und seine italienische Tradition; 281–299: HOFMANN, Klaus: Perfidia-Techniken und -Figuren bei Bach; 303–315: STEIGER, Lothar: „Die Juden aber schrien: Kreuzige ihn!" Theologische Anmerkungen zum Antijudaismus in der Johannespassion; 319–327: STEIGER-HOFFLEIT, Claudia: Johann Sebastian Bachs Choralkantaten als musikalische Liedpredigten und das Vor- und Umfeld der hermeneutischen und homiletischen Interdependenzen zwischen Bibel, Choral und Predigt; 329–335: VEIT, Patrice: „... daheime seine Zeit mit singen, mit beten und lesen zugebracht": Über den Umgang mit Kirchenliedern im außergottesdienstlichen Kontext; 339–342: SCHULZE, Hans-Joachim: Bachs Kantatentexte: Fragen nach theologischem Gehalt, sprachlicher Qualität und musikalischer Brauchbarkeit; 343–368: WALTER, Meinrad: „Quellen J. S. Bachs" und „Bach im Gottesdienst" – anhand einer Auslegung der Bachkantate „Weinen, Klagen, Sorgen, Zagen" (BWV 12); 371–388: MEYER, Ulrich: Bachs Kantatentexte im gottesdienstlichen Kontext; 389–399: WOLF, Uwe: „Nach der Motette wird ferner musicieret" – Zur musikalischen Ausgestaltung der Leipziger Vespergottesdienste in der 1. Hälfte des 18. Jahrhunderts; 401–416: BANGERT, Mark: The Changing Fortunes of *Festum Visitationis* among Lutherans and Cantatas BMV 147 and BWV 10; 417–436: LEAVER, Robin A.: Liturgical Chant Forms in Bach's Compositions for Lutheran Worship: A Preliminary Survey; 429–436: SVENDSEN, Knud: „Bachgottesdienst" in Dänemark. Kantaten als de-tempore-Aufführungen im Gottesdienst, die Texte, die Rezeption; 439–448: WEBER, Édith: Antike Stoffe in den humanistischen Schulen jenseits des Rheins; 449–454: CLEMENT, Albert: Zu den Quellen von J. S. Bachs „Dritter Theil der Clavier Übung"; 455–457: KONRADT, Greta: Historie und Actus musicus im 17. Jahrhundert.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Knut Backhaus, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
Prof. Dr. Paul Richard Blum, Viersener Str. 120, D-41063 Mönchengladbach;
Dr. Thomas Bremer, Reinickendorfer Str. 15, D-13347 Berlin;
Prof. Dr. Horst Bürkle, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Remigius Bäumer (†);
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Dr. Stephan Ernst, Karl-Severing-Str. 19a, D-33106 Paderborn;
Prof. Dr. Hans Kessler, Sodener Weg 43, D-65812 Bad Soden;
Dr. Beate Kowalski, Fröbelstr. 7, D-33100 Paderborn;
Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Prof. Dr. Martin Leiner, Faculté de théologie, Faubourg de l'Hospital, CH-2000 Neuchâtel;
Prof. Dr. Heinrich Leipold, Lahntor 3, D-35037 Marburg;
DDr. Manfred Lochbrunner, Kirchstr. 2, D-86486 Bonstetten;
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. DDr. Klaus Müller, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, D-94032 Passau;
Prof. Dr. Stanislaw Celestyn Napiórkowski, ul. Radziszewskiego 7, PL-20039 Lublin;
Dr. Hermann Peiter, Pastorat, D-23714 Kirchnüchel;
Prof. Dr. Manfred Probst, Pallotistr. 3, D-56179 Vallendar;
Dr. Susanne Sandherr, Rosenweg 17, D-53121 Bonn;
Prof. Dr. Thomas Söding, Gaußstr. 20, D-42097 Wuppertal;
Prof. Dr. Jörg Splett, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;
Dr. Magnus Striet, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Joachim Valentin, Habsburgerstr. 121, D-79104 Freiburg;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Saskia Wendel, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., D-80799 München;
Prof. Dr. Ernst Walter Zeeden, Wilhelmstr. 36, D-72074 Tübingen;
Prof. Dr. Hans Zirker, Universitätsstr. 12, D-45141 Essen.

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (02 51) 8 32 26 56, Fax (02 51) 8 32 83 57, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Thilo Brandl, Björn Igelbrink, Margarete Kubiak, Joachim Sattler
Sekretariat: Monika Liedschulte

Die Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher kann aus Kostengründen nicht übernommen werden. Sie werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert. Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für die Publikation unverlangt eingesandter Manuskripte.

Verlag und Anzeigen
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: DM 38,–/öS 277,–/sFr 35,–,
Jahresabonnement: DM 198,–/öS 1445,–/sFr 176,–,
Studentenabonnement: DM 158,40/öS 1156,–/sFr 140,50.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster 1999

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directy to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 1999 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 Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040-568 X



Klaus Haacker

Der Brief des Paulus an die Römer

Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 6

Herausgegeben von Joachim Rohde, Udo Schnelle und Christian Wolff

350 Seiten, Hardcover, gebunden
DM 58,–/öS 423,–/sFr 52,50,–
ISBN 3-374-01718-5
Erscheint Juni 1999

Die Neukommentierung des Römerbriefes in dieser Reihe partizipiert an tiefgreifenden Umbrüchen in der Paulusauslegung der letzten Jahrzehnte: Sie nimmt teil am Umdenken über das Judentum und profitiert von den Fortschritten im Verständnis des antiken Judentums.
Die Kommentierung würdigt die biografischen Hintergründe der Theologie des Paulus und die Voraussetzungen des Briefes in der Situation der römischen Christen. Sie achtet in besonderer Weise auf Berührungspunkte mit der römischen Kultur, in die hinein der Apostel und die christlichen Gruppen in Rom das Evangelium zu bezeugen hatten. Der Kommentar liest den Römerbrief nicht als lehrhaften Traktat, sondern fragt nach der rhetorischen Funktion der einzelnen Abschnitte im Dienst bestimmter Zielsetzungen des Briefganzen.

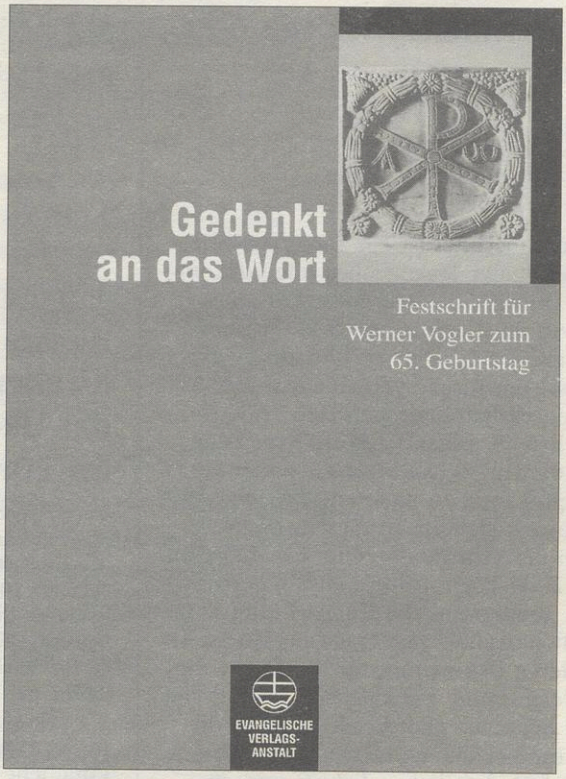
Christoph Kähler, Martina Böhm und Christfried Böttrich [Hrsg.]

Gedenkt an das Wort

Festschrift für Werner Vogler zum 65. Geburtstag

Sommer 1998, 304 Seiten, Broschur
DM 44,–/öS 321,–/sFr 44,–
ISBN 3-374-01701-0

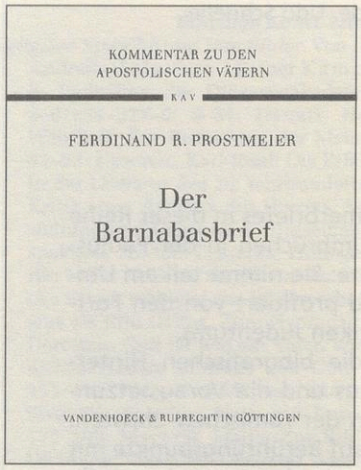
Diese Festschrift widmen Kollegen, exegetische Weggefährten und Schüler Dr. habil. Werner Vogler, Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig, zu seinem 65. Geburtstag.
Alle Beiträge finden ihre gemeinsame Mitte in dem Gedenken an das Wort (Jo 15,20), das die Arbeit des Jubilars in seiner wissenschaftlichen Forschung sowie in seiner intensiven Lehrtätigkeit bestimmt hat. Sie machen zugleich den weiten Horizont solchen Gedenkens sichtbar, der stets die Arbeit an beiden Testamenten umfaßt.
Ein Geleitwort von Landesbischof D. Horst Hirschler und die Bibliographie des Geehrten rahmen den Band.



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT LEIPZIG

Burgstraße 1-5 • 04109 Leipzig
www.eva-leipzig.de

Theologische Neuerscheinungen bei Vandenhoeck & Ruprecht



Der erste umfassende Kommentar seit 1920

Ferdinand-Rupert Prostmeier

Der Barnabasbrief

Kommentar zu den Apostolischen Vätern,
Band 8. 1999. 648 Seiten, Leinen
DM 208,– / öS 1518,– / SFr 184,–
bei Subskription der Reihe
DM 187,20 / öS 1367,– / SFr 165,–
ISBN 3-525-51683-5

Der Barnabasbrief ist ein anonymer brieflich gerahmter Traktat über „die vollkommene Gnosis", die erst gottgehorsames Handeln im Glauben an Jesus Christus und Teilhabe an dem im Christusereignis exklusiv der Kirche verheißenen und verbürgten eschatologischen Heil ermöglicht. Er will anhand autoritativer Zeugnisse die christliche Identität seiner Leser in Abgrenzung zu anderen Christen aufzeigen und sichern. In diesem Dienst stehen die Schriftauslegung, die Adaption einer Zwei-Wege-Lehre und die polemischen Tendenzen. Die Hochachtung von Schrift und jüdischer Tradition einerseits und deren Okkupation für die Kirche und die gleichzeitige radikale Verwerfung von allem Jüdischen andererseits machen die Eigentümlichkeit und Fremdartigkeit dieser frühchristlichen Schrift und zugleich den Reiz für ihre Auslegung aus. Ferdinand-Rupert Prostmeiers Auslegung ist der erste wissenschaftliche Kommentar zum Barnabasbrief seit 1920.

Weitere Informationen:
Vandenhoeck & Ruprecht, Theologie, 37070 Göttingen

Pekka Särkiö

Exodus und Salomo

Erwägungen zur verdeckten Salomokritik
anhand von Ex. 1-2; 5; 14 und 32.
Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft,
Band 71. 1999. X, 185 Seiten, kartoniert
DM 68,– / öS 496,– / SFr 63,80
ISBN 3-525-53648-8

Auffällige Parallelen zwischen der Salomohistoriographie (1 Kön 1ff.) und der Exoduserzählung (Ex 1ff.) lassen den aufmerksamen Leser nach dem Grund für die intertextuellen Verweise fragen. In der vorliegenden Untersuchung wird die besondere historiographische Methode der verdeckten Kritik erforscht.

Mit Hilfe dieser Methode hat der Jahwist einige problematische Fragen, wie die Kritik Salomos und die Verherrlichung Jerobeams, durch intertextuelle Verweise in die ferne Zeit des Exodus rückprojiziert und dort verdeckt erörtert.
Bei der Erforschung des komplizierten Werdegangs der Meerwundererzählung wird deutlich, daß auch spätere Verfasser diese Methode der israelitschen Historiographie gekannt und verwendet haben.

In Vorbereitung:

Friedrich Heyer / Christian Weise

Kirchengeschichte der Ukraine im 20. Jahrhundert

Von der Epochenwende des Ersten Weltkrieges
bis zu den Anfängen in einem unabhängigen
ukrainischen Staat.
1999. Ca. 640 Seiten mit 44 Abbildungen,
Leinen ca. DM 198,– / öS 1445,– / SFr 174,–
Vorbestellpreis bis 31.8.1999
ca. DM 184,– / öS 1343,– / SFr 162,–
ISBN 3-525-56191-1

In der Ukraine stoßen west- und ostkirchliche Traditionen und ihre kombinierten Formen hart aufeinander, besonders seit der Befreiung von den sowjetischen Unterdrückungsmaßnahmen. Die neuere Kirchengeschichte dieses Landes, die hier im Überblick dargestellt wird, ist daher besonders spannend.

Peter Wolff

Die frühe nachösterliche Verkündigung des Reiches Gottes

Forschungen zur Religion und Literatur
des Alten und Neuen Testaments, Band 171.
1999. 144 Seiten, kartoniert
DM 68,– / öS 496,– / SFr 63,80
ISBN 3-525-53854-5

Diese Untersuchung fragt nach Form und Inhalt, Tradenten und Wandlungen der frühen nachösterlichen Reich-Gottes-Verkündigung sowie nach deren Sitz im Leben.
Die charakteristische *Form* für die Reich-Gottes-Zusage der ältesten Jesus-Tradition ist die Seligpreisung. Durch die Einbeziehung des Gerichtsaspektes begegnen zunehmend Drohworte. Auch nehmen formelhafte Wendungen zu.

Das Nebeneinander verschiedener, einander ausschließender *Zeitaspekte* wie Anbruch des Reiches Gottes in der Gegenwart, Naherwartung und Gegenwart des Reiches Gottes erklären sich traditionsgeschichtlich. Die traditonsgeschichtlich älteste Vorstellung vom Anbruch des Reiches Gottes in der Gegenwart verschiebt sich zur Erwartung des Reiches Gottes in naher Zukunft. Aussagen über die Gegenwart des Reiches Gottes werden dagegen christologisch begründet.

Es ist auch ein Wandel in der *Charakterisierung* des Reiches Gottes erkennbar. Die konkreten Bilder treten ebenso zurück wie der Vorrang der Armen und Geringen. Das Interesse verlagert sich deutlich hin zur Formulierung von Einlaßbedingungen in das Reich Gottes. Das Reich Gottes als ursprünglich kollektive Größe wird zunehmend individualisiert.

V&R
Vandenhoeck
& Ruprecht

Ursula Olschewski

Erneuerung der Kirche durch Bildung und Belehrung des Volkes

Der Beitrag des Dortmunder Humanisten Jacob Schoepper zur Formung der Frömmigkeit in der frühen Neuzeit

Die rasche Ausbreitung der Reformation und deren Erfolge im Bereich der Bildung, Verkündigung und Informationsvermittlung zwangen die alte Kirche zu Reformen. Wichtige Reformwerke des niederrheinisch-westfälischen Raumes der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts waren die Kirchenordnung von Jülich-Kleve-Berg (1532/33), der Reformentwurf Articuli (1545) und die Dekrete der Kölner Provinzialsynoden von 1536 und 1549. Die Reform stand und fiel mit ihrer Umsetzung auf der Pfarrebene.

Vor diesem Hintergrund untersucht die Studie das Reformkonzept von Jacob Schoepper († 1554) und dessen Haltung zur Reformation. Ähnlich wie andere Zeitgenossen hat er die Mißstände in der Kirche als Ausdruck einer tiefen religiös-sozialen Krise empfunden. Den Ausweg daraus sah er in der soliden Bildung des Klerus, in der religiösen Unterweisung der Laien und vor allem in der Formung ihrer Frömmigkeit.

Schoeppers gesamte Predigten und sein Katechismus werden hier erstmals einer grundlegenden Detailanalyse unterzogen. Im Zentrum der Studie stehen diejenigen Bereiche des religiösen Lebens und Ausdrucksformen der Frömmigkeit, welche von ihm als reformbedürftig angesehen und/oder durch die Lehre der Reformatoren in Frage gestellt wurden, so die Auffassung von der Rechtfertigung aufgrund der Werke, die Theologie und Praxis der Sakramente, Sonntagsheiligung, Familie, Kindererziehung oder Marien- und Heiligenkult. Dabei zeigt sich, daß Schoepper die genannten Reformbestimmungen weitgehend rezipiert hat. Zugleich werden sein theologischer Standort und das Verhältnis des Dortmunder Humanismus zur Reformation neu bestimmt. Der Band enthält ein ausführliches Personen- und Ortsregister.

360 Seiten, kartoniert,
90,- DM / öS 657,- / sFr 81,50
ISBN 3-402-03805-6

Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Band 141

Verlag Aschendorff – 48135 Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

E-Mail: buchverlag@aschendorff.de
Internet: http://www.aschendorff.de/buch

ASCHENDORFF VERLAG

Neuerscheinungen

Rainer Kampling (Hrsg.)
„Nun steht aber diese Sache im Evangelium ..."
Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus

1999. 320 Seiten, kart.
DM 88,--/öS 642,--/sFr 81,--
ISBN 3-506-74253-1

Thomas Wünsch
Konziliarismus in Polen
Personen, Politik und Programm aus Polen zur Verfassungsfrage der Kirche in der Zeit der mittelalterlichen Reformkonzilien

1998. LXXXVII + 405 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag,
DM 128,--/öS 934,--/sFr 117,80
ISBN 3-506-74727-4

Konrad Hilpert/Gotthold Hasenhüttl (Hrsg.)
Schöpfung und Selbstorganisation
Beiträge zum Gespräch zwischen Schöpfungstheologie und Naturwissenschaften

1999. 310 Seiten, kart.
DM 88,--/öS 642,--/sFr 81,--
ISBN 3-506-73751-1

Ursula Nothelle-Wildfeuer
Soziale Gerechtigkeit und Zivilgesellschaft

1999. 389 Seiten, kart.
DM 58,--/öS 432,--/sFr 53,50
ISBN 3-506-70242-4

Arthur F. Utz
Ethik des Gemeinwohls
Gesammelte Aufsätze 1983-1997
Herausgegeben von *Wolfgang Ockenfels* im Auftrag der Internationalen Stiftung Humanum

1998. 649 Seiten, Festeinband
DM 148,--/öS 1.080,--/sFr 136,30
ISBN 3-506-76185-4

Thomas Schnelzer
Archetyp und Offenbarung
Die Archetypenlehre C.G. Jungs im Rahmen von E. Drewermanns Offenbarungskonzeption

1999. II + 442 Seiten, kart.
DM 98,--/öS 715,--/sFr 90,--
ISBN 3-506-70199-1

Jan-Heiner Tück
Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz
Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage

1999. 296 Seiten, kart.
DM 48,--/öS 350,--/sFr 44,30
ISBN 3-506-79160-5

Schöningh
Postfach 2540 • D-33055 Paderborn



William Hoye

Demokratie und Christentum

Die christliche Verantwortung für demokratische Prinzipien

William Hoye, Professor für systematische Theologie an der Universität Münster, verfolgt in diesem Buch die wichtigsten Merkmale der modernen Demokratie auf ihre christlichen Ursprünge zurück. Dies gelingt ihm unter anderem durch eine ideengeschichtliche Untersuchung der wesentlichen Begriffe, mit denen Demokratie in unserer Zeit in Verbindung gebracht wird. Anhand von zentralen Begriffen wie Verantwortung, Gewissensfreiheit, Gedankenfreiheit oder auch Menschenwürde wird aufgezeigt, wie nachhaltig demokratische Wahrheiten mit christlichen Vorstellungen verknüpft sind. Auf dieser Spurensuche begegnet der Leser den Lehren und Werken von Cicero, Seneca, Augustinus, Bernhard von Clairvaux, Hugo von St. Viktor und Thomas von Aquin ebenso wie denen von Galileo, Fichte, Kant oder Jefferson. Besonders hervorgehoben wird der Einfluß des Christentums auf die Entstehung moderner Verfassungen. So wird dieses Buch zu einer aufregenden Reise durch die abendländische Philosophie, Theologie und Staatslehre, an deren Ende die Erkenntnis steht, daß unsere heutige, moderne Demokratie ohne ihre Wurzeln im Christentum kaum sinnvoll zu begreifen ist.

Bezug durch jede Buchhandlung

376 Seiten, fester Einband, 49,80 DM. ISBN 3-402-03497-2

ASCHENDORFF
VERLAG

Verlag Aschendorff – 48135 Münster.
Aschendorff im Internet:
http://www.aschendorff.de/buch/

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 | **1999** | **95. Jahrgang**

Johann Baptist Metz / Johann Reikerstorfer: Theologie als Theodizee – Beobachtungen zu einer aktuellen Diskussion . . . . . Sp. 179

„Landschaft aus Schreien." Zur Dramatik der Theodizeefrage, hg. v. Johann Baptist Metz (Raimund Lülsdorff)

Künzli, Arnold: Gotteskrise. Fragen zu Hiob. Lob des Agnostizismus (Georg Langenhorst)

Universallexika . . . . . Sp. 191

Lexikon der Bioethik. 3 Bde, hg. i. A. der Görres-Gesellschaft v. Wilhelm Korff / Lutwin Beck / Paul Mikat (Caspar Söling)

Bibelwissenschaft / Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 193

Gosse, Bernhard: Structuration des grands ensembles bibliques et intertextualité à l'epoque perse. De la rédaction sacerdotale du livre d'Isaïe à la contestation de la Sagesse (Ulrich Berges)

Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation, hg. v. Marc Vervenne (Christoph Dohmen)

Koenen, Klaus: Jahwe wird kommen, zu herrschen über die Erde. Ps 90–110 als Komposition (Erhard S. Gerstenberger)

Bosshard-Nepustil, Erich: Rezeptionen von Jesaia 1–39 im Zwölfprophetenbuch. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit (Ulrich Berges)

Frenschkowski, Marco: Offenbarung und Epiphanie. Bd I: Grundlagen des spätantiken und frühchristlichen Offenbarungsglaubens. Bd II: Die verborgene Epiphanie in Spätantike und frühem Christentum (Knut Backhaus)

Frey, Jörg: Eugen Drewermann und die biblische Exegese (Thomas Söding)

Klauck, Hans-Josef: Die antike Briefliteratur und das Neue Testament. Ein Lehr- und Arbeitsbuch (Knut Backhaus)

Kügler, Joachim: Pharao oder Christus? Religionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage einer Verbindung zwischen altägyptischer Königstheologie und neutestamentlicher Christologie im Lukasevangelium (Klaus Dorn)

Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums, hg. v. Otfried Hofius und Hans-Christian Kammler (Franz G. Untergaßmair)

Schenke, Ludger: Johannes. Kommentar (Jörg Frey)

Jervell, Jacob: Die Apostelgeschichte (Detlev Dormeyer)

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 214

Deeken, Andreas: Glaube ohne Begründung? Zum Rationalitätskonzept in Georg Lindbecks Entwurf einer postliberalen Theologie (Joachim Valentin)

Manemann, Jürgen: „Weil es nicht nur Geschichte ist" (Hilde Sherman). Die Begründung der Notwendigkeit einer fragmentarischen Historiographie des Nationalsozialismus aus politisch-theologischer Sicht (Hans-Joachim Höhn)

Meyer, Uwe: Glaube und Notwendigkeit. Eine Untersuchung zur Sprachphilosophie, zur Erkenntnistheorie und zur Philosophie des Geistes (Mathias J. Fritsch)

Emmanuel Levinas – Eine Herausforderung für die christliche Theologie, hg. v. Josef Wohlmuth (Gotthard Fuchs)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 221

Grillmeier, Alois: Fragmente zur Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild, hg. v. Theresia Hainthaler (Harald Wagner)

Steiger, Johann Anselm: Johann Gerhard (1582–1637). Studien zu Theologie und Frömmigkeit des Kirchenvaters der lutherischen Orthodoxie (Christoph Strohm)

Hecht, Christian: Katholische Bildertheologie im Zeitalter von Gegenreformation und Barock. Studien zu Traktaten von Johannes Molanus, Gabriele Paleotti und anderen Autoren (Alex Stock)

Tillich, Paul: Main Works / Hauptwerke. Bd 3: Writings in Social Philosophy and Ethics / Sozialphilosophische und ethische Schriften, hg. v. Erdmann Sturm (Werner Schüßler)

Dogmatik / Ökumenische Theologie . . . . Sp. 226

La Trinità e il pensare. Figure – percorsi – prospettive, hg. v. Piero Coda / Andreas Tapken (Michael Schulz)

Dittrich, Achim: Protestantische Mariologie-Kritik. Historische Entwicklung bis 1997 und dogmatische Analyse (Wolfgang Beinert)

Mühlen, Heribert: Kirche wächst von innen. Weg zu einer glaubensgeschichtlich neuen Gestalt der Kirche. Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft (Stefan Knobloch)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 232

L'Eucharistie: célébrations, rites, piétés. Conférences Saint-Serge XLIe semaine d'Études liturgiques. Paris, 28 Juin – 1 Juilliet 1994, hg. v. A. M. Triacca / A. Pistoia (Albert Gerhards)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 234

Rouco Varela, Antonio / Corecco, Eugenio: Sakrament und Recht – Antinomie in der Kirche?, hg. v. Libero Gerosa / Ludger Müller (Reinhold Seebott)

Moraltheologie . . . . . Sp. 235

Baumann, Klaus: Das Unbewußte in der Freiheit. Ethische Handlungstheorie im interdisziplinären Gespräch (Manfred Maßhof-Fischer)

Christliche Sozialwissenschaften . . . . . Sp. 237

Christliche Sozialethik interdisziplinär, hg. v. Hans-Joachim Höhn (Marianne Heimbach-Steins)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 239

Cavigelli-Enderlin, Zeno: Glaubwürdigkeit der Kirche. Und was ihre Struktur, ihre Kultur und ihre Strategie dazu beitragen können (Ehrenfried Schulz)

Mirbach, Sabine: „Ihr aber seid Leib Christi." Zur Aktualität des Leib-Christi-Gedankens für eine heutige Pastoral (Wolfgang Beinert)

Müller, Philipp: Dem Leben dienen. Das Seelsorgeverständnis von Linus Bopp (1887–1971) im Kontext heutiger Seelsorgekonzeptionen (Jörg Lichtenberg)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 244

Meisig, Konrad: Klang der Stille. Der Buddhismus (Hans Waldenfels)

Philosophie . . . . . Sp. 245

Tilliette, Xavier: Philosophische Christologie. Eine Hinführung (Klaus Müller)

Natur- / Sozialwissenschaften . . . . . Sp. 246

Lüke, Ulrich: „Als Anfang schuf Gott ..." Bio-Theologie. Zeit – Evolution – Hominisation (Christofer Frey)

Literatur / Film . . . . . Sp. 247

Langenhorst, Georg: Jesus ging nach Hollywood. Die Wiederentdeckung Jesu in Literatur und Film der Gegenwart (Josef Imbach)

Spiritualität . . . . . Sp. 248

Boehme, Katja: Gott aussäen. Zur Theologie der weltoffenen Spiritualität bei Madeleine Delbrêl (Marianne Heimbach-Steins)

Schulte, Ludger: Aufbruch aus der Mitte. Zur Erneuerung der Theologie christlicher Spiritualität im 20. Jahrhundert im Spiegel von Wirken und Werk Friedrich Wulfs SJ (1908–1990) (Corona Bamberg)

Das besondere Buch . . . . . Sp. 254

Berger, Peter L.: Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit (Harald Wagner)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 253

Theologische Literatur – eingegangene Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften Sp. 259

BS: theol A425
theol A 010

Theologie als Theodizee – Beobachtungen zu einer aktuellen Diskussion

von Johann Baptist Metz / Johann Reikerstorfer, Münster / Wien

Daß die große Zeit des Disputs um die Theodizeefrage keineswegs vorüber ist, beweist die beachtliche Zahl neuer Publikationen zu der Thematik. In der Unausweichlichkeit, mit der sich diese alte Menschheitsfrage gegenwärtig dem theologischen Diskurs als grundlegende Krise und Herausforderung der Gottesrede aufdrängt, wird das späte Echo der Katastrophe von Auschwitz spürbar, die wie ein Stachel tief im Fleisch der christlichen Theologie sitzt. Ein Prozeß ist in Gang gekommen, der, wie GÜNTHER SCHIWY zu Recht vermutet, zu den größten Erschütterungen der Gottesrede seit Jesus von Nazaret geführt hat.[1] Die vorliegenden Diskussionsbeiträge lassen in der Reaktion darauf freilich ein breites Spektrum unterschiedlicher Positionen erkennen, die selbst dort, wo man in traditionelle Argumentationsfiguren ausweicht, diesen Kontext gegenwärtiger Theologie nicht verleugnen können. Auf Achsenprobleme und Hintergrundfragen dieses fundamentalen Diskurses um eine theodizeesensible Gottesrede soll hier ein besonderes Augenmerk gerichtet werden.[2]

I. In der Rückfrage nach einer theodizeesensiblen Vernunft

Wie sehr eine Rechtfertigung Gottes angesichts der Leidensgeschichten auch eine atheistische Gegenfigur provozieren kann, zeigt eine parallele Lektüre der Arbeiten von Armin Kreiner und BERNHARD GESANG[3]. Kreiner hält im Interesse eines vernünftig motivierten Glaubens die theoretische Versöhnung zwischen Aussagen über Gottes Allmacht, Allwissenheit und Güte auf der einen und der tatsächlichen Existenz des Übels auf der anderen Seite für unverzichtbar. Gesang hingegen demonstriert die Unlösbarkeit des Widerspruchs und folgert daraus die Sinnlosigkeit des Gottesglaubens überhaupt. Allein dies zeigt schon, daß im Umgang mit dem Theodizeeproblem die fundamentaltheologische Frage nach der Vernunft des Glaubens einen grundlegenden Diskurs über den Begriff der Vernunft selber erzwingt.

1. Seine Vernunftprämissen legt Gesang unverhohlen offen, wenn er die Unvernunft des Glaubens mit den aus der Schule des kritischen Rationalismus bekannten Argumenten gegen sog. „Allsätze" demonstriert. Weil solche Sätze nur den Charakter von Hypothesen haben, die im Test mit der Realität durch widersprüchliche Einzelfälle falsifiziert werden, genügen singuläre Widerspruchserfahrungen zur Widerlegung genereller Gottesbehauptungen. „Wer alles kann und alles weiß und zudem das vollkommen Gute will, der müßte eine Welt schaffen, in der das vollkommen Gute realisiert ist." (49) Ein allgütiger Gott dürfe auch „keine kurzfristigen Übel" (45) zulassen, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu geraten. Argumentiert wird mit dem „Leid der Tiere", mit den „natürlichen Übeln" ebenso wie auch mit dem freiheitlich verursachten Leiden, die sich allesamt mit einem allwissenden, allmächtigen und allgütigen Gott nicht vereinbaren lassen. Selbst das von Kreiner forcierte Argument der Willensfreiheit („free-will-defense") breche im Blick auf Menschen zusammen, die über keinen freien Willen verfügen. Gesang dehnt seine Kritik auf das Schöpfer-Geschöpf-Verhältnis aus, das nur über „ein eklatantes Machtgefälle funktioniert" (73) und ein sittlich entwürdigendes Abhängigkeitsverhältnis in Gebet und Verehrung begründet, dem schon im Namen der Humanität zu widersprechen sei.

Es ist in diesem Zusammenhang schon mehr als verwunderlich, wie Gesang trotz Kants Vernunftkritik noch das Paradigma erfahrungswissenschaftlicher Theoriebildung als maßgebliches Sinnkriterium für Gottesaussagen oder auch nur zur adäquaten Exposition des Problems bemühen kann. Diese Art von szientistischer Sprachkritik reduziert den Sinn unserer lebensweltlichen Sprache auf ein bestimmtes Modell von Aussagen mit ihrem ziemlich einsinnig-linearen Gegenstandsbegriff. In welche Denkzwänge der Vf. dabei gerät und wie schnell seine Argumentation in Plattheit und Trivialität abdriftet, wird bald auch an kuriosen Parallelisierungen sichtbar: „Daß er (Gott) Tote nach deren Ableben wieder auferwecken kann, ist ebenfalls unwahrscheinlich, denn das scheint doch ein größeres Kunststück zu sein, als es die Ablenkung einer Gewehrkugel ist." (84) Von diesem Dogmatismus her werden auch die Ausfälle gegen jene Theologen verständlich, die – in seinem Sinne – vernunftwidrig, d. h. trotz des unlösbaren Widerspruchs in der Theodizeefrage am Gottesglauben festhalten, indem sie dann eben – man staune – „außerhalb der Theodizeefrage" gelegene Motive für einen Gottesglauben aufzubieten suchen, wie z. B. die Unentbehrlichkeit einer Hoffnungsperspektive oder überhaupt nur „irrationale" Gefühle. K. Rahners Rede vom alles überschreitenden „Geheimnis" fällt dem Immunisierungsverdacht dabei ebenso zum Opfer wie die unter Vertröstungsverdacht gestellte Erwartung einer zukünftigen Rechtfertigung Gottes. Warum sollen Gläubige an dieser „offenen Wunde" fortwährend leiden (120), wo es doch viel naheliegender erscheint, „die Gotteshypothese fallen zu lassen, wenn man die Unlösbarkeit des Problems und die Zulässigkeit einer vernünftigen Vorgehensweise eingeräumt hat" (ebd.)? Warum soviel Inkonsequenz? Offensichtlich deshalb, weil man trotz aller Religionskritik durch Freud und Marx „den Trost nicht vermissen will, den man aus ihr (Religion) bezieht" (121) und den Wunsch als Garant seiner Erfüllung erachtet („Was sein soll, muß auch sein"). Kants „Hundert-Taler-Argument" gelangt zu neuen Ehren: „Ich brauche dringend eine Million Mark, um weiter leben zu können, also wird sie zu Hause bei mir auf dem Tisch liegen, wenn ich heimkehre. Ich fürchte, diese Person wird wenig Verständnis für die Hoffnung erzielen, so lange sie keine weiteren Gründe für die Annahme vorbringt, daß das Geld zu Hause auf dem Tisch liegen wird." (122) Nach den „Spielregeln der Vernunft" (123) könne auch kein Tröstungshunger den an sich unvernünftigen Glauben vernünftiger machen. Durch Falsifikationen nachgewiesene Widersprüche besiegeln dann auch kurzerhand das Schicksal des Gottesglaubens: „Was einen Widerspruch hervorruft, beinhaltet einen Fehler ... Deshalb kann man sehr wohl mit dem Anspruch des Wissens über diesen Glauben sagen, ... daß der Glaube an einen guten und allmächtigen Gott nicht nur schlecht begründet, sondern deutlich erkennbar falsch ist." (105)

Man wird dem Vf. in der Tat darin zustimmen müssen, daß sich das Gottesproblem in seiner Schärfe erst mit der Theodizeefrage und nicht in kosmologischen oder teleologischen Zusammenhängen stellt. Die Theodizee ist zum Schicksalsort der Gottesrede geworden. Um so unverständlicher allerdings ist das Festhalten an Rationalitätsstandards, mit denen sich Gesang einer entsprechenden Erörterung eher verweigert als stellt.

Daß ein geschichtlich gelebter und in Gefahren bewährter Glaube mit dem spätaufklärerischen Verdikt „nicht nur schlecht begründet, sondern deutlich erkennbar falsch" belegt wird, sagt eigentlich mehr über den rationalistischen Anspruch des Vf.s gegenüber religiösen Traditionen aus als über diese selber. Ein „Hypothesenglaube" hat den Menschen als „praktisches" Wesen so außer sich, daß kein Verständnis mehr zu erwarten ist für die besondere Intelligibilität einer gerade im Widerstand gegen die Sinnlosigkeit erfahrenen Hoffnung für die unschuldig Leidenden, für die Opfer und die Toten. Wenn sich aber die Gottesfrage in unerbittlicher Schärfe eben dort aufdrängt, wo die Gerechtigkeit in einer unteilbaren, unbeugsamen und strikt universalen Gestalt eingeklagt wird, lassen sich schon im Ansatz Gottesfrage und Leidensfrage nicht so voneinander trennen, wie es für die Problemexposition bei Gesang hinsichtlich einer möglichen Vereinbarkeit oder Nichtvereinbarkeit von Gott und Leid vorausgesetzt ist. Rekonstruierend wird ein Problemstand erzeugt, der das geschichtliche Leid aus der Verantwortung des Menschen nimmt, es gleichsam in theoretischer Einstellung „naturalisiert" und zwangsläufig einen argumentativen Atheismus vorbereitet.

Eine Vernunft, die sich nicht szientistisch auf eine wissenschaftliche Problemlösungsinstanz verkürzt, sondern als freiheits- und gerechtigkeitssuchende Vernunft auch unabgegoltene Fragen der Gerechtigkeit für die Vergangenheit zuläßt und einschließt, wird in der „Gottesklage" mehr Sinn und Verantwortlichkeit entdecken können, als der kritische Rationalismus zuzugeben bereit ist. Oder darf man Fragen, auf die es zugestandenermaßen keine Antwort gibt, etwa im Sinne von Ockhams Sparsamkeitsprinzips („razor") – *Entia sine ratione non sunt multiplicanda* – einfach fallen lassen und vergessen? Doch was wäre, wenn sich die Menschen nur noch mit der Waffe des Vergessens gegen das Unglück in der Welt wehren, wenn sie ihr Glück nur noch auf das mitleidlose Vergessen der Opfer bauen könnten, auf eine Kultur der Amnesie, wenn nur noch die Zeit alle Wunden heilte und eines Tages auch die Wunde, die den Namen Auschwitz trägt? Woraus nährte sich dann noch der Aufstand gegen die Sinnlosigkeit des Leidens in der Welt, was inspirierte dann noch zur Aufmerksamkeit für das fremde Leid und die Vision einer neuen größeren Gerechtigkeit? In diesem Sinn wäre – gerade im Umkreis des Theodizeethemas – die im Begriff einer „reinen" Vernunft selbst nistende Vergeßlichkeit zu erörtern.

2. Aufmerksam zu machen ist im Feld zeitgenössischer Theodizeediskussion auf eine eigentümliche Strukturanalogie zwischen einer Destruktion des Gottesglaubens (wie bei Gesang) und dem Ver-

[1] Vgl. **Schiwy,** Günther: **Abschied vom allmächtigen Gott.** – München: Kösel 1996, 2., durchgesehene Auflage. 160 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–466–20396–1, 15.

[2] Natürlich beziehen sich die nachfolgenden Beobachtungen nur auf jenes Literatur-Spektrum, das den Rez. von der Redaktion zur Besprechung angeboten war. Zum Hintergrund der Argumentation vgl. J. B. Metz, Theologie als Theodizee?, in: W. Oelmüller (Hg.), Theodizee – Gott vor Gericht?, München 1990, 103–118 sowie die Beiträge der beiden Rez. in J. B. Metz (Hg.), „Landschaft aus Schreien". Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995 (vgl. dazu auch die Rez. von Raimund Lülsdorff in dieser Ausgabe, Sp. 187–190).

[3] Vgl. **Gesang,** Bernward: **Angeklagt: Gott.** Über den Versuch, vom Leiden in der Welt auf die Wahrheit des Atheismus zu schließen. – Tübingen: Attempto 1997. 183 S., brosch. DM 32,00 ISBN: 3–89308–262–X.

such, innerhalb einer geschichtslosen Rationalität eine „rein theoretische" Vereinbarkeit von Gott und Leid, von Gottesfrage und Leidensfrage zu erzielen. Für eine solche „theoretisch orientierte" Theodizee hat sich z. B. Armin Kreiner[4] entschieden ausgesprochen.

Er will in einem kohärenten Aussagezusammenhang die Nichtwidersprüchlichkeit der Erfahrung von Übel und Leid mit dem Glauben an einen „allmächtigen und sittlich vollkommenen Gott" dartun, weil (auch für ihn) der nicht gelöste Widerspruch in der Theodizeefrage das Schicksal des Glaubens besiegeln würde. Er kritisiert die theoretische Kapitulation vor der intellektuellen Herausforderung der Theodizeefrage in einer „Theologie des Geheimnisses" *(„reductio in mysterium")* ebenso wie das Theoriedefizit praktischer Theodizee-Konzepte, die angeblich bloß in das praktisch-pastorale Problem der „Leidverminderung" auszuweichen suchen. Nachdem er über weite Strecken unzureichende Fassungen des Gottesbegriffs (gnostisch-dualistische Konzeptionen, Prozeßtheologie, die Rede vom „leidenden Gott" usw.) überzeugend abgewiesen hat, setzt er zu einer „Rechtfertigung Gottes" an, die im wesentlichen mit dem Argument der „Willensfreiheit" („free-will-defense") die Nichtvereinbarkeit von Gott und Leid zu entschärfen, ja zu widerlegen sucht (207–394). Wollte Gott das Leid nicht zulassen, hätte er „anderes" als diese Welt schaffen müssen. Der „freie Wille" erscheint Kreiner als ein derart hohes Gut, daß er seinetwegen die konkreten Leiden in Kauf nehmen will.

Eine Rückfrage, die Gott selber klagend in die Verantwortung nimmt und die sich als Widerstand gegen die Verzweiflung versteht, muß in diesem rationalistisch anmutenden Entschuldigungskonzept entfallen. Nicht nur Leidenserfahrungen werden dafür in einer geschichtslosen und erinnerungsresistenten Vernunftsprache instrumentalisiert, auch Gott wird ideologisierend in eine „Allgemeinheit" gezwungen, die ihn nicht mehr als den Gott der Gebete, der Klagen und Rufe erkennen läßt. Auch Kreiners Vernunftkonzept verfehlt den Gott der Theodizee. Es kann nur zu einer Lösung kommen, weil es den eigentlichen Widerspruch, wie er sich „dialektisch" als Hoffnung „in" Gefahr ausdrücken ließe, verkennt. Rächt sich in diesem Mangel allerdings nicht die Wiederbelebung eines geschichtslosen Vernunftbegriffs, dem ein reflexives Verhältnis zu den Rationalitätsproblemen der „Dialektik der Aufklärung" fehlt?

Doch wie groß muß die Distanz eines strikt objektivierenden Redens gegenüber dem Leid selber geworden sein, daß selbst nach Auschwitz das in der traditionellen Behandlung der Theodizeefrage vertraute „Zulassungsargument" wie z. B. bei Kreiner wieder aufleben kann? Wie weit trägt eigentlich eine solche Entschuldigung Gottes, wenn sie mit der „Werthaftigkeit" der Willensfreiheit, der „Geschöpflichkeit" des Menschen (mit seiner biologischen Geschichte und Vorgeschichte) argumentiert? Wirkt sie nicht äußerst formalisiert und wie aus überzeitlicher Perspektive, in der die Fragen: Wie lange noch? Wo bleibt Gott? ortlos werden und verstummen müssen? Die Zulassungs-Theorie hat einen viel zu abstrakten Begriff vom Menschen und einen viel zu unbestimmten Leidensbegriff, als daß man darin z. B. die verbrannten Kinder von Auschwitz erinnern könnte. Ein Nichtverstehen oder besser noch: ein wissendes Nichtwissen in der klagenden, der protestierenden und schreienden Hoffnung würde auch Gott für seine Schöpfung mehr zutrauen, als solche Rechtfertigungs- oder Entschuldigungskonzepte insinuieren.

Die Dramatik der Leidens- und Hoffnungsgeschichten belehrt vielmehr, daß der Glaube als Hoffnung keinesfalls einleuchtender wird durch derart gequälte Versuche einer „rationalen Rettung". Zur angemessenen Erörterung der Theodizeefrage bedarf es offensichtlich einer erinnerungsgeleiteten Vernunft, denn allein sie kann als theodizeesensible Vernunft gelten. Nur weil diese Vernunftdimension – epistemologisch entwickelt als anamnetische Vernunft – bei Kreiner überhaupt ausfällt, bleiben schon im Ansatz Leidensgeschichte und Heilsgeschichte so voneinander getrennt, daß – ähnlich wie bei Gesang – das abstrakt-theoretische Problem entsteht, wie denn Gott und Leid nachträglich miteinander zu versöhnen seien. Weil er Erinnerung nicht als Vernunftgestalt, sondern nur als vernunftlose Praxis zu fassen vermag, wittert Kreiner auch „Theoriedefizite" in den praktisch orientierten Theodizeekonzepten im Umkreis der neuen Politischen Theologie. Ist dann aber nicht ein letztlich steriler Vernunftbegriff der Grund, warum die Dramatik des Leidens schließlich zu einer bloß pastoralen Frage abgeschwächt und die theologische Dignität der anamnetischen Vernunft verfehlt wird? Mit „Argumentationsfeindlichkeit" hat dieses Konzept anamnetischer Vernunft nichts zu tun. Es möchte nur die „Logik" der Theologie an die Geschichte verwiesen sehen und einem subjektlosen und geschichtsfernen Seins- und Identitätsdenken ein erinnerungsgeleitetes Denken korrektivisch entgegensetzen. Freilich wurde diese anamnetische Verfassung des Geistes, wie sie sich v. a. in den Traditionen des biblischen Israel dokumentiert, in der Geschichte der christlichen Theologie allzulange als „geistig" überholt angesehen oder als Ausdruck des Geistes überhaupt geleugnet. Die Feststellung von Harald Wagner mag auch in diesem Zusammenhang ihre Gültigkeit haben, daß solche vernunftkritischen Überlegungen in der Theologie bislang nicht erwogen wurden, „weil hier lange Zeit die verhängnisvolle Zweipoligkeit „Natur – Gnade" bzw. „Glaube – Vernunft" vorherrschend war"[5].

3. Christoph Münz hat in seiner groß angelegten Studie über das „geschichtstheologische Denken im Judentum nach Auschwitz" die in den USA, in England und Israel diskutierte „jüdische Holocaust-Theologie" als eine kritische Herausforderung der eher „historiographisch" orientierten Kulturen des christlich geprägten Europas angemahnt.[6] Diese Herausforderung läßt sich im Blick auf ein theodizeesensibles Vernunftkonzept als Verdacht formulieren: als Verdacht nämlich, daß eine betont ideengeleitete Theologie griechisch-hellenistischer Herkunft sich allzu rasch über die schmerzliche Konkretheit von geschichtlichen Erinnerungen erhebt und die Schrecken geschichtlicher Erfahrungen „transzendentalisiert". Eine Theologie aber, die um die kognitive Würde der Erinnerung weiß, wirkt gewiß „kleiner", „gefährdeter", „ungeschützter", ist aber in dieser „Schwäche" dem verheißungsvollen Gottesnamen mehr auf der Spur als alle theologischen Idealismen. In diesem Sinn geht es tatsächlich darum, „der Welt ein Gedächtnis zu geben" und die Gottesfrage als Theodizeefrage, d. h. als „die" eschatologische Frage auszuarbeiten, für die es auch immer eine Sprache zu suchen gilt.

Die entscheidende Frage ist, ob sich der „anamnetische Geist", für den der Historismus die hartnäckigste Form des Vergessens ist, ohne Verdacht auf eine archaische Reduktion als eine produktive Kritik in unseren wissenschaftlich-erklärenden oder hermeneutisch-verstehenden Diskurswelten zu entfalten vermag und ob so nicht die Vision vom eschatologischen Schwergewicht der Welt und ihrer befristeten Zeit in unsere Welt des Geistes heimkehren könnte.

II. Der „leidende Gott" – eine Kompensationsfigur?

4. Sowohl bei evangelischen wie katholischen Theologen begegnet bis heute mit großer Einhelligkeit das Theologoumenon vom „leidenden", vom „schwachen" und „ohnmächtigen" Gott als Argument zur „Bewältigung" der Theodizeefrage. Gott habe sich so seiner Allmacht entäußert, daß er als „leidender Gott" mit dem leidenden Menschen solidarisch wurde und die menschlichen Leidensgeschichten in seinem Leid unterfangen und in letzter Instanz „beantwortet" hat. Die weithin repräsentativ gewordene Denkfigur dieses christologisch-trinitätstheologisch entwickelten Ansatzes sucht der Theodizeefrage dadurch zu begegnen, daß die Schreie der Empörung, die Klagen und leidenschaftlichen Rückfragen an Gott „soteriologisch" entschärft und schließlich überhaupt zum Verschwinden gebracht werden. Denn: „Wenn Gott selbst leidet, ist das Leiden kein Einwand mehr gegen Gott."[7] Diese „Bewältigung" der Theodizeefrage, die sich z. B. auch Schiwy für seine Argumentationsstrategien gegen W. Groß und K.-J. Kuschel u. a. zu eigen macht[8], muß sich freilich die Frage gefallen lassen, ob sie nicht im leidenden Gott die Schreie und Klagen der „an" Gott Leidenden in ihrer Provokation zum Verstummen bringt. Weil Gott sich so den Leidenden selbst als Leidender mitgeteilt und ihnen in seiner Nähe die leidige Theodizeefrage abgenommen hat, droht der biblische Zusammenhang zwischen Theodizee und Apokalyptik, zwischen Gott und Zeit wieder verlorenzugehen. Der Verdacht bleibt, daß eine zum Argument gewordene Rede vom „leidenden Gott" die temporale Dramatik der biblischen Verheißungssprache entschärft.

Die eschatologische Flanke der Theodizeefrage ist nun ausdrückliches Thema des Beitrags von Karl-Josef Kuschel[9]. Statt von einer

[4] Vgl. **Kreiner,** Armin: **Gott im Leid.** Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1997. 428 S. (Quaestiones Disputatae, 168), kt DM 78,00 ISBN: 3–451–02168–4.

[5] **Wagner,** Harald: **„Crux probat omnia."** Anstöße zur Bewältigung des Theodizeeproblems aus reformatorischer Theologie, in: **Mit Gott streiten.** Neue Zugänge zum Theodizee-Problem, hg. v. Harald Wagner. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1998. 155 S. (Quaestiones Disputatae, 169), kt DM 38,00 ISBN: 3–451–02169–2, 131–150, 149.

[6] Vgl. **Münz,** Christoph: **Der Welt ein Gedächtnis geben.** Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser ²1996. 584 S., geb. DM 48,00 ISBN: 3–579–00095–0.

[7] W. Kasper, Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, 244.

[8] Vgl. Schiwy, a.a.O., 123–142.

[9] Vgl. **Kuschel,** Karl-Josef: **Ist Gott verantwortlich für das Übel?** Überlegungen zu einer Theologie der Anklage, in: **Angesichts des Leids an Gott glauben?** Zur Theologie der Klage, hg. v. Gotthard Fuchs. – Frankfurt: J. Knecht 1996. 265 S., kt DM 32,00 ISBN: 3–7820–0742–5, 227–261.

Lösung der Theodizee, sollte man lieber von einem „Warten auf Theodizee" (255) sprechen. Warten also darauf, daß Gott den unschuldig Leidenden ins Recht setzt und damit auch sich selbst „gerecht spricht".

„Diese Kategorie der Selbstrechtfertigung Gottes ist also eine dem Gottesbegriff entsprechende Kategorie, die verhindert, daß der lebendige Gott mit den Produkten unserer rationalen Theodizee verwechselt oder zum Wunschgötzen unserer religiösen Sehnsuchtsphantasie wird. Hier liegt das Wahrheitsmoment einer unaufgebbaren Theozentrik, das Korrektiv jeder sich selbst verabsolutierenden Anthropozentrik" (ebd.). In der Klage meldet sich die Hoffnung in ihrer negativen Figur. Denn gegen Gott zu protestieren ist Ausdruck „unausrottbarer Hoffnung auf und Erwartung an diesen Gott" (ebd.).

Kuschel erinnert in diesem Zusammenhang daran, daß der Schrei der Gottverlassenheit Jesu in der christlichen Verkündigung immer unhörbarer gemacht wurde. Nach ihm haben Christen in der frühen Verfolgungszeit ihre Leidenssituation nicht „klagend oder anklagend" angenommen, sondern – wie schon Paulus – „kreuzestheologisch" mit einer „Dialektik des Leidens" (229) gedeutet.

Ob man freilich Paulus als den „Archetyp einer Leidenstheologie (bezeichnen kann), welche den Protest gegen das Leid durch Verweis auf die Gleichförmigkeit mit dem Leiden Christi letztlich aufzuheben weiß" (ebd.) oder ob nicht vielmehr die paulinische Christusmystik auf einen Weg, auf ein viatorisches „Auf-Hoffnung-hin-Leben" verpflichtet: Solche Fragen verlangen indes, daß man dem Problem der Zeit, der „Naherwartung" und der in ihrem Horizont formulierten Christologie und Christusförmigkeit mehr Aufmerksamkeit widmet, als in den Ausführungen bei Kuschel erkennbar wird.

Wie Kuschel distanziert sich auch Klaus Berger[10] von einer christologisch-trinitätstheologischen Auflösung der Theodizeefrage. „Denn in der klassischen Theodizeefrage geht es nur um Gott." (187)

Mehr denn je scheint es ihm geboten, die Rede von der Dreifaltigkeit an das NT zurückzubinden und von dort her verständlich zu machen. Denn „die Rede vom Sohn und Geist klärt die Frage, aus welcher Kraft und in welcher ‚Schule' ... die Überwindung der Krise vom Aufgeben bedrohter Christen sich konkret vollziehen kann" (ebd.). Und dann, allerdings in einer eher gnosisnahen „geisttheologischen" Sprache, deren Hermeneutik Berger schuldig bleibt: Der Geist wird „Dolmetscher", er wird zum „Fürsprecher" derer, zu denen er gesandt ist. „Damit wird Gott selbst bei sich selbst zum Anwalt der Menschen. Dieses bezieht sich nun genau auf die Situation der leidenden Menschen. Denn deren Schreie des Stöhnens übersetzt der Geist in Gottes Sprache und trägt sie vor ihn, ganz sicher in dem Sinn, daß sie bald, möglichst bald erlöst und befreit werden sollen." (188)

Die hier bei Berger schwach angedeutete Temporalisierung des Theodizeethemas könnte der Theologie helfen, das nur dem Menschen gehörende „negative Geheimnis" des Leidens zu bewahren und das Bekenntnis zu dem einen Gott auch in seiner gesellschaftskritischen Kraft zu entfalten. Kann man sich auf den „ohnmächtigen" und „leidenden Gott" situations- und subjektlos beziehen, ohne damit die Dialektik von Verheißung und Gefahr, von Sinn und Bedrohung preiszugeben?

III. Die Theodizeefrage im Streit zwischen „Gott und Zeit"

5. Ausdrücklicher berührt Karl-Heinz Menke[11] die Frage nach der Temporalität in seinem Plädoyer für eine „christologische Theodizee".

Polemisch wendet er sich gegen den Gedanken einer eschatologischen Selbstrechtfertigung Gottes.[12] Eine derartige „Vertröstung" auf die ganz andere Antwort des Eschaton (130) in einem „Jenseits" zur geschichtlichen Welt werde weder dem jüdischen Thora-Verständnis noch auch dem christlichen Glauben an die Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte gerecht (98). Denn nach jüdischem Zeitverständnis „inkarniere" sich der zukünftige Gott in seiner „Willensoffenbarung" in die Welt jedes Menschen hinein. Zumindest ansatzweise werde durch das „Hineinlassen der Thora" in die lebensgeschichtlichen Leidenssituationen Gott als „alles umfassender Sinn" erfahren. Auch Jesus habe die apokalyptische Hoffnung seiner Zeit „enteschatologisiert", Geschichte sei der „Ort des Absoluten" geworden, indem er „unbedingte Solidarität" stellvertretend für die anderen, auch seine Feinde, lebte und dadurch das Böse und seine Folgen „unterfaßte", „verwandelte" und „besiegte". Die „vorbehaltlose (unbedingte) Anerkennung des Anderen" lebend, ‚ist' er Gemeinschaft mit dem Vater; ‚ist' er die Fleischwerdung des von JHWH immer wieder gestifteten Bundes; ‚ist' er die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe" (112). Vor dem Hintergrund der „Interpersonal-Lehre des frühen Fichte", wie sie von H. Verweyen, Th. Pröpper u. a. für die Christologie rezipiert wird (106), interpretiert Menke dieses „Hereinlassen" Gottes bzw. des Gottessohns in die Abgründe des Zweifels und der Angst als „Sinnerfahrung" eines „alle Sinnlosigkeiten" unterfassenden Sinns. (115)

Wie aber kann Menke zur Reklamierung des authentischen biblischen Zeitverständnisses ein idealistisches Theorem bemühen, das doch in seiner Grundtendenz ein zeitlich strukturiertes eschatologisches Bewußtsein ausschließt und zwangsläufig die Zugänge zum biblischen Zeitdenken blockiert? Muß man nicht schon die imaginative Weltwahrnehmung im Horizont befristeter Zeit, wie sie sich in den biblischen Traditionen dokumentiert, von vornherein einem räumlich ausgelegten Schema „Natur – Übernatur" unterworfen haben, um dann den eschatologischen Gedanken der Selbstrechtfertigung Gottes als schlechthin „übernatürliche" Antwort „jenseits der Welt und ihrer Geschichte" kritisieren zu können? Der temporale Sinn dieser „eschatologischen Rede" muß Menke deshalb verborgen bleiben, weil er mit seiner transzendentalen Freiheitslehre das Eingedenken fremden Leids als „praktisches Fundament" einer solchen Rede verläßt.[13]

Viel angemessener würde die Frage lauten: Wie muß Zeit überhaupt verstanden werden, daß in ihr eine Verantwortung gegenüber den Leidenden und Opfern gedacht werden kann, die den Bann der kulturellen Amnesie „unterbricht"? Damit wäre ein räumlich konzipiertes Verhältnis von Immanenz und Transzendenz als inadäquat erkannt und der Verdacht einer Entwichtigung oder Vertagung der Gegenwart zurückgewiesen, wie er im Vertröstungsvorwurf von Menke durchklingt. In dieser Zeitlichkeit hätten schließlich alle biblischen Seinsaussagen einen „Verheißungvermerk". So ließe sich auch eine verläßliche Auskunft geben über die „Nähe" und die „Ferne" Gottes, über seine Transzendenz und seine „Einwohnung", über das „Schon" und „Noch-nicht" seines Heils.

Eine „christologische Theodizee", die sich ausdrücklich über ein „Enteschatologisierungsprogramm" einführt, wird sich mit der Frage konfrontiert sehen, ob sie mit ihrer Anthropologisierung, die in Jesus Christus Gottes Selbstmitteilung als die „Erfüllung" der menschlichen Freiheitsidee interpretiert, den eschatologischen Gott des Endes, des Endes der Weltzeit und die apokalyptische Frage der Totenerweckung und des Gerichts nicht verharmlost. Deutlich wird hier, daß Enteschatologisierungsprogramme keineswegs unschuldig sind. Sie betreiben jene Anthropologisierung der Christologie, wie sie allen sog. transzendentalen Konzepten in der Theologie eigentümlich ist. Das aber heißt: sie verbergen sich die elementaren Zeitstrukturen all ihrer Aussagen und damit die Frage nach dem Verhältnis von „Gott und Zeit". Die Rede vom „letzten" und „endgültigen" Wort der Zusage Gottes an die Menschheit in Jesus Christus ist selbst eine Zeitaussage. Sie erzwingt eine Logik befristeter Zeit! Denn „Endgültigkeit" und „Unwiderruflichkeit" – für alle und alles, für Mensch und Welt – kann nur im Horizont befristeter Zeit ausgesagt werden; im Horizont induktiv unendlicher Zeit gibt es nichts „End-gültiges", nichts „Letztes", sondern nur Hypothetisches und allemal Überholbares. Die Logik befristeter Zeit aber hat narrativ-anamnetische Tiefenstruktur.[14]

Diese Überlegungen behalten auch ihr Gewicht gegenüber dem Versuch von Magnus Striet[15], dem Theodizeeproblem mit einer transzendentalen Freiheitsreflexion beizukommen. Sie führt den Vf. zu einer merkwürdigen Interpretation der sog. „Apokatastasislehre" und der darin versuchten moralischen Auflösung des Theodizeeproblems. Kann theologisch so unbekümmert und ohne Rücksicht auf eine Gefährdung menschlicher Verantwortung „Allversöhnung" als „das Versprechen Gottes selbst gegenüber seiner Schöpfung" (76) behauptet werden? Kein „transzendentales Argument" vermag das Erschrecken darüber wegzuschaffen, daß es möglicherweise auch unerlösbares Unrecht gibt. Dieses „Erschrecken" gehört zum intelligiblen Kern einer theologischen Freiheitslehre. Allversöhnung ist alles an-

[10] Vgl. **Berger,** Klaus: **Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen?** – Stuttgart: Quell-Verlag 1996. 243 S., kt. DM 29,80 ISBN: 3–7918–1951–8.

[11] Vgl. **Menke,** Karl-Heinz: **Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt.** Plädoyer für eine christologische Theodizee, in: **Mit Gott streiten.** Neue Zugänge zum Theodizee-Problem, hg. v. Harald Wagner. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1998. 155 S. (Quaestiones Disputatae, 169), kt DM 38,00 ISBN: 3–451–02169–2, 90–130.

[12] Ebd., 115; mit ausdrücklichem Verweis auf die Theodizeekonzepte von H. G. Janßen, K. H. Kuschel und G. Neuhaus.

[13] Dazu auch: J. Reikerstorfer, Die Politische Theologie als „negative Theologie", in: ders. (Hg.), Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren, Münster 1998, 11–49.

[14] Vgl. J. B. Metz, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967–1997, Mainz 1997, 160–162.

[15] **Striet,** Magnus: **Versuch über die Auflehnung.** Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage, in: **Mit Gott streiten.** Neue Zugänge zum Theodizee-Problem, hg. v. Harald Wagner. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1998. 155 S. (Quaestiones Disputatae, 169), kt DM 38,00 ISBN: 3–451–02169–2, 48–89.

dere als freiheitsfreundlich: „Eine Welt, in der die Vergebung allmächtig ist, wird unmenschlich" (E. Levinas).[16]

6. In dem von Fuchs herausgegebenen Sbd „Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage" wirft Gerd Neuhaus[17] zu Recht die „Fragbarkeit der Theodizeefrage" als Problem auf. Erst eine sittliche Einstellung des Bewußtseins macht die Theodizeefrage in subjektiver Hinsicht „fragbar", denn nur wer konsequent an einer „sittlichen Option für das Leben" kontrafaktisch festhält, „muß einen Gott postulieren, der das Menschenunmögliche möglich macht: die Toten weckt und das Zerschlagene zusammenfügt (W. Benjamin)" (41). Eine Eliminierung der Theodizeefrage kann das sittliche Bewußtsein nicht unberührt lassen. Wo nämlich Gott nicht mehr als universale Gerechtigkeit auch für die Opfer und Toten anrufbar ist, schwindet die Fähigkeit, irreparables Unrecht zu erinnern. Die sittliche Option verkommt zu einem angepaßten Moment jener Welt, über die in der Theodizeefrage noch ein „Veto" eingelegt wird. Als „ein Bedürfnis sittlicher Vernunft" steht die Theodizeefrage für die Möglichkeit einer „Beantwortung" oder „Lösung" ein, die in ihrer Unerschwinglichkeit erkannt wird. Darin liegt die „messianische Kraft" der Fragbarkeit der Theodizeefrage. Anders gesagt: „Die Theodizeefrage kündet durch ihre bloße Möglichkeit zugleich von der Möglichkeit jener Erlösung, deren Ausstehen sie gleichwohl beklagt." (48) Die argumentative Stringenz einer solchen Verklammerung von Theodizeefrage und sittlicher Vernunft weiß sich auf den Horizont der Geschichte hin geöffnet, sie braucht ihn, um die Gefährdung des sittlichen Bewußtseins und auch die Fragbarkeit der Theodizeefrage im praktisch geübten und erfahrenen Widerstand gegen die Sinnlosigkeit des Leids erörtern zu können.

IV. Leidensmystik und die Sprache der Gebete

7. Um die inneren Widersprüche der typisch neuzeitlichen Theodizeeproblematik kenntlich zu machen, spricht Gotthard Fuchs[18] zunächst davon, daß das neuzeitliche Gottdenken „eigentümlich klaglos und spannungslos" geworden sei und sich so der theodizeesensiblen Sprache biblischer Traditionen versagte:

„Mit dieser ‚Entdramatisierung' des christlichen Glaubens ging eine ‚Zivilisierung Gottes' einher. Genauso ‚vernünftig' wie der aufgeklärte Mensch sein will, sollte auch ‚sein' Gott sein; alles ‚wilde' und ‚affektive' Reden von Gott, wie es für jeden an der Bibel orientierten Anthropomorphismus notwendig ist, wurde ‚rationalisiert'." (172) Demgegenüber beruft sich Fuchs auf Traditionen jüdischer und christlicher Mystik, die er in cumulo als „Zeugnisse der geistlichen Anteilnahme am Weg, am Weg Gottes mit den Menschen und entsprechend als Ausdruck von theodramatischer Solidarität und praktizierter Feindesliebe" (151f) interpretiert.

Wenn Fuchs bei seinen Auslegungen der Texte von Bernhard von Clairvaux, Hildegard von Bingen, Mechthild von Magdeburg, Meister Eckhart, Johannes Tauler u. a. von einem „innerlich berührten", einem „leidenschaftlichen und leidenden" Gott der Mystik spricht: Drückt sich darin nicht womöglich der Ruf nach dem rettenden Gottwerden Gottes für die Leidenden aus, wie er sich in der Gebetssprache der Theodizee als ein „Gott um Gott bitten" formulieren läßt? Erst wo die Theodizee sich zu dieser vorreflexiven Basis ihrer Sprache bekennt, kann sie auch jene Universalität gewinnen, die sie in ihrer Reflexionsarbeit beansprucht und sucht. Denn wo beginnt schließlich und wo endet eine Sprache, in der Menschen Gott um Gott bitten? Die offenbarungstheologisch motivierte Erinnerung daran, daß Gott nicht nur der vom Menschen Erfragte, sondern der den Menschen vorweg Fragende ist, darf keineswegs so verstanden werden, daß sie die „natürliche" Gotteskompetenz der an Gott Leidenden, der nach Gott Schreienden und um ihn Bittenden unterläuft.

V. Preisgabe des Schöpfergottes?

8. Kann man Leiden und Böses als Zeichen und Wegweiser auf Gott hin verstehen? – Mit dieser Frage versucht der ausgewiesene Bibel- und Religionswissenschaftler Klaus Berger aus dem Bereich der (bloßen) Moral in die theologische Dimension der „Zeichen" zu kommen.[19]

Dabei soll das Gebet eine „gegenüber der neutestamentlichen Forschung der letzten beiden Jahrhunderte ... irritierende Neuerung" (15) erfahren. Die Frage nach dem Leid ist für Berger „ganz zentral die Frage nach Gott" (36). Das Leid individualisiert das Gottesverhältnis zu dem „je eigenen Weg", auf dem Gott mit uns und in uns das aus dem Chaos (Zufall) aufsteigende Böse auf ihn selbst hin überwindet. (32)

Auch Berger versucht über die Hiobfrage christologisch hinauszukommen, indem er die Klage Hiobs in die Frage nach der „größeren Liebe" Gottes zu Jesus aufhebt, dessen Auferweckung als ein „Vorgeschmack" vom Sieg über das Böse zu deuten sei. Diese „neue" Sichtweise mache es möglich, „die Frage nach dem Wozu des Bösen und des Leids direkt im Zusammenhang mit dem Zentralthema der Gottesbotschaft Jesu zu beantworten" (56) und die Theodizeefrage der „Bekehrungsthematik" (113) ein- und unterzuordnen. Die theologische Intention läßt dabei an Eindeutigkeit und Entschlossenheit nichts vermissen: „Die Frage: ‚Warum trifft es gerade mich?' haben wir umgewendet in die andere: ‚Wozu trifft es gerade mich?' ... Für den Christenglauben ist dieser Weg eine Antwort vor dem, in dessen Hand wir für immer geborgen sind." (35) Mehr noch: Gott spannt das Leid und die Katastrophen „vor seinen Karren, indem er seine Aufforderung zur Bekehrung, ja sich selbst als Antwort auf die Fragen darstellt, die durch das Leiden gestellt worden waren" (61).

Diese Auflösung des Theodizeeproblems steht unter schöpfungstheologischen Prämissen, die Berger auch offenlegt. Die „Ordnung des Ungeordneten und Ungeschiedenen" (41) sei der Hauptgesichtspunkt, unter dem die Schöpfung erzählt wird: „Schaffen heißt biblisch: aus vergleichsweise gestaltlos Vorgegebenem eine Gestalt bilden, wie der Töpfer es aus Ton tut." (45) Alles Prinzipielle in Aussagen über Gott sei der Bibel grundsätzlich zuwider. Gott zeigt sich – wenn schon – jeweils als der konkret Mächtige. „Man könne nicht sagen, daß er es schlechthin sei, weil sein Handeln oder das, was man dafür hält, jeweils das letzte erreichbare Datum ist." (202) Aus diesem Grund lasse sich auch nicht die Tatsache von Leiden und Bösem in der Welt als Anklage gegen die Allmacht Gottes vorbringen. Denn „diese wird im dogmatischen und statischen Sinne nirgends in der Bibel behauptet" (ebd.).

Man kann sich nur schwer des Eindrucks erwehren, daß Berger mit seinem antiprinzipiellen Denken, mit seinem Weg von der Moral zu den „Zeichen", einen postmodern anmutenden Schritt in den Mythos wagt, der die biblisch verwurzelten Formen von Aufklärung und Mythenkritik hinter sich läßt und so in ein polymythisch gestimmtes Bewußtsein einwandert. Kann man überhaupt mit dem Schema „Chaos – Ordnung" dem biblischen Schöpfungsgedanken, wie ihn etwa Augustinus gegen Markion reklamierte, gerecht werden? Ist der Preis, sich von der Hiob-Frage nach dem Warum des Leidens zu lösen und die Theodizeeproblematik auf die Frage nach dem Wozu des Leidens hin umzuformulieren, nicht doch zu hoch und birgt dieser Versuch am Ende nicht die Gefahr der Instrumentalisierung des Leids „im höheren Interesse" Gottes? Wirkt diese extrem individualisierte Auskunft zur Theodizee nicht wie ein Rückzugsmanöver aus den Gefahrenzonen der Geschichte, in denen die leidige Frage nach dem Warum der Leiden (der Anderen) von der Frage nach ihrem Wozu nicht zu trennen ist?

9. Die biblische Gottesrede ist eine temporale Rede, die Gott nicht als ein Jenseits zur Zeit, sondern als ihr rettendes Ende weiß. Ihre eschatologische Flanke konstituiert sich im Angesicht der Anderen, im Eingedenken fremden Leids, nicht nur der Nahen, sondern auch der Fernen, nicht nur der Lebenden, sondern auch der Toten. Dieses Eingedenken der „leidenden Anderen" bekommt nicht erst im nachhinein theologische Würde, es ist die Form des Gottesinteresses in seiner strikt universalen Gerechtigkeitsoption selber, ist sein Ausdruck und seine „widerständige" Behauptung in der erfahrenen Wirklichkeit. Zeugt es nicht von Alteritätsblindheit, wenn wir theologisch – in bedenklicher Gnosisnähe – eher einem in den Tiefen unserer Seelen vermuteten Erlösergott huldigen und den auf die Weltzeit bezogenen Schöpfergott, den Gott des „Anfangs" preisgeben? In der Tat: Erst wo die Zukunft auch als Zukunft der Toten gehofft wird, kann und muß auch von dem Gott des Anfangs gesprochen werden. Allein er ist die Garantie dafür, daß die Zukunft der Schöpfung nicht bloß die Utopie menschlicher Selbstverwirklichung ist, daß sie mehr und anderes ist als das Ergebnis sich auszeitigender „Teleologien" oder in die Zukunft verlängerter, extrapolierter gegenwärtiger Perspektiven.

Demgegenüber gibt es in der zeitgenössischen Theodizeediskussion und ihrer Zentrierung auf christologische und trinitätstheologische Motive den deutlichen Trend, den Allmachtsgedanken überhaupt preiszugeben. Zu Recht fragt Harald Wagner im Blick auf die „christologische Zentrierung neuzeitlicher Theologie", ob damit nicht „die Frage der Allmacht Gottes, die ja bei der Theodizeefrage direkt im Spiel ist"[20], verharmlost werde. Unterstellt die geläufige

[16] E. Levinas, Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt ^{2}1996, 33.

[17] Vgl. **Neuhaus**, Gerd: **Menschliche Identität angesichts des Leidens.** Wonach fragt die Theodizeefrage, in: **Angesichts des Leids an Gott glauben?** Zur Theologie der Klage, hg. v. Gotthard Fuchs. – Frankfurt: J. Knecht 1996. 265 S., kt DM 32,00 ISBN: 3–7820–0742–5, 17–52.

[18] Vgl. **Fuchs**, Gotthard: **„Wir sind sein Kreuz."** Mystik und Theodizee, in: **Angesichts des Leids an Gott glauben?** Zur Theologie der Klage, hg. v. Gotthard Fuchs. – Frankfurt: J. Knecht 1996. 265 S., kt DM 32,00 ISBN: 3–7820–0742–5, 148–175.

[19] Vgl. Berger, a.a.O.

[20] Wagner, a.a.O., 7.

Kritik an der Rede von der Allmacht Gottes nicht einen zeit- und geschichtsfernen Begriff von unbeteiligter Macht gegenüber der Welt und den Menschen, während doch im strikt biblischen Sinn diese (All-)Macht ausdrücklich und ausschließlich die Göttlichkeit Gottes dadurch kennzeichnet, daß sie auch die Vergangenheit nicht in Ruhe läßt und daß vor ihr weder vergangenes Leid noch vergangenes Unrecht (Gericht!) sicher sind? Demnach läge in der Rede von der Allmacht Gottes der Widerstand gegen jeden Versuch, den immer wieder ersehnten und gesuchten Sinn menschlichen Lebens einfach zu halbieren und ihn allenfalls für die jeweils Kommenden, für die „Sieger" und Nutznießer der geschichtlichen Prozesse zu reservieren. Sie beansprucht – in der Theodizeefrage – auch eine Gerechtigkeit für die Toten, die sonst im Abgrund einer anonymen Evolution verschwinden müßten. Diesen Begriff der Allmacht preisgeben hieße, jenes einzigartige Band der Solidarität zwischen Lebenden und Toten aufkündigen, das der eschatologischen Vision von der universalen Gerechtigkeit und einem davon geschärften Gewissen entspricht.

„Landschaft aus Schreien." Zur Dramatik der Theodizeefrage, hg. v. Johann Baptist Metz. – Mainz: M. Grünewald 1995. 143 S., kt DM 24,80 ISBN: 3–7867–1890–3

Unter dem Wort von Nelly Sachs finden sich erweiterte Beiträge der Aachener Akademietagung von 1994 zur Theodizeefrage. Vf. sind Gerd Neuhaus, Willi Oelmüller, Johann Baptist Metz, Johann Reikerstorfer und Hans Hermann Henrix.

Gerd Neuhaus spricht von der „Theodizeeproblematik als einer offenen Frage, die sich im Modus des Protestes und der Revolte gegen Gott richtet" (10), und zwar „primär in der Literatur" (ebd.). Sein Ausgangspunkt ist biblisch motiviert: Gott selbst, so betont Vf., wünscht die Theodizeefrage (Jer 2,6), die in der Rede nicht über, sondern mit ihm zu stellen ist. Im weiteren beruft sich Neuhaus auf drei Autoren: Büchner, Dostojewskij und Camus.

Vf. sieht Büchners Protest „von der erkenntnisleitenden Einstellung sittlicher Anthropozentrik geprägt" (18), insofern „auch der leiseste Schmerz des Menschen gleich die ganze Schöpfung von oben bis unten zerreiße" (ebd.). Er setzt dagegen ein Konzept, das die Welt nicht als Idealvorstellung ansetzt, sondern von der Wirklichkeit ausgeht und so „von der Welt nicht mehr erwartet, als sie von sich aus bietet" (19). Büchners Protest soll nicht einfach widerlegt, sondern verdeutlicht werden in seiner Wendung gegen die Welt, „deren fatalistisches Gesetz die sittlich besten Absichten des Menschen in den Strudel einer nicht gewollten Zerstörung zieht" (22). Angesichts dieser Perspektive vermag Büchner die Geborgenheit, die Eltern ihrem Kind vermitteln, nur „als leidverursachende(n) Schein" (26) zu verfluchen.

Vf. faßt die Divergenz von sittlicher Option für die Menschenwürde einerseits und Realität andererseits im Vorgriff auf Camus in die Kategorie des „Absurden". Daraus leitet er „eine den Glaubenden und den Nicht-Glaubenden einende Grundfrage" ab: „Läßt sich angesichts einer Welt, die sich den sittlichen Erwartungen des Ich in der dargelegten Weise nicht fügt, die Identität des Ich erhalten, oder mündet sie mit logischer Notwendigkeit in Verzweiflung?" (29).

Dostojewskij wendet sich weniger gegen Gott als gegen die Grausamkeit des erwachsenen Menschen, die er an dem bewußt herbeigeführten Leiden von Kindern demonstriert. Damit aber wendet er sich „potentiell gegen sich selbst" (32). Camus dagegen begreift das Theodizeeproblem in der absurden Differenz von sittlicher Erwartung des Menschen und enttäuschender Weltrealität; die einzig konsequente Folgerung daraus sieht er in der Revolte des Menschen. Dabei trägt er der Möglichkeit, selbst Teil der Welt zu werden, durchaus Rechnung. Die Gefahr liegt nach Camus in der Gewöhnung, „indem Menschen dazu neigen, sich schließlich wohnlich in einem Zustand einzurichten, der in sittlicher Hinsicht unser ‚Nein' herausfordert" (36). In seiner Erzählung „Die Pest" schildert er, wie diese Macht der Gewohnheit durch den Tod gebrochen wird. Darin setzt er „die Latenz eines angeborenen sittlichen Bewußtseins voraus, das durch den Einbruch des Schreckens nur seine nachträgliche Aktualisierung erfährt" (43). Allerdings weiß Camus auch um die „Gewöhnung an die Heimsuchung" (45). Sie führt zu jener Absurdität „zweiter Ordnung" (51), durch die auch der Revoltierende letztlich zum Teil der Welt wird.

Zusammenfassend konstatiert Vf., daß sich das gegen die Welt auflehnende sittliche Bewußtsein seinerseits im „Verstrickungszusammenhang von Ich und Welt" (54) befindet. Daraus könne es sich nur durch die Öffnung gegenüber zumindest der Möglichkeit Gottes befreien, das sich in der „Gebetssprache der Klage" (ebd.) vollziehe.

Willi Oelmüller bemüht sich in acht Punkten um „philosophische Antwortversuche" (56) auf die Theodizeefrage: Er geht aus von den unzähligen, namenlosen „Widerfahrnissen von Leiden" (56), in denen sich Menschen zumeist als Opfer und Täter zugleich erweisen. „Erste Reaktionen" (58) der Menschen auf solche Widerfahrnisse sind nicht philosophische oder theologische Deutungsversuche, sondern Verzweiflung und Klage. „Erste Bewältigungsversuche" (59) bestehen darin, Folgen der Katastrophen durch Technik und soziale Institutionen abzumildern sowie das Leid mit Hilfe von Mythos und Magie zu deuten und zu verarbeiten. Mit dem Monotheismus, namentlich in christlicher Prägung, spitzt sich die Theodizeefrage zu. Auch Christen, Moslems und Juden legen weiterhin Deutungsmodelle vor, ohne die eine, schlüssige Antwort bieten zu können. „Die seit Leibniz diskutierten Theodizeemodelle" (63) stellen sich als hochabstrakte Deutungsversuche auf deistischem Hintergrund dar.

Anhand dreier Denkmodelle weist Oelmüller „das Mißlingen aller Theodizeeversuche" (65) auf: a) die Depotenzierung und Relativierung des individuellen Leides durch den Blick auf das Weltganze ist im Urteil des Vf.s „nicht nur für Menschen ein Selbst- und Fremdbetrug, sondern auch ein unaufrichtiger ‚Trug für Gott' (Hiob)" (66); b) „Hypermoralisierungen des Mißbrauchs des freien Willens" (67) überhöhen die Bedingungen, „die dem Menschen als Subjekt immer schon ‚von außen' vorgegeben sind" (67). Sie erklären weder die Erschaffung schuldfähiger Wesen noch das schuldlose Leiden; c) dualistische Theorien gnostischen oder manichäischen Zuschnittes, die vom gegenseitigen Kampf des guten und des bösen Prinzips in der Welt sprechen und – so Schelling und Hegel – darin ein Leiden in Gott, ja, die Geburtswehen einer Theogonie erblicken, lehnt Oelmüller ebenfalls ab: Ein solcher, weltimmanenter Gott könne letztlich nicht das Heil bringen.

Verbreitet sind heute nicht Theodizeefrage und Antwortversuche, sondern das Bemühen um „Verdrängungen und Verstellungen von Leiden" (71); eine Flucht, die in die Welt der Kunst, der Wissenschaft oder der Medien führt. Oelmüllers eigene „Antwortversuche auf Widerfahrnisse von Leiden" (73) stehen auf dem Boden „philosophischer Aufklärung in Traditionen des Bilderverbots und der Negativen Theologie" (ebd.). Diese will er aber nicht verstanden wissen als Entlarvung Gottes als menschliche Projektion, als Bildersturm oder als „Denk- und Sprechverbot über Gott" (74). Gegen solche Festschreibungen und die Illusion endgültigen Wissens über Gott und Mensch setzt Vf. „ein über sich und seine Grenzen aufgeklärtes Denken" (ebd.). Als angesichts des Leides angemessen bezeichnet er unter Verweis auf Hiob und Nathan den Weisen, aber auch auf den gekreuzigten Jesus nicht die Rede über Gott, sondern mit Gott: das Gebet. Die offene Frage formuliert Oelmüller abschließend: „Kann ein christlicher Theologe zu Leiden, Tod und Untergang ‚mehr' sagen als Juden?" (80).

Johann Baptist Metz geht es in seinem Beitrag um eine „theodizee-empfindliche Gottesrede" (81). Er fragt mit Blick auf Auschwitz: „Warum sieht und hört man der Theologie diese Katastrophe – wie überhaupt die Leidensgeschichte der Menschen – so wenig oder überhaupt nicht an?" (82). Nicht an einer nachträglichen Rechtfertigung Gottes ist ihm gelegen, sondern an dem fundamentalen Problem, wie man von Gott reden kann angesichts des Leides in der von ihm geschaffenen Welt.

Unsere Zeit wird von einer Gotteskrise geprägt, so Metz, insofern eine allgemeine, diffuse Religiosität an die Stelle des Gottesglaubens getreten ist. Mit dem Schwinden der Rede von Gott jedoch schwinde auch die Theodizeeproblematik. Metz vermißt eine „Karsamstagschristologie" (84), die über dem Ostersonntag den Karfreitag nicht vergißt. Das Volk Israel bezeichnet Vf. als Musterbeispiel für die Unfähigkeit, sich durch Mythos oder Idealisierung über Leid hinwegzutrösten. Auch im Christentum konstatiert er ursprünglich eine „eschatologische Unruhe" (86), die jedoch mittlerweile „entwichtigt oder beruhigt zu sein" (ebd.) scheine. „Ist es die christliche Botschaft selbst oder die Art, wie sie zur Theologie wurde, die diese eschatologisch gespannte Rückfrage an Gott, die diesen Schrei im Christentum verstummen ließ?" (ebd.). Nach Metz ist die Theodizeefrage im Christentum „soteriologisch verschlüsselt" (87) worden, wobei sie nicht mehr das Leid des Menschen in den Blick nahm, sondern seine Schuld.

Im weiteren konstatiert der Vf. eine Empfänglichkeit des Christentums für gnostisch-dualistische Konzepte. In Frontstellung gegen solche, durch Markion verkörperte Ideen habe Augustinus Gott aus der Frage nach dem Leid ausgeblendet und die ganze Verantwortung der Menschheit zugesprochen. Der so vermiedene Widerspruch zwischen gutem und bösem Gott tauche innerhalb der – verworfenen und erwählten – Menschheit wieder auf. Gott selbst werde bei Augustinus aus dem Spiel gehalten, obwohl er als der die kreatürliche Freiheit ermöglichende erscheine. Durch diese Entwicklung sieht Vf. die Theodizeefrage „stillgelegt" (91) und nennt zwei Konsequenzen: Zum einen habe der Versuch der Theologen, Gott aus der Frage nach dem Leid herauszuhalten, zum Atheismus geführt, zum anderen sei die Freiheit des Menschen in einer Gegenbewegung zur kirchlichen Verkündigung übersteigert worden. Im übrigen verhindere die an Gott gerichtete Frage nach dem Leid, daß man sich „Sündenböcke für seine enttäuschten Sinnerwartungen" (93) unter den Menschen suche.

Im folgenden nennt Vf. zwei „Stillegung(en) der Theodizeefrage in der gegenwärtigen Theologie" (ebd.): die Beschreibung Gottes als eines (Mit)-Leidenden und die Rede vom „Leiden in Gott" (94) in trinitätstheologischer Perspektive. Er selbst führt demgegenüber den Hinweis auf die Verheißungsstruktur der Heiligen Schrift ins Feld und fordert neben der Theodizee-Empfindlichkeit eine Zeitempfindlichkeit der Theologie. In der Reihe der eingeforderten „Theodizee-Empfindlichkeiten" (97) führt Metz als erstes eine „theodizee-empfindliche Sprache" (ebd.) auf, näherhin die Sprache des Gebets, die umfassender sei als die Sprache des Glaubens und der Theologie. Des weiteren spricht er von der „theodizee-empfindliche(n) Gotteserfahrung" (99), einer „Gottesmystik" (100), die Gott als den je anderen und je größeren gelten läßt. Beides mündet in eine „theodizee-empfindliche Praxis" (101), eine „Leidensmoral, in der die Leiden der Anderen, die Leiden der Fremden und – unbedingt biblisch – sogar die Leiden der Feinde in die Perspektive der eigenen Praxis einrücken" (ebd.).

Theologie nach Auschwitz, so Metz, ist nicht nur die Frage nach Gott, sondern auch die nach dem Menschen. „Nicht nur der einzelne Mensch, auch die Idee des Menschen und der Menschheit ist verletzbar" (102); die gegenwärtigen sozialen Verfallserscheinungen bis hin zu den Vorgängen im ehemaligen Jugoslawien sieht Vf. in ursächlichem Zusammenhang mit solchen Verletzungen.

Die „Leidenserinnerung als Gottesfrage" (103) ist das Thema von Johann Reikerstorfer, der damit unter Hervorhebung der Geschichtlichkeit des Menschen Bezug auf das Theodizee-Konzept von Metz nimmt. Er zeigt die „geschichtsbildende Differenz von Natur und Freiheit" auf, die „sich im Zusammen mit Anderen und ihrer freien Anerkennung vollzieht (104). Jede unmittelbare theologische Deutung der Geschichte jedoch scheitere daran, daß sich auch der Atheismus durch die Theodizee-Frage motivieren könne.

Moralisches Handeln in der Geschichte überfordert den Menschen und seine Freiheit, wie Vf. betont, so daß Gott selbst in die Verantwortung genommen werden muß. Sünde bestehe nicht nur im zwischenmenschlichen Bereich, sondern werde darüber hinaus als die gesamte menschliche Existenz bedrohender Abgrund erfahren. So werde durch das Leid „der Mensch zum gott-rufenden Wesen" (108). In der Neuzeit definiert sich das Gute nicht mehr von der Natur her, sondern im Rückgriff auf das Gewissen. Vom Gewissen her aber müssen „alle Versuche einer ‚Theodizee' scheitern, weil es nicht möglich ist, Gott angesichts dieser Unbegreiflichkeit des Daseinssinns als schöpferische Instanz zu rechtfertigen" (109). Dennoch sei die Theodizeefrage durchzuhalten, um einer Verabsolutierung der Freiheit zu wehren und die – vom Nominalismus geleugnete – Weltbindung Gottes zu erhalten. Auch gegen ein vorschnell behauptetes Wissen wendet sich Reikerstorfer; dies entschärfe in unzulässiger Weise die Theodizeeproblematik.

Auch Vf. gelangt so zu der Erkenntnis, daß angesichts des Leides die ursprüngliche Form der Rede über Gott die Rede zu Gott ist, was er an der Gestalt Jesu verifiziert. Jede gedankliche Glättung der Analogie Gottes würde dem Menschen das Geheimnis Gottes schwinden lassen. Deshalb fordert Reikerstorfer wie Metz als Konsequenz aus der menschlichen Leidenserinnerung „eine neue solidarische Praxis" (116).

Beim letzten Beitrag könnte man fast von einer doppelten Autorenschaft sprechen, sofern sich Hans Hermann Henrix mit Hans Jonas über die Frage einer „Machtentsagung Gottes" (117) auseinandersetzt. Henrix konstatiert ein ungewöhnliches Interesse christlicher Theologie an dem bewußt spekulativen Beitrag des jüdischen Denkers „Gottesbegriff nach Auschwitz". Jonas schreibt aus persönlicher Betroffenheit. Das Neue im Leiden von Auschwitz sieht er darin, daß keine der gängigen Deutungen des Leides hier noch zutreffen; namentlich die Bezeichnung Gottes als „Herr der Geschichte" ist für ihn nicht aufrechtzuerhalten.

Jonas löst sein Problem durch einen selbsterdachten Mythos, indem er Gott als denjenigen bestimmt, der sich in die Geschichte hinein entäußert hat. Brisanz erlangt Gottes Handeln mit der Entstehung des Menschen, durch den es erstmals tatsächlich auch scheitern kann; denn Gott greift nicht ein in die Geschichte, kann dies gar nicht. Zugleich verabschiedet sich Jonas von der Kategorie der Allmacht Gottes. Voraussetzung des Jonasschen Mythos ist das Postulat der Verstehbarkeit Gottes, das Jonas als typisch jüdisch bezeichnet, ohne dabei ungeteilte Zustimmung zu finden. Die Kenose Gottes erinnert an christologische Kategorien, weist tatsächlich Berührungspunkte auf, ohne aber mit ihnen gleichgesetzt werden zu können. Henrix erwähnt vergleichbare, teilweise von Jonas inspirierte Entwürfe bei Moltmann und Jüngel; auch Parallelen in der amerikanischen Prozeß-Theologie und bei J. B. Brantschen weist er auf.

Henrix selbst richtet an Jonas die Frage, „ob seine Bestimmung der Antwort Gottes auf das weltliche Geschehen als ein ‚eindringlich-stummes Werben' nicht doch zu sehr in der Kategorie des Ästhetischen verbleibt, die statt eines Gebots- einen Werbecharakter enthält" (137). Da das Gottesbild Jonas' keine trinitarische Dimension hat, wird zudem die radikale Kenose Gottes in die Immanenz hinein zu einem totalen Verlust seiner Transzendenz. Zeigt sich nicht Gottes Handeln in Auschwitz auch im Handeln gerechter Menschen?, fragt Henrix. Der letzte und gravierendste Einwand besteht darin, daß den Hauptpreis für die Entäußerung Gottes der Mensch zahlt. Namentlich die Opfer müßten auf Gerechtigkeit verzichten, gäbe es keinen allmächtigen Gott.

Die Behandlung der Theodizee-Frage wird bis zum Jüngsten Tage nicht obsolet werden. Sie zeigt eine Dimension des Mysteriums Gottes auf, der sich hier allen menschlichen Versuchen entzieht, seiner durch endgültiges Begreifen habhaft zu werden. Theologie, die in diesem Sinne auf Theodizee-Empfindlichkeit verzichtet, macht sich unglaubwürdig. Ihre Aufgabe ist es vielmehr, immer wieder vom ausschließlichen Sprechen über Gott fort und auf das Sprechen mit Gott hin zu lenken. Indem das besprochene Buch dies von verschiedenen Ausgangs- und Blickpunkten aus tut, erweist es sich als wertvoller Beitrag zur Glaubwürdigkeit christlichen Nachdenkens über Gott.

Der Einstieg über die Literatur als Spiegel menschlichen Denkens erscheint dazu als besonders geeignet. Man könnte allenfalls fragen, ob die behandelten Autoren nicht eher ihren Platz im Bücherschrank des Bildungsbürgers als im Herzen des mit Gott ringenden Menschen haben. Nicht zuletzt in diesem Sinne kann man den Beitrag Oelmüllers nur als wertvolle Ergänzung begrüßen. Wichtig auch der Überschritt in die Theologie, den Metz leistet. Bedauerlicherweise ist sein Beitrag nicht ganz frei von Einseitigkeiten. So fragt er etwa: „Ist es die christliche Botschaft selbst oder die Art, wie sie zur Theologie wurde, die diese eschatologisch gespannte Rückfrage an Gott, die diesen Schrei im Christentum verstummen ließ? ... Immer wieder habe ich mich in den letzten Jahren gefragt, was eigentlich mit dem Christentum geschah, als es (übrigens als einzige der monotheistischen Religionen) zur Theologie wurde" (86). Dagegen ist nur zu konstatieren: Eine Metamorphose des Christentums zur Theologie gab es nicht. In seiner ganzen Geschichte hat sich das Christentum niemals auf die reine Theologie zurückgezogen – man denke nur an Karitas- und Gebetsleben –, wie es umgekehrt von der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu an niemals ohne Theologie war.

Insbesondere läßt sich der Vorwurf, christliche Verkündigung sei „vor allem zu einer Heuristik der Schuldgefühle und der Sündenangst" (87) geworden, in dieser Pauschalität nicht halten. Der Zusammenhang zwischen Leid und Sünde ist im übrigen aus dem Blickwinkel christlicher Theologie nicht zu leugnen, sowenig er auch in einem simplen, gewissermaßen mechanischen Tun-Ergehen-Schema aufgeht. Wenn Metz konstatiert: „Jesu erster Blick galt nicht der Sünde der Anderen, sondern dem Leid der Anderen. Die Sünde war ihm Verweigerung der Teilnahme am Leid der Anderen ... " (101), so hält auch dies einer nüchternen Bilanz des biblischen Befundes nicht stand.

Eine weitere Kritik des Rez. möge eher als Bitte aufgefaßt werden: Ein Buch mit solch existentieller Thematik darf nicht durch seinen (Fach-)Wortgebrauch die Zugänge verstellen, bevor es sie recht geschaffen hat. Die theologische Kunstsprache, die bei Metz, namentlich aber bei Reikerstorfer das Lesen zur Mühe macht, hat zumindest für den Rez. das Leid eher vermehrt als bewältigt.

Der das ganze Buch motivierende „Stachel im Fleisch" ist das unsagbare Geschehen von Auschwitz. Niemand wird leugnen, daß das Böse und das Leid in der Welt hier in grauenhafter Weise die ihnen verbliebene Macht zu erkennen gegeben haben. Und doch hält der Begriff „Theologie nach Auschwitz" einer historischen Überprüfung nicht stand. Gewiß, hier ist die Theodizee-Frage auf brutale Weise in neuzeitliches Denken eingebrochen; aber will man wirklich behaupten, sie sei in Auschwitz ernsthafter gestellt worden als etwa in Masada? Theodizee-Empfindlichkeit kann in der Theologie nicht erst von Auschwitz an einsetzen und hat dies auch nicht getan, sondern muß jede „Theologie jenseits von Eden" prägen.

Für alle, die einen guten und informativen Einstieg in die Theodizeeproblematik wünschen, ist dieses Buch trotz kleinerer Monita insgesamt nur zu empfehlen.

Köln Raimund Lülsdorff

Künzli, Arnold: **Gotteskrise.** Fragen zu Hiob. Lob des Agnostizismus. – Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 1998. 351 S., kt 26,90 DM ISBN 3–499–55596–1

Der Schweizer Philosoph Arnold Künzli (*1919) legt mit dem vorliegenden Buch eigentlich zwei durch einen Brückengedanken verbundene Schriftensammlungen vor.

Im *ersten Teil* widmet er sich der *nicht-theologischen Hiob-Rezeption in unserem Jh.* als Urfrage nach Gott angesichts des Leidens: Im *zweiten Teil* beleuchtet er den *Mißbrauch des Gottesgedankens in den Religionen*, die Inanspruchnahme Gottes für Nationalismus, Imperialismus, Rassismus, Krieg und Barbareien aller Art. Aus den sich daraus ergebenden Aporien folgert K. den Lobpreis des Agnostizismus als heute sinnvollste, ja: in seinen Augen einzig mögliche geistig-religiöse Haltung. Verbunden sind diese Blöcke durch die Erkenntnis, im Hiobbuch – v. a. in dessen Deutung in unserem Jh. – habe das monotheistisch-biblische Gottesbild „einen Riß bekommen" (198). Dieser Riß habe sich – so in Berufung auf Metz – in unserer Gegenwart zu einer „Gotteskrise – in Wahrheit einer Krise des Gottesbildes" (199) ausgeweitet, aus welcher die schon von Hiob her einzufordernde Wende zum Agnostizismus, zur Utopie des Nichtwissens die einzig sinnvolle Konsequenz sei.

Während der zweite Teil des Buches sehr verschiedene Textbausteine zusammenfügt und in einem differenzierten Appell zugunsten des Agnostizismus mündet, läßt K. im geschlosseneren ersten Teil in essayistischer Form nacheinander wichtige nicht-theologische Hiobdeuter zu Wort kommen: René Girad, Joseph Roth, Ernst Bloch, Adolph Lowe, Ludwig Marcuse, Margarete Susman, C. G. Jung, Alfred Döblin, Manès Sperber und Fritz Zorn. Er versucht dabei, ihre Hiobdeutungen in das jeweilige Weltbild und Gesamtwerk der Autoren einzuordnen.

So lesenswert diese anregenden Ausführungen auch sind: Gleich mehrere Nachfragen erheben sich, wenn K.s Buch mehr sein will als essayistisch-freies Nachdenken. Wissenschaftlich gesehen sind zumindest drei Rückfragen an diesen ersten Teil des Buches unumgänglich.

Erstens: Bewertungskriterium der diskutierten Hiob-Deutungen ist stets K.s agnostische Hiobinterpretation. An ihr werden die anderen Lesarten gemessen und beurteilt. Vf. führt aus: „Gott hat sich zu viele Blößen gegeben, davon erholt ein Gott mit Allmachts-, Allwissens- und Absolutheitsanspruch sich nicht mehr, seine Zeit ist abgelaufen. Das Buch Hiob stürzt einen Gott und bereitet so den Weg für einen anderen, das heißt in dem hier vertretenen Verständnis: für das Bild eines anderen" (27). Doch an die Stelle einer Offenheit für das Andenken derartiger neuer Gottesbilder im Gefolge Hiobs tritt hier eine neue „Orthodoxie", die den künftigen Maßstab setzt.

Zweite Rückfrage: K. behandelt in seinen Ausführungen alle Textgattungen seiner Autoren gleich: ob Roman, Briefwechsel, Essay oder philosophischer Traktat. Die Besonderheiten der verschiedenen Gattungen und sich daraus ergebende Konsequenzen für die Deutungen dieser Werke bleiben weitgehend unberücksichtigt. Gerade Roth und Döblin werden so als Schriftsteller und Romanciers nicht gerecht gewürdigt.

Dritte Rückfrage schließlich: Es fehlt eine Begründung der Auswahl, warum K. gerade diese Autoren und ihre Hiobdeutung vorstellt. So bleibt der Eindruck, es handele sich um zufällige Kenntnis, die dann jedoch keine repräsentativen Schlußfolgerungen erlaubt. Denn daß es zahlreiche weitere – und hochinteressante – Hiobdeutungen in unserem Jh. gab, hat nicht zuletzt der Rez. ausführlich herausgearbeitet (vgl. Georg Langenhorst: Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jh. als theologische Herausforderung, Mainz 1994; ders.: Hiobs Schrei in die Gegenwart. Ein literarisches Lesebuch zur Frage nach Gott im Leid, Mainz 1995). Hier rächt es sich, daß K. in seiner Literaturerfassung eklektisch vorgeht und – neben den genannten – zahlreiche Studien der neuen Zeit – etwa die gesamte reichhaltige theologische Diskussion um Hiob und die Theodizeefrage – nicht zur Kenntnis nimmt. Wissenschaftliche Präzision erreichen K.s Gedanken so nur an wenigen Stellen.

K.s Buch präsentiert sich als Gedankensammlung, vielleicht als Lebenssumme eines Philosophen, der über die Gottesfrage im Gefolge Hiobs nachdenkt. Im Blick auf die Unlösbarkeit der Theodizeefrage einerseits und auf die politische Mißbrauchsgeschichte der Gottesidee andererseits bleibt ihm der Appell zu einem ehrlichen, sich seiner Denkgrenzen bewußten Agnostizismus. In die aktuellen Debatte um die „Gotteskrise" der westlichen Gesellschaften bringt er damit eine wichtige, für jüdische wie christliche Theologen herausfordernde Position ein.

Weingarten Georg Langenhorst

Universallexika

Lexikon der Bioethik. 3 Bde, hg. i. Auftrag der Görres-Gesellschaft v. Wilhelm Korff / Lutwin Beck / Paul Mikat. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1999. 720 S., geb. DM 498,00 ISBN: 3–579–00264–3

Ein neues Standardwerk hat die Görres-Gesellschaft mit dem *„Lexikon der Bioethik"* initiiert und damit Maßstäbe für die Diskussion um die Bioethik gesetzt. Als Alternative zur Encyclopedia of Bioethics (1978, Neuauflage 1995) war ein solches Lexikon für den deutschsprachigen (und europäischen) Raum ein Desiderat, das durch die Kontroversen der letzten Jahre immer deutlicher hervortrat. Mit geballter Kompetenz und einer Fülle von Informationen schließen nun 450 Vf. in über 500 Artikeln diese Lücke.

Bioethik ist angewandte Ethik – keine Prinzipienwissenschaft. Deswegen liegt der Schwerpunkt dieses Lexikons nicht in den ethischen Grundbegriffe (z. B. „Solidarität" oder „Subsidiarität" wird man vergeblich suchen), sondern in der Erörterung ethisch relevanter Fragen, die sich „an der individuellen, an der sozialen und an der natürlichen Lebenswelt der Menschen" (P. Mikat) orientieren. Bioethik geht demnach über die medizinische Ethik hinaus. Sie umfaßt auch die Humanökologie mit ihren psychologischen, psycho-sozialen und bio-sozialen Aspekten und die Umweltethik. In diesem Sinn entwickelt das Lexikon „Bioethik" in z. T. fast aufsatzartigen Einzelbeiträgen, die gemeinsam ein umfassendes, aber nicht abgeschlossenes Bild vermitteln. Da neue Erkenntnisse u. U. gravierende Konsequenzen in der ethischen Bewertung haben (man denke z. B. an die Bewertung der Homosexualität durch die Psychologie oder an die Diskussion um den Beginn des Lebens durch die Erkenntnisse der neueren Entwicklungsphysiologie), verstehen die Hg. die Aufsätze des Lexikons als Diskussionsbeiträge, nicht als abschließende Resultate. So bietet sich kein homogenes Bild, sondern unterschiedliche Standpunkte werden zusammengeführt.

Hinzu kommt eine äußerst breit gewählte Verfasserliste. Und doch verwundert es, daß z. B. Johannes Reiter oder Dietmar Mieth – sie gehören sicher zu den Vorreitern in der deutschsprachigen Bioethikdiskussion von katholischer Seite – bei den Vf.n nicht berücksichtigt sind. Die Soziologen Wolfgang van der Daele und Elisabeth Beck-Gernsheim fehlen ebenso. Dafür schreibt z. B. Matthias Gutmann, ein Spezialist für Evolutionstheorie und Wissenschaftsgeschichte, über so fundamentale Themen wie die ethische Bewertung von Biotechnik und Gentechnik.

Auch ist es verwunderlich, wenn Ludger Honnefelder (zusammen mit Michael Fuchs) den Artikel über die umstrittene Bioethikkonvention schreibt, an deren Formulierung er selbst maßgeblich beteiligt war. Warum hat man nicht z. B. Michael Emmrich darum gebeten, der ein kenntnisreiches, hintergründiges Buch über die Entstehungsgeschichte der Bioethikkonvention verfaßt hat? Wieso wird diese kritische Studie verschwiegen, während die positive, aber umstrittene Stellungnahme des ZdKs in der umfangreichen Literaturangabe aufgeführt wird? Die Doppelfunktion als Mitarbeiter an der Konvention und als Vf. des Beitrags über die Konvention färbt (notgedrungen) auch auf inhaltliche Bewertungen ab. Wenn Honnefelder und Fuchs darauf hinweisen, daß die Konvention 1994 der Öffentlichkeit der Mitgliedsstaaten zur Verfügung stand, dann verschweigen sie, daß der Text nur in Englisch zu erhalten war, daß die wichtigen Anmerkungen zum Entwurf nicht zugänglich waren und daß nur eine Indiskretion dazu führte, daß der Entwurf über die parlamentarischen Instanzen hinaus in der Öffentlichkeit bekannt wurde. Auch die Bewertung des Zusatzprotokolls zum Klonen läßt Zweifel aufkommen. Die Vf. sehen in ihm eine – von Anfang an gewollte – Fortschreibung der Konvention. Die Frage, wieso dieses fundamentale Thema nicht schon im Ursprungstext behandelt worden ist, wird ausgeblendet.

Beeindruckend ist die Nomenklatur, die von „ABC-Waffen" bis „Zwangsunterbringung / Zwangsbehandlung psychisch Kranker" reicht. Über die zu erwartenden Stichworte hinaus werden auch Themen behandelt wie z. B. Allokation, Andrologie, Arzt-Patient-Beziehung, Pornographie, Psychosomatik, Resozialisierung oder Transvestismus. Grenzen sind nur schwer zu erkennen, gelegentlich gewinnt man den Eindruck, daß die Hg. lieber ein Stichwort zuviel (wie z. B. Verkehrserziehung oder Schiffahrt) aufgenommen haben.

Ein Desiderat ist das Stichwort Soziobiologie. Wie Andreas Knapp in seiner grundlegenden Studie zur „Soziobiologie und Moraltheologie" bereits 1989 gezeigt hat, gewinnt die Soziobiologie zunehmend an Bedeutung für eine Ethik auf evolutionsbiologischer Grundlage. Da sie damit unmittelbar die Bioethik selbst betrifft, darf sie als eigener Beitrag nicht fehlen.

Für die folgenden Ausführungen ist zu bedenken, daß das Gütersloher Verlagshaus aus Kostengründen nur einen stark komprimierten Sonderdruck zu Rezensionszwecken zur Verfügung gestellt hat.

Jeder Artikel beginnt mit dem Fachbegriff und seinen englischen, spanischen und französischen Übersetzungen. Ihm schließen sich umfangreiche Querverweise an. Je nach Bedeutung sind die Artikel schematisch untergliedert in einen ersten Abschnitt, der den aktuellen Problemstand aufzeigt, in einen zweiten, der die rechtlichen Fragen, Fakten und Probleme zusammenträgt und in einen dritten, der eine ethische Vertiefung in das Thema darstellt. Es spricht für die Qualität dieser Bde, daß die Redaktion für die jeweiligen Abschnitte verschiedene Vf. bemüht hat. Damit ist ein breites und konzentriertes Wissen gesichert. Allerdings stellt sich die Frage, warum die Gliederung in dieser Reihenfolge erfolgt und nicht umgekehrt, die Ethik der Rechtsprechung vorgezogen wird. Erst wenn die ethischen Probleme und Standpunkte erkannt sind, läßt sich die entsprechende Rechtslage beurteilen. An jeden Artikel, u. U. sogar an jedem Abschnitt, gliedert sich ein ausführliches Literaturverzeichnis auf dem aktuellsten Stand an. Allerdings wäre es wünschenswert gewesen, wenn auch Internetadressen zu den entsprechenden Foren oder Organisationen angegeben worden wären. Dies ist vielleicht der gravierendste Mangel dieses Lexikons. Dabei sind die Möglichkeiten des Internets gerade im Bereich der Bioethik wichtig, da sich Datenlage, Technik und Rechtsprechung rapide weiterentwickeln. So enthält z. B. der Artikel „Schwangerschaftskonfliktberatung" bereits die Ausführungen des Papstbriefes vom Frühjahr letzten Jahres. Dagegen konnte der Artikel über „Behandlungsverzicht / Behandlungsabbruch" nicht mehr das umstrittene Urteil des Oberlandesgerichts Frankfurt vom Juli 1998 aufnehmen, das die Möglichkeit eines Behandlungsabbruchs vorsieht.

Ein weiteres Desiderat sind Abb., die im vorliegenden Auszug vollkommen fehlen. Die Vorgänge der Biologie sind oft derart komplex, daß Abb. und Tabellen den Zugang zum Thema erleichtern. Jedes Bio-Lexikon (und selbst das Lexikon der katholischen Dogmatik, hg. v. W. Beinert) zeigt, daß hier andere Wege möglich sind. Auf diese Weise würde das Lexikon auch für eine breitere Leserschaft attraktiv, denn die überwiegend gut lesbaren Artikel machen das Werk neben Spezialisten auch für Studenten, Religions-, Philosophie-, LER- und Bio-Lehrer interessant.

Die Qualität der Aufsätze liegt in der Regel auf hohem Niveau. Beeindruckend ist z. B. der in seiner sprachlichen und gedanklichen Klarheit verfaßte Artikel über das Gewissen von Konrad Hilpert. Hier erhält der Leser solide Informationen aus Philosophie und Theologie, die erst in einem eigenen Abschnitt auf die Themen des Lexikons zugespitzt werden. Das ist hilfreich, da der Vf. auf diese Weise künstlich konstruierte Brücken vermeidet und ein solides Fundament als Ausgangspunkt für spezifischere Diskussionen legt.

Ein kleines Meisterstück sind die Ausführungen zum Thema Alter/Altern. Siegfried Kanowski erläutert im medizinischen Abschnitt den biologisch-medizinischen Befund, er lenkt den Blick weiter in die Psychologie bis zu Fragen der Schmerzbehandlung, des Suizids und des Kosten-Nutzen-Verhältnisses von Behandlungen. Andreas Kruse und Eric Schmitt machen auf die sozialanthropologische Dimension des Alterns aufmerksam, indem sie die gesellschaftliche und persönliche Dimension des Alterungsprozesses darstellen. Schließlich zeigt Alfons Auer, daß Altern eine ethische Herausforderung ist. Wie geht man mit der eigenen Begrenztheit und der nachlassenden Leistungsfähigkeit um? Seine theologischen Reflexionen bieten Hilfen an, die über ein reines „Sachwissen" hinausgehen.

Auch die Artikel, die stärker in die Welt der Naturwissenschaften führen, wie z. B. zur Genomanalyse (J. Schmittke, E. Deutsch, M. Fuchs) oder zur Gentherapie (A. Lindemann / R. Mertelsmann, E. Deutsch, L. Honnefelder) überzeugen durch sachkundiges, breites Wissen, das übersichtlich gegliedert und gut verständlich dargelegt wird.

Eher skeptisch stimmt dagegen z. B. der Artikel von Reinhard Wille zur Sexualität. Wenn der Mensch evolutionsbiologisch immer noch als „Krone der Schöpfung" bezeichnet wird, dann hat dieser Anthropozentrismus nichts mit Biologie zu tun. Dagegen verkennt die Behauptung, daß die Empfängnisverhütung die Trennung von Sexualität und Reproduktion bedeutet, die spezifische Sexualität des Menschen. Kein anderes Lebewesen signalisiert seinen Partnern ständige Paarungsbereitschaft, während es nur an wenigen Tagen vermehrungsfähig ist. Theologische und philosophische Vertiefungen werden versäumt. Man fragt sich, warum die Hg. in diesem wichtigen Themenfeld nicht, wie z. B. beim Thema Altern, mehrere Vf. bemüht haben.

Diese kleinen Schönheitsfehler können den hohen Verdienst dieses Lexikons nicht schmälern. Er liegt darin, daß es zahlreiche Wissenschaftler aus unterschiedlichen Fachrichtungen zusammenbringt und daß es eine äußerst breite Palette von Themen unter dem Oberbegriff „Bioethik" kompetent und übersichtlich bündelt. V. a. aber zeigt es zahlreiche Möglichkeiten, wie sich die Theologie in die interdisziplinäre Diskussion einbringen kann. Hier wird ein Gesprächsfaden entwickelt, der nicht bei der Ethik stehenbleiben dürfte, sondern weiter zu führen wäre bis in die Wissenschaftstheorie und Anthropologie. Das aber wäre ein weiteres, neues Projekt, das man der Görres-Gesellschaft antragen möchte. Man wüßte es bei ihr in guten Händen.

Limburg Caspar Söling

Bibelwissenschaft / Exegese des AT und NT

Gosse, Bernard: Structuration des grands ensembles bibliques et intertextualité à l'epoque perse. De la rédaction sacerdotale du livre d'Isaïe à la contestation de la Sagesse. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1997. XIV, 197 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 246), Ln DM 148,00 ISBN: 3–11–015395–5

Diese Arbeit bringt eine Synthese von 65, meist nur wenige Seiten umfassende Artikel, die der Vf. von 1985–1995 in den unterschiedlichsten Zeitschriften zur Veröffentlichung brachte, wobei es sein Grundanliegen ist, die Vernetzungen innerhalb der biblischen Bücher und Buchsammlungen („Intertextualität") deutlicher in den Blick zu nehmen.

Im Einleitungskapitel (1–7), dem sieben Hauptkapitel folgen, stellt er seinen Ansatz vor, der wesentlich, wenn nicht gar ausschließlich, von der Analyse von Schlüsselworten ausgeht, z. B. „verwerfen" (מאס) in 2 Kön 17,15a.20; 23,27, die in den Übersetzungen oft mit verschiedenen Termini wiedergegeben würden, so daß der Vernetzungs-Effekt nicht mehr zu erkennen sei. Kritischen Einwänden zuvorkommend betont G., er wolle keine Synthese der Hebräischen Bibel vorlegen (4), doch am Ende der Lektüre ist beim Rez. dieser Eindruck nicht nur geblieben, sondern hat sich noch verstärkt. Ein wesentlicher Grund dafür ist die Methode von G., alle analysierten hebräischen Begriffe, buchintern oder auch bücherübergreifend, auf einer Ebene zu behandeln, nach dem Motto: alles, was in der hebräischen Bibel steht, muß irgendwie miteinander zu tun haben. Zufälle oder auch die Bedingtheit des nur sehr begrenzten Wortschatzes der hebräischen Bibel kommen als Korrektiv nicht in den Blick.

In sieben Hauptkapiteln vollzieht er die Suche nach buchübergreifenden Redaktionen, angefangen beim Buch Jesaja (8–26), wobei die Gestalter der Endform mit denen der Kap. 56–66 zu identifizieren seien, und zwar im speziellen mit denen von Jes 60–62. Dabei kommt Jes 59,21 entscheidende Bedeutung zu, denn hier würden sich die Redaktoren als Angehörige der nachexilischen Priesterklasse zu erkennen geben, die die Geistbegabung des Hohenpriesters von Jes 61,1ff auf sich bezögen. Damit sieht es G. als erwiesen an, daß das Buch Jesaja in seiner Endgestalt auf eine priesterliche Endredaktion zurückgeht, die so ihren Anspruch auf eine Füllung des königlich-davidischen Machtvakuums infolge der Exilsereignisse dokumentiere. Die Sabbat-Thematik in Jes 1,13, 56,2.4.6 und 58,13(bis) und 66,23 unterstreiche diese priesterliche Ausrichtung, wobei G. nicht den Kontext mitbedenkt, der in 56,1–8 die Öffnung der Gemeinde auf Verschnittene und Fremde thematisiert – unter bewußter Auslassung der Beschneidung! Sollte das wirklich auf eine priesterliche Endredaktion zurückzuführen sein?

In der Gesamt-Redaktion des Ezechielbuches, das das Thema des zweiten Kap.s ist (27–46), stellt G. das Ringen um die nachexilisch so virulente Frage nach der Identität Israels zwischen Exilierten und Daheim-Gebliebenen heraus. Dabei betonten die Redaktoren durch die Berichte vom Verlassen JHWHs des Tempels, daß auch die Daheim-Gebliebenen keine Kontinuität der Gottesbeziehung für sich reklamieren könnten. Was JHWHs Rückwendung zu Israel letztlich auslöst, ist der Spott der Völker, der auch das Gott-Sein JHWHs in Mitleidenschaft zieht. Wie in den beiden anderen großen Prophetenbücher, so sei auch im Buch Ezechiel der Zorn JHWHs gegen sein eigenes Volk durch Gerichtsworte gegen die Völker umgewendet worden. U. a. sei in Ez 21,33–37 ein originäres Gerichtswort gegen Jerusalem zu einem Wort gegen Ammon modifiziert worden, was zum einen auf die Lot-Abraham-Trennung abziele und zum anderen die Ansprüche der Nicht-Exilierten zunichte mache (41–42). Die Bedeutung der Fremdvölkersprüche in den Redaktionen der großen Prophetenbücher komme im Falle ihrer abweichenden Position in JerLXX (25,14ff) und JerMT (46ff) deutlich zu Tage, einem Problem, dem sich G. im dritten Kap. (47–67) zuwendet, wobei die masoretische Buchform als Weiterentwicklung der Septuaginta-Fassung anzusehen ist. Die originäre Form der Völkersprüche im Jeremia-Buch habe noch keine Worte gegen Babel beinhaltet, da Babel in der Schlacht von Karkemisch ja JHWHs Werkzeug gewesen war. Erst der Fall und die Ablösung Babels habe Sprüche gegen diese Großmacht notwendig werden lassen, was zu einer ganzen Reihe von redaktionellen Umstellungen Anlaß gegeben habe, die in der masoretischen Fassung des Buches ihren sprechendsten Ausdruck gefunden hätten: so sind die Sprüche gegen Babel am Ende von JerMT ein bewußter Kontrast zur erneuten Heilszukunft Jerusalems. Die Sorge in Jer 33,14–26 um Wiederherstellung der gesellschaftlichen Pfeiler von Königtum und Priestertum sei berechtigt gewesen, denn ersteres habe der „Weisheit" Platz gemacht, die dann als Korrektiv zum übermächtigen priesterlichen Establishment ins Spiel gebracht worden sei (66–67).

Den Psalter (68–89) sieht G. ganz in den redaktionellen Entwicklungslinien des Jesaja- und Ezechielbuches mit ihren seiner Meinung nach prägenden priesterlichen Kreisen, wobei er besonders die Verbindungen zwischen den König-JHWH-Psalmen und dem Buch Jesaja herausstellt; daß erstere der nehmende Teil seien, ist ihm so klar, daß eine kritische Rückfrage (leider) nicht mehr in den Blick kommt, denn gerade die hymnischen Verse in Jes 40ff sind auch als modifizierte Übernahmen aus dem Psalter bestens einzuordnen.

Die beiden weiteren Kap. befassen sich zum einen mit dem „Pentateuch in Relation zu anderen biblischen Schriften und seiner Strukturierung durch die deuteronomische und priesterliche Redaktion" (90–109) und der Entwicklung vom Buch Josua zu den Königsbüchern unter dem Blickwinkel von „Gründung und Dekadenz" (110–133), wobei dem Tempelbauprojekt Salomos mit der Einspielung der „Weisheit" (u. a. 1 Kön 5,21; 7,14) große Bedeutung zukommt.

Mit dieser Thematik ist auch das letzte Kap. der Arbeit von G. angerissen, das den Titel trägt: „Die Alternative von Sprüche 1,23 in bezug auf Jes 59,21 sowie die nachexilische Literatur des Streits" („littérature de contestation post-exilique", 134–154). Wiederum zeigt sich, wie G. aus isolierten Einzelbeobachtungen weitreichende Folgen zieht; so sei Spr 1,23 neben Jes 59,21 die einzige Stelle, an der רוחי und דברי parallel zueinander stünden, so daß mit Spr 1,23 ein Korrektiv zur hohenpriesterlichen Vorrangstellung in nachexilischer Zeit vorliege, mit der die Geist- und Wortbegabung allem Volk zugesprochen werde (137). Von Interesse sind die Beobachtungen von G. zu den biblischen Bestimmungen zur Mischehenfrage, die auch in den Erzählungen der Erzeltern durchscheinen und auf dem Hintergrund der Identitätssuche des nachexilischen Israels zu verstehen seien, nämlich unter dem zweifachen Blickwinkel des heimischen Bodens und der Familienbindung.

Diese detailreiche Arbeit schließt mit einer gelungenen Konklusion (155–170), der Zusammenstellung seiner Artikel und den Registern. Störend wirken sich die zahlreichen Verschreibungen des Hebräischen aus, besonders im Ausdruck באחרית הימים (46 bis.51.57), dazu fehlende (59: יו für ייו) oder überflüssige Buchstaben (91: זמרת יה י) und unkorrekte Finalbuchstaben (70.75.91), sowie die Vertauschung von ב und כ auf S. 65: לבן für לכן; S.76: בל תמוט für כל תמוט und ebd. לבש / nicht לכש; zudem S. 54, vorletzte Zeile „dand" anstelle von „dans".

Nimwegen Ulrich Berges

Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation, hg. v. Marc Vervenne – Leuven: University Press 1996. XI, 660 S. (BIBLIOTHECA EPHEMERIDUM THEOLOGICARUM LOVANIENSIUM, 126), kt bfr 2400,00 ISBN: University Press 90–6186–755–X.

Das 44. *Colloquium Biblicum Lovaniense* war im August 1995 dem Exodusbuch gewidmet. Der vorliegende Kongreßband enthält 30 Beiträge dieser renommierten Fachkonferenz, davon 16 englische, 11 deutsche und 3 französische.

Wie schon so oft – und viel deutlicher als andere Exegetentreffen – spiegelt der thematisch exakt begrenzte und inhaltlich präzise geplante Leuvener Kongreß den aktuellen Forschungsstand klar und deutlich wider. Im Blick auf das Exodusbuch formuliert der Hg. M. Vervenne drei zentrale Punkte und Tendenzen in der aktuellen Forschung:

„(1) The focus on the physical text (text criticism and linguistics) and its implications: demystification of the Masoretic text; symbiosis of text criticism and redaction criticism; the linguistic argument as a reliable foundation of solid synchronic and diachronic studies. (2) The symbiosis of diachronics and synchronics, resulting in a whole range of fundamental questions, such as: What was a written text in Ancient times? How were texts produced and distributed? How long did religious communities use one single copy of a text? Who were the receivers of these texts? Who was able to read? (3) Focal points of Pentateuchal criticism: the question of the nature of the Priestly portions in Exodus (source and/or redaction?), and the question of the identification of Deuteronomic elements in Exodus. It is emphasized that the main difficulty with respect to these problems has to do with the criteria for characterizing and identifying the P and D elements respectively" (5).

Dabei läßt sich bei der Mehrzahl der Beiträge erkennen, daß man nicht mehr so sehr mit der klassischen Quellenscheidung und Fragen der Zuordnung einzelner Textstücke zu vorgegebenen Quellen beschäftigt ist, sondern sich die Interessen stärker verlagert haben auf Fragen der Komposition und Redaktion, sowie der Form und Gestalt des vorliegenden Textes.

So geht beispielsweise E. Otto in seinem Beitrag ausgehend von den Rechtssammlungen als „Fachwerk für die Literaturgeschichte des Pentateuch" einer *nachpriesterschriftlichen Pentateuchredaktion* vom Exodusbuch her nach. P. Weimar untersucht *Ex 1,1–2,10 als Eröffnungskomposition* des Exodusbuches, und E. Blum versucht von einer frühnachexilischen Datierung des sog. Privilegrechtes in Ex 34 her die *Komposition des Exodusbuches* darzulegen. E. Zenger, der früher eine Reihe literarkritischer Studien zum Exodusbuch vorgelegt hat, widmet sich im vorliegenden Beitrag zur Sinaiperikope (Ex 19–34) stärker der *theologischen Programmatik* dieses Textes im Kontext des A. T., und zwar vom Gesichtspunkt der *Relevanz der Tora* her. Demselben Textbereich ist auch der Beitrag von F. Polak gewidmet, der vom Theophaniethema her die *thematische Einheit der Sinaiperikope* aufzuweisen versteht. Ein beeindruckender Ansatz, Einheitlichkeit jenseits literarkritischer Hypothesen zu analysieren, um dem Text als Text gerecht zu werden, findet sich in G. Fischers Untersuchung zu *Ex 1–15 als „Erzählung"*. Neben zahlreichen – hier nicht einzeln aufzuzählenden – Beiträgen zu Fragen einzelner Textstellen sind die Beispiele intertextueller Forschung zu nennen, die in der jüngeren Exegese größere Bedeutung gewinnen. Im vorliegenden Bd ist diesem Bereich die Untersuchung von J. Lust zuzuweisen, die das *Verhältnis von Ex 6,2–8 zu Ezechiel* behandelt oder J. Cooks Frage nach dem *Verhältnis von Ex 38 zu Spr 31* oder auch A. van der Wal, der *Themen des Exodusbuches in Jer 30–31* untersucht. Daneben schließlich finden sich auch noch instruktive Beiträge zur Wirkungsgeschichte, so u. a. von L. Teugels, dessen Beitrag die *Verbindung zwischen Ex 19–20 und Ez 1 in der frühjüdischen Auslegung* untersucht, oder die Beobachtungen von R. Dietzfelbinger zur *frühchristlichen Exegese von Ex 17,8–16*.

Die Vielfalt des im vorliegenden Bd Versammelten kann durchaus als repräsentativ für die Exodus- bzw. Pentateuchforschung betrachtet werden. Mag die Pentateuchforschung auch von einem Konsens weit entfernt sein, so zeigt der vorliegende Bd zum Exodusbuch doch deutlich, daß die Intensität der Forschung in diesem Bereich nicht als „Krise" interpretiert werden kann, wie es in der häufig zu findenden Rede von der sog. „Pentateuchkrise" geschieht. Daß gerade Vielfalt und Differenz der Hypothesenbildung als Chance betrachtet werden können, um dem Text und seinen Anliegen näherzukommen, dafür ist der vorliegende Sbd ein beredtes Zeugnis. Der Hg. betont deshalb zum Abschluß seiner Einleitung mit Recht, daß der vorliegende Kongreßband keine Lösungen zu den vielen Problemen des Exodusbuches liefern könne, daß er aber dennoch einige wichtige Schneisen in das Dickicht der Forschungslandschaft zu schlagen vermag:

„1. *Context.* Though the diachronic debate remains at the centre of interest, it is evident that discussion of the origins of Exodus within the framework of the Tetrateuch must not simply concentrate on dating a Yahwist or on the problem of the (non-)existence of an Elohist but on more fundamental matters such as the literary shaping of theological traditions and how and to what extent these can be related to an identifiable cultural, *geistgeschichtlich*, religious, juridical, social, political, and literary context. The Sinaipericope (Ex 19–34) is undoubtedly a test case for this question.

2. *Criteria and Methodology.* Several of the papers show a real concern to discuss the growth and function of the Exodus-composition on the basis of sound linguistic and literary arguments in order to avoid outlandish speculations. In this respect, diachrony and synchrony are not parallel approaches but closely related to one another.

3. *Co-text and Intertextuality.* Special attention is given to the intertextual study of Exodus, and, more particularly, to intra-Biblical intertextuality. One might call to mind the relationship between Ex 6 and Ezek for example, or that between the Sianipericope and the so-called ‚Holiness Code', which is to be connected in turn with Dtn. Careful analysis of these relationships proves to be important for the study of the origin of the text as well as of its setting and function." (17f)

Für jede intensive Auseinandersetzung und Beschäftigung mit dem „wunderbaren Buch", wie der große Rabbiner Benno Jacob in seinem Exoduskommentar (Stuttgart 1997) das Exodusbuch bezeichnet hat, ist dieser Sbd ein *wichtiges Buch*.

Osnabrück Christoph Dohmen

Koenen, Klaus: **Jahwe wird kommen, zu herrschen über die Erde**. Ps 90–110 als Komposition. – Weinheim: Beltz Athenäum 1995. 140 S. (Bonner Biblische Beiträge, 101), geb. DM 64,00 ISBN: 3–89547–091–0

Die Psalmen im „Kontext", d. h. im Zusammenhang des Psalters zu lesen, ist fast schon zu einem neuen Zweig der Psalmenforschung geworden. In immer kürzeren Abständen folgen einander die (natürlich divergierenden) Entdeckungen von Psalmen-Sammlungen, -Clustern, -Kompositionen, -Spannungsbögen, -Themenschwerpunkten, -Verknüpfungen oder -Theologien. Insgesamt ergeben sich aus der andersartigen Sicht des Psalters einerseits sehr interessante Deutungen und Fragen im Blick auf die Redaktions- und Wirkungsgeschichte der atl. Psalmen. Andererseits läßt sich bei fast allen hierher gehörigen Studien ein eklatanter Mangel an hermeneutischer Selbstvergewisserung feststellen: Was treibt uns eigentlich dazu, entgegen der klaren Überlieferung von Psalmen in Form von Einzeltexten (vgl. ihre Überschriften und ihre innere Struktur) aus ihnen fortlaufende Lesetexte machen zu wollen? Wieviel von den entdeckten Gemeinsamkeiten und Querverweisen, Parallelstrukturen und theologischen Entwürfen einer gegebenen Psalmenkonstellation ist pure Eisegese, wieviel kann eventuell auf die wissentliche und willentliche Entscheidung von späten Überlieferern zurückgehen?

Das hier zu besprechende Buch des Bonner Privatdozenten K. Koenen teilt die Vorzüge und Mängel seiner Gattung. Der Vf. geht zielstrebig daran, in der scheinbaren „Unordnung" der Psalmen „systematische Anordnungen, ja sogar kunstvoll angelegte Kompositionen" (7) aufzudecken, ohne auch nur im geringsten Motivation und geheime Voraussetzungen dieses Unterfangens einer selbstkritischen Prüfung zu unterziehen. Die bisherigen, oft recht abenteuerlichen Ergebnisse einer solchen vereinheitlichenden Lektüre (9–35) können ihn nicht abschrecken. Er geht von dem festen apriori aus, daß die Redaktoren den ehemals eigenständigen Texten nachvollziehbare theologische Muster aufgeprägt haben. Das *Kap. III, „Methodische Vorüberlegungen"* (38–42), beschäftigt sich folgerichtig nicht mehr mit der Möglichkeit, daß der Psalter eine lokkere Zusammenstellung von Einzeltexten sein kann, eine über längere Zeiträume mehr zufällig gewordene Sammlung von Gebrauchstexten, z. B. liturgischer Art (für die es in der antiken und modernen Religionsgeschichte unzählige Beispiele gibt). Nein, im Psalter sind kleinere und größere Textgruppierungen zu theologischen Sinneinheiten zusammengebunden. „Die Abfolge soll einem theologischen Gedankengang Ausdruck geben, z. B. einen Bogen aufzeigen, der von der Klage über ein Heilswort zum Dank führt" (38). Die ungenannten Voraussetzungen dieser Vision sind: Der Psalter ist ein theologisch-systematisches Lehrbuch und wurde entsprechend verwendet (vgl. 130 u. ö.); die späten Redaktoren der Teilsammlungen und des Ganzen folgten (über Generationen hinweg?) einem festen theologischen Konzept; es gelang ihnen, ihre „disparaten" (40) Textvorlagen durch relativ geringe, erkennbare Zusätze so zu verändern, daß aus dem widerspenstigen Material klare theologische Gedankengebilde wurden. Der auf S. 41 beschriebene Weg zur Identifizierung kompositorischer Zusätze ist denn auch – bei den zugestandenen Schwierigkeiten verständlich – vage und fragwürdig. Deutende Zusätze müssen „entbehrbar" sein, „Kontextverbindungen" und „literarische Entstehung" verraten!

Im Hauptkapitel der Studie (43–130) will K. nachweisen, daß Ps 90–110 eine derartig theologisch geladene „Komposition" darstellt, die in zwei parallelen „Durchgängen" (Ps 90–101 und 102–110) den Weg von der Klage zum Lob Jahwes durchschreitet und dabei ältere Texte prophetisch-eschatologisch neuinterpretiert. Die Eingangspsalmen beider Durchläufe sind nach Meinung K.s Klagelieder (Ps 90 und 102). Sie werden mit einer „Heilszusage" (Ps 91 bzw. 102,13–23) beantwortet und im Verlauf des theologischen Gedankenfortschrittes noch einmal verstärkt (Ps 96–98 bzw. 108). Dann können sich Dank und Lob einstellen (Ps 92 bzw. 103). Rückblicke auf vergangenes Heilshandeln in Schöpfung und Geschichte untermauern das Lobanliegen (Ps 95 bzw. 105–107), Ansagen eines gerechten Königs und der Vernichtung der Feinde (Ps 97 und 101 bzw. 109–110) beschließen die Zyklen.

Eine sorgfältige Überprüfung des von K. dargestellten zweifachen Gedankengebäudes würde ergeben, daß vielen Einzeltexten Themen-

schwerpunkt und Funktion in der „Komposition" zugewiesen werden, die sie in sich schwerlich haben. Ps 90,1–12 ist nicht „Klage" im Sinn der üblichen Klagelieder des Psalters und mit Ps 102 nicht zu vergleichen, sondern eher Meditation über die Vergänglichkeit (vgl. Ps 39; 49). Daß Ps 90,13–17 aus der Feder des „Kompositors" stammen, weil Stichwortverbindungen zu Ps 91 und 92 vorhanden seien (52; 57f), ist nicht gerade einsichtig. Die Verkettung von Ps 102–104 (81–93) geschieht, wie häufig auch sonst, ganz punktuell oder aufgrund von wenig konkreten, allgemeinen Ideen („Schöpfung"; „Heilshandeln" usw.). Entsprechungen vom ersten Klage-Dankdurchlauf zum zweiten oder umgekehrt werden oft trotz formaler und inhaltlicher Unterschiede mit der gleichen „Funktion" eines Psalms in der jeweiligen Komposition begründet (vgl. 91, 93). Kurz: Dem skeptischen Leser erscheinen die Etikettierungen der Einzeltexte und ihre Zusammenfügung zu einem theologisch lehrhaften, zweisträngigen Gedankengang als eine moderne, interessegeleitete Projektion, welche die individuellen Psalmen einebnet, ihnen jeden Eigencharakter nimmt, ihre Formenvielfalt und unterschiedlichen Gebrauchssituationen beiseite schiebt – im Dienst eines vom heutigen Exegeten gewollten, systematisch-theologischen Zusammenhangs.

Diese Kritik an Methode und Zielsetzung der Studie schließt nicht aus, daß K. eine gute Reihe von Einzelbeobachtungen macht, über die man diskutieren kann. Die Frequenz und Funktion der Psalmenüberschriften ist in der Tat ab Ps 90 anders zu bestimmen als vorher. Die singuläre Zuweisung von Ps 90 an Mose mag auch für Ps 91 gelten. Das „Gebetbuch der Gerechten" (Chr. Levin) hat eine späte Redaktion erfahren oder ist durch eine solche entstanden, und gehört vermutlich – wie auch K. meint – in das zweite bis erste vorchristliche Jh. (116f). In jener Zeit haben sich die innerjüdischen Parteiungen (vgl. schon Tritojesaja) so sehr verschärft, daß den frevelhaften Feinden die Vernichtung gewünscht und angedroht wird (117f). Solche und andere Ergebnisse der Psalmenexegese zeigen, daß wir auch die Überlieferer und Redaktoren der Psalmensammlungen und des Psalters ernst nehmen müssen. Ihre Arbeit ist ein Reflex der Gemeindesituationen in der Exils- und Nachexilszeit. Mir scheint jedoch, daß die theologische Neugestaltung und Durchstilisierung von Psalmengruppen im Psalter und des kanonischen Buches insgesamt das Resultat modernen theologischen Wollens ist. Wie weit eine derartige Eisegese trotz allem legitim sein kann, steht auf einem anderen Blatt. Aber sie müßte als solche dann auch eingestanden und offengelegt werden, wie das z. B. J. Severino Croatto in seiner Hermeneutik tut (Exodus: Hermeneutics of Freedom, Maryknoll 1981; Die Bibel gehört den Armen, München 1989).

Marburg Erhard S. Gerstenberger

Bosshard-Nepustil, Erich: **Rezeptionen von Jesaia 1–39 im Zwölfprophetenbuch.** Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit. – Fribourg / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1997. XIII, 521 S. (Orbis Biblicus et Orientalis, 154), geb. sFr 140,00 ISBN: Universitäts-Verlag: 3–7278–1123–4 / Vandenhoeck & Ruprecht: 3–525–53790–5

Diese Arbeit stellt die Inaugural-Diss. von E. Bosshard-Nepustil dar, die an der Theol. Fak. der Univ. Zürich unter der Leitung von O. H. Steck im WS 1994/95 angenommen wurde und dort bereits im Verlag der Zentralstelle der Studentenschaft unter dem Titel „Jesaja 1–39 und das ‚Zwölfprophetenbuch' in exilischer und frühnachexilischer Zeit. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur literarischen Vernetzung der Prophetenbücher" erschien. Der Text beider Ausgaben ist außer den Titeln identisch, wobei der Titel der Ausgabe von 1995 die Arbeitsweise des Vf.s m. E. besser einfängt. Es geht zuerst um eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung von Jes 1–39 (Teil A: Zum Ersten Jesaja, 17–267), deren Ergebnisse dann mit dem Dodekapropheton in Verbindung gebracht werden (Teil B: Zum Zwölfprophetenbuch, 269–431), woran sich mit Teil C „Zusammenfassung und Folgerungen" (433–466) anschließen. Ein Anhang mit Schautafeln, Bibliographie und Registern bilden den Schluß dieser sehr arbeitsintensiven Studie, die zudem durch ihre Korrektheit in Schriftbild und Drucklegung besticht.

Ausgangspunkt der Untersuchung ist das Thema „Babel" in den Schriftpropheten und insbesondere im Jesajabuch. Dabei läßt sich ein dreifaches Bild von Babel ausmachen: a. Babel als Gerichtswerkzeug an Israel und den Völkern; b. Babel, das selbst unter dem Gericht JHWHs steht, c. Babel im Kontext des universalen Gerichts. Da diese drei Sichtweisen nicht einer einzigen Aussageintention zuzuordnen sind, lassen sich nach B.-N. am Thema „Babel" mit guten Erfolgsaussichten die „literarkritischen Messer" schärfen, um so zu neuen und tragfähigen redaktionsgeschichtlichen Ergebnissen sowohl im Bereich der drei großen Prophetenbücher als auch im Zwölfprophetenbuch zu gelangen: „Es geht also im Grund um die Frage nach der Entstehung des Corpus propheticum" (13). Daß dieser Anspruch nicht in einer einzigen Monographie eingelöst werden kann, liegt auf der Hand und belastet die Arbeit von Anbeginn, wobei auch in diesem Fall durchscheint, daß die Wahrscheinlichkeit redaktionsgeschichtlicher Hypothesen proportional zu deren Detailliertheit abnimmt.

Angestoßen durch das Thema Babel als Gerichtswerkzeug JHWHs evidenziert der Vf. im Bereich von Jes 1–39 eine Schicht, deren Grundpfeiler er in *13f, *21,1–10, *22,1–14 und 36–39 erblickt und die er Assur/Babel-Schicht bzw. -Redaktion nennt (vollständige Aufzählung der dazugehörigen Texte auf S. 178–179). Verantwortlich dafür seien literarisch geschulte Kreise, die zwischen 587/6 und 539 auf judäischem Boden (!) die Exilskrise mit Blick auf die Jesaja-Tradition zu verarbeiten suchten, wobei sie zugleich eine kritische Annäherung an das DtrG vollzogen und dem Jer-Buch, das nach B.-N. in dieser Zeit noch direkt auf Ijes folgte (173), ein präzisierendes/korrigierendes Vorzeichen mitgaben (178–182). Von ausschlaggebender Bedeutung für diese Schicht bzw. Redaktion sei die Parallelisierung der Ereignisse von 701 v. Chr. (Sanherib ante portas) und die von 587/6 v. Chr. (Nebukadnezzar), so daß vom Leser gilt: „Er soll das Buch vordergründig als in der Zeit der Assyrer, vor allem in der zweiten Hälfte des 8. Jh. v. Chr. spielend verstehen, er soll (die) Texte aber auch in der Transparenz auf die Zeit der Babylonier, besonders auf die erste Hälfte des 6. Jh. v. Chr. wahrnehmen" (138). Zeitgeschichtlicher Auslöser dieser Redaktion mag die Begnadigung Jojachins durch Amel-Marduk im Jahre 562 v. Chr. gewesen sein (165; 179). Tendenz dieser Assur/Babel-Redaktion: Wie es sowohl zur Zeit der syrisch-ephraimitischen Krise (734/732) allein auf JHWH vertrauende Menschen gab (u. a. Jesaja, Hiskija?, einige aus dem Volk) als auch in der Krise des Jahres 701 (Jesaja, Hiskija, Eljakim, glaubende Hilfsbedürftige), so waren auch in 587/6 einige JHWH-Treue gegenwärtig (Jojakim, glaubende Hilfsbedürftige). Die Ereignisse des Exils bestätigen die Geschichtsmächtigkeit JHWHS, der jetzt Babel wie zuvor Assur als sein strafendes Werkzeug gegen die Frevler sendet.

Nach B.-N. hat es einige Jahre später, aber noch vor 539 eine weitere Bearbeitung gegeben, die er Babel-Schicht bzw. -Redaktion nennt und in der nun Babel selbst Gegenstand des göttlichen Gerichts wird, wobei Jes *33 und 28,23–29 eine Schlüsselstellung einnehmen. Als zeitgeschichtlichen Faktor nennt er den siegreichen Lydienfeldzug des Kyros (547/6), der das nahende Ende Babels präludiert. Daß diese Redaktion bereits mit Heimkehrern rechnet (besonders Jes 33) (230), spricht m. E. nicht für eine exilische Ansetzung, denn selbst nach dem Fall Babels war das Schicksal der Gola noch keineswegs entschieden. Hier wie auch an anderen Stellen ergäbe eine spätere Lokalisierung besonders der zionstheologisch relevanten Texte des Jesaja-Buches in die Zeit der nachexilischen Restauration Jerusalems und des Tempels ein stringenteres Bild. Zudem ist keinesfalls ausgemacht, daß Jes 36–39 bereits in exilischer Zeit den protojesajanischen Bestand abschloß, zumal Jes 40,1ff bestens an Jes 33,24 anschließt.

Im vierten Abschnitt von Teil A, der sich mit den Untersuchungen zu Jes 1–39 befaßt, bietet der Vf. dann eine redaktionsgeschichtliche Ortung zum einen der Texte, die der Assur/Babel-Redaktion vorausliegen (234–252) (7 Schichten: von der Assur-Redaktion unter Josia zurückgehend bis zum jesajanischen Grundbestand aus der Zeit der syrisch-ephraimitischen Krise) und zum anderen der Texte, die der Babel-Schicht des Vf.s nachgeordnet sind, und zwar von persischer Zeit bis zu der Alexanders (253–267).

Im zweiten Großteil seiner Arbeit sucht B.-N. im Dodekapropheton nach analogen Redaktionsprozessen wie er sie bereits im Bereich von IJes evidenzierte. Es überrascht wenig, daß er auch dort fündig wird und dabei die Assur-Babel-Schicht u. a. in Teilen von Joel, Habakuk und Zephanja wiederfindet, die er mit dem Siegel Assur/Babel-Red.XII belegt. Diese beziehe sich primär auf die Assur/Babel-Redaktion im IJes, orientiere sich aber auch an der Buchabfolge IJes + Jer (355). Chronologisch liege sie zwischen der Assur/Babel-Red-Jes und der Babel-Red.Jes, also etwas nach dem Jahre 562 und kurz vor 539 (357–358).

Analog zur Babel-Redaktion in IJes stellt der Vf. auch eine Babel-Redaktion im Zwölfprophetenbuch fest, die sich an ersterer anlehnt und die ausgehend von der Niederschlagung der babylonischen Aufstände der Jahre 522/21 durch Darius I. das Ende Babels ansagt und mit der Rückkehr von ersten Gola-Heimkehrern rechnet. Dabei wird das Eingreifen gegen Babel entgegen der Babel-Red.Jes nicht mehr mit den Medern/Elam in Verbindung gebracht, sondern einzig JHWH zugerechnet (407).

In seinen Schlußüberlegungen (Teil C: 433–466) kommt der Vf. zum Ergebnis, die dem MT vorausliegende und ursprünglichere Bücherfolge sei IJes – Jer + Threni + IIJes – Ez Dodekapropheton gewesen, wobei er vorschlägt, IIJes als Fortschreibung des Jeremiabuches zu verstehen (457). Es muß auffallen, daß im Gegensatz zu den sonstigen filigranen redaktionskritischen Überlegungen eine detaillierte Auseinandersetzung mit dem Textbestand von Jes 40–66 unterbleibt (456–457). Der Rez. (Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt) ist mit dem Vf. zwar einer Meinung, daß Jes 40ff ursprünglich nicht als Fortsetzung von IJes entstanden ist, doch ist er der Meinung, das Großjesaja-Buch sei nicht erst im Zuge der Heimkehr-Redaktion, die Steck um die Jahre 312/11 plaziert, zusammengewachsen. Dagegen sprechen sowohl die Fortschreibungen in Jes 56–66, die auf das bereits angewachsene Jesajabuch rekurrieren (siehe Lau), als auch einige buchübergreifende Redaktionen, die sich vom Buchschluß her an den Anfang von IJes einschreiben.

Mit der These, Jes 40ff habe ursprünglich hinter Jer + Threni gestanden, gerät der Vf. unter starken Druck, die kanonische Abfolge zu

erklären, was ihm mit dem kurzem Verweis auf Jes 35 auch nur schwerlich gelingt (460–461). Dabei sind die Verbindungen von Jes 40ff, besonders im Bereich der Ebed-JHWH-Texte, wie B.-N. zu Recht feststellt, nicht zu vernachlässigen, aber sein teils geschärfter, teils verengender Blick auf das Corpus propheticum in seiner Ganzheit führt nicht an wenigen Stellen zu Überinterpretationen. Dennoch bleibt der Weg, den der Vf. in letzter Konsequenz gegangen ist, ein spannendes Unternehmen, das die Prophetenexegese, und nicht nur sie (!), noch für lange Zeit beschäftigen wird.

Nimwegen Ulrich Berges

Frenschkowski, Marco: **Offenbarung und Epiphanie. Band I. Grundlagen des spätantiken und frühchristlichen Offenbarungsglaubens.** – Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. IX, 481 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 79), kt DM 128,00 ISBN: 3–16–146433–8. **Band II. Die verborgene Epiphanie in Spätantike und frühem Christentum.** – Tübingen: J. C. B. Mohr 1997. IX, 385 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 80), brosch. DM 98,00 ISBN: 3–16–146456–7

Dieses Buch handelt nicht nur vom Altertum – es ist selbst altertümlich. Das gilt für seinen altfränkischen Stil[1], für seine schulmeisterliche Weise, über die mangelnde Quellenkenntnis und altertumskundliche Beschränktheit gegenwärtiger Theologie, gar „modischer" Exegese zu klagen (I, 2.177; II, 54 u. v. ö.), für seine (wohl daraus folgende) souveräne Ignorierung weiter Teile aktueller exegetischer Sekundärliteratur – erlaubt doch „die Verknappung der öffentlichen Mittel den Mainzer Bibliotheken längst nicht mehr die Anschaffung aller forschungsrelevanten Literatur" (II, V; die folglich am Main offenkundig weder per Fernleihe noch per elektronischer Dokumentenlieferung, sondern nur mittels Postkutsche zu besorgen ist). Besonders freilich gilt dies für seine in der Tat stupende altphilologische Gelehrsamkeit. Das ungewöhnliche Werk entstand am FB Ev. Theol. der Johannes Gutenberg-Univ. Mainz, die es im Sommersemester 1994 als Diss. (Referenten: O. Böcher, G. Mayer) annahm. Im Vorwort des zweiten Bdes (V) kündigt Vf. die Fortsetzung des mit diesen beiden Bden Begonnenen an: Bd III soll Traum und Traumdeutung, Bd IV die Audition und ihre Beurteilung in der spätantiken und frühchristlichen Literatur behandeln.

Bd I dient der allgemeinen Grundlegung des Projekts, indem er die basalen revelatorischen Erfahrungen des spätantiken Menschen herausarbeitet, jene Urmuster, Motive und Konnotationen, die aus ihnen hervorgehen bzw. die sie bedingen, und damit zugleich den Verstehenshorizont aufzeigt, auf den das urchristliche Kerygma mit seinen vielfältigen Offenbarungs- und Epiphanieansprüchen traf. Damit ist die traditions- bzw. motivgeschichtliche und religionsphänomenologische Arbeitsweise der Untersuchung bereits angezeigt; es geht ihr in breitester Textdokumentation eher um religionsgeschichtliche und -psychologische „Archetypen" (im weiteren Wortsinn) als um literarische Interdependenzen.

Ein *erster Hauptteil* (I, 13–246) illustriert die „geschichtsmythologischen Grundlagen des Glaubens an Offenbarungen in der spätantiken Welt[2], namentlich die in der hellenistisch-reichsrömischen Kultur nahezu omnipräsente, von der philosophischen Hochliteratur über die Poesie bis zur Folkloristik verbreitete, pagane und jüdische Quellen verbindende Überzeugung, in einer Zeit fehlender oder dürftig geschenkter Offenbarung, überhaupt in einer gegenüber der Vergangenheit gottferneren, epigonenhaften Epoche zu leben, und die so motivierte Sehnsucht, solche Situation zu überwinden.

Der *zweite Hauptteil* (I, 247–347) dient der Systematisierung des Textguts: Zunächst werden moderne theologische wie altertumskundliche Entwürfe zu den Offenbarungsmodi, vornehmlich aus der Lexikographie, vorgestellt. Sodann wird nach einem zentralen antiken Oberbegriff für „Offenbarung" gefragt, und zwar mit dem Ergebnis, daß das Wort- und Motivfeld aus disparaten Verwendungszusammenhängen allmählich zusammenwächst, eine einschlägige Begriffszentrierung somit vorchristlich nicht konstatiert werden kann. Schließlich werden solche spätantiken Systematisierungen von Offenbarungsmodi gemustert, die sich in außerchristlichen Motivpaarungen, Listenbildungen und Klassifikationen niederschlagen; aus der urchristlichen Literatur werden die Charismenkataloge des Apostels Paulus geprüft[3].

Hauptteil III (I, 349–414) stellt in einem ersten Arbeitsschritt jene narrativen Strata der ntl. Literatur zusammen, die revelatorische und epiphaniale Motivfiguren voraussetzen und beschreiben, und erhebt in einem zweiten, systematisierenden Arbeitsschritt das Gesamtbild der entsprechenden Offenbarungsweisen. Im Vergleich zu den zeitgenössischen Plausibilitäten ist dabei das Zurücktreten massiver Objektivierungen, mantischer Prozeduren und auch der Traumdeutung in der ntl. Literatur zu konstatieren; Entrückungs- und Niederstiegsmotivik findet sich, narrativ ausgestaltet, relativ selten. Dagegen treten Visionen, anders als in seinem kulturellen Milieu, im NT deutlich in den Vordergrund. Christophanien wie Angelophanien entsprechen der antiken Topik, ohne daß ihr Modus selbst theologisches Eigengewicht trägt. Vergleicht man das Repertoire inspiratorischer Prozesse, so fällt gegenüber der theologisch durchaus zentralen Ambivalenz im griechisch-römischen Gottesbild eine pneumatologische Vereindeutigung der inspirierten Äußerungen im NT auf. So ergibt sich: Offenbarung ist urchristlich unaufhebbar an die geschichtliche Gestalt Jesu Christi gebunden und konkretisiert sich in mannigfacher Weise durch die Erfahrung seines Pneuma, und zwar in beachtlichem Unterschied zu den Nachbarreligionen als elementares Gegenwartsgeschehen. Die Diastase zwischen Offenbarungsspender und Offenbarungsempfänger tritt in der ntl. Christologie gänzlich zurück.

Bd II untersucht in zwei Umläufen ein in der antiken Erzählkunst breit dokumentiertes Teilfeld aus dem im ersten Bd ausgearbeiteten Rahmengebiet: die verborgene Epiphanie. Das Numen weilt zunächst unerkannt in einer irdischen, meist menschlichen Gestalt zu einem bestimmten Zweck in der Menschensphäre, vermag aber weithin seine Verborgenheit nicht zu wahren und offenbart schließlich, nicht selten unter dramatischen Begleitumständen, sein wahres Wesen.

Hauptteil I (II, 3–122) legt zunächst materiale Einzelinterpretationen paganer (z. B. Philemon und Baucis) und frühjüdischer (z. B. Tob) Texte vor, berücksichtigt namentlich die Eigenart biographischen Erzählens, erhebt (mit mancher kostbaren Einzelbeobachtung) den verbindenden Motivvorrat, zeigt den Zusammenhang zwischen dem Motiv der verborgenen Epiphanie und dem es tragenden Weltbild auf: „Die Bedeutung der Sache für den Siegeszug des inkarnierten Gottes, die vollkommene Epiphanie in die menschliche Geschichte hinein liegt ... gar nicht allein im *Glauben* an die legendären und mythischen Geschichten. Auch in ästhetisierter und abgesunkener, ja selbst in verspotteter und im Kaiserkult mißbrauchter Form hielt der Glaube an verborgene Epiphanien eine religiöse Sehnsucht nach einer *verborgenen Wirklichkeit*, nach einer Transzendierung des Vorfindlichen wach, der ihre religiöse Würde nicht abzusprechen ist" (II, 118).

Hauptteil II (II, 123–267) untersucht die Relevanz des Motivfelds in der ntl. Christologie: Apg 14,8–18; 28,1–6 (in der Kopfleiste S. 127–143 irrtümlich: 26,1–6); Hebr 13,2; besonders Mk als das „Buch der geheimen Epiphanien" (M. Dibelius); Ostererzählungen: Lk 24,13–35; Mk 16,12f; Joh 20,14–18; 21,1–14.

So wie die vorgestellte Studie sich präsentiert, wird sie als Materialsammlung zwar viele Benutzer finden (denen mit extensiven Registern – II, 286–385 – bestens gedient ist), aber wohl wenige Leser. Die beiden Bde umfassen über 800 S.n; zwei weitere Bde sind angekündigt. Ich kann meine Zweifel daran nicht verhehlen, ob Aufwand und Resultat einander in jeder Hinsicht entsprechen. Die Monographie würde jene Aufmerksamkeit der Fachleserschaft, die sie in hohem Maße verdient, eher gewinnen, wenn sie sich zu deutlicher Konzentration bereitgefunden hätte. Das wäre bei stärkerer Selbstdisziplin ohne Verlust in der Sache gut möglich gewesen. Vf. glaubt alles und jedes (angefangen beim „modischen Verzicht auf den Abkürzungspunkt" in theologischen Abbreviatursystemen [I, 9]) in Randbemerkungen, Anmerkungen, Exkursen, Anhängen und „Problemanzeigen" kommentieren zu sollen und führt seine Leser, die doch mit einem bestimmten themenzentrierten Erkenntnisinteresse zu seinem Werk greifen, noch auf die abgelegensten Nebenpfade[4], erspart ihnen nicht die beiläufigste „Lesefrucht". Manche Ausführung, deren Sachbezug kaum erkennbar ist, hätte, entsprechend erweitert und abgesichert, einen knapperen eigenständigen Aufsatz gerechtfertigt (z. B. die Exkurse/Anhänge zur Herkunft des Buchtitels ΙΟΥΔΑΙΚΗ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑ [I, 164–166], zu den Namen der Weisheit in der Gnosis und in paragnostischen Systemen [I, 237–242], zur Datierung der Bilderreden äthHen 37–71 [I, 242–245] oder zum Dialekt Λυκαονιστί [II, 134–136]). Bei anderen Ausführungen möchte man an Harnacks Rat erinnern, Fußnoten (und fußnotenverwandte Abschwei-

[1] „E. R. Dodds, dessen Aufsätzen Erwähnung zu tun wir in dieser Arbeit noch mehrfach Gelegenheit haben werden ..." (I, 21); „Anhangweise erlaube ich mir zu einem kleinen Spezialproblem einige Anmerkungen, das zum Selbstverständnis der Historiographie des J. [scil. Josephus] nicht ohne Reiz und unser Thema zu illustrieren geeignet ist" (I, 164).

[2] Sowohl der Begriff „geschichtsmythologisch" als auch der des „Offenbarungs*glaubens*" bedürften der Präzisierung; zu ersterem vgl. den „Nachtrag" in II, 275: „Gemeint ist sehr schlicht die *Wahrnehmung von Geschichte in mythologischen Kategorien*. Elementar für meine Thesen im 1. Hauptteil von OuE I ist die Beobachtung, daß sich zahlreiche populäre Interpretamente von Geschichte als abgesunkene oder auch nie zur Dignität einer eigenen Weltdeutung ausgewachsene Mythologeme erweisen lassen."

[3] Unverständlich und zum weiteren wie engeren (vgl. I, 335f über Projektionen „der jeweiligen theologischen Antithetik des Exegeten") Kontext gar nicht passend in I, 336f der Anschluß an die massiven, völlig ungeschichtlichen Projektionen von S. Schulz zur „Charismenlehre des Paulus" als „bewußte und bleibende Alternative zum Amts-, Rechts- und Ordnungsdenken der religiösen Antike (Judentum, Judenchristentum, Heidentum und Frühkatholizismus)".

[4] Nicht selten angekündigt mit Formeln wie „erlaube ich mir als beiläufige Lesefrucht auf ... hinzuweisen" (I, 186, Anm. 184), „Peripher mag hier die Anmerkung ihren Platz finden, daß ..." (I, 223, Anm. 285); vgl. I, 351, Anm. 1.

fungen) seien keine Katakomben zur Bestattung der Voruntersuchungen; vielmehr solle sich ein Vf. konsequent zur Feuerbestattung entschließen[5]. Denn selbstverständlich kann Vf. die zuhauf von ihm angeschnittenen Fragen nicht mit wünschenswerter Gründlichkeit diskutieren, so daß er die Geduld seiner Leser entweder mit der ständigen Klage erschöpft, seinen Gegenstand in keiner Weise ausreichend behandelt zu haben (*passim*), oder nunmehr selbst in den Stil der Offenbarungsrede verfällt, indem er *quaestiones disputandae* ohne jeden Begründungsversuch *per ordre du mufti* klärt[6]. Schließlich wirkt angesichts eines Literaturverzeichnisses von fast 70 S., erweitert durch bibliographische Angaben in unzähligen Fußnoten, zumal des zweiten Bdes, sowie durch 11 S. Nachträge, die Bemerkung, das Literaturverzeichnis stehe „unter der Nötigung zu strenger räumlicher Begrenzung" (I, 417), manieriert. Kurzum: Man hätte dem Vf. den zähen Arbeitswillen und die dafür notwendige Zeit gewünscht, ein *kürzeres* Werk zu schreiben.

Auch die Präsentation der Quellentexte hätte unter strikter Kontrolle nur gewonnen. Es leidet keinen Zweifel, daß Vf. die von ihm mitgeteilten Texte nicht einfach per Konkordanz zusammengestellt hat; er hat sie intensiv gelesen und versteht es, sie empathisch zu interpretieren. Gleichwohl steht die Darstellung offenkundig noch unter dem Überdruck von Zettelkästen. Statt annotierter Auflistung des einschlägigen Textguts (schmerzhaft besonders bei dem Gang durch die ntl. Literatur) wäre eine sachlich deutlicher ordnende, theologisch konzentrierende Texterschließung hilfreich gewesen; der Weite des Materials hätte die Tiefe seiner Durchdringung zu entsprechen[7]; die Querlinien zwischen der besprochenen jüdischen und paganen Literatur zum NT hätten im Sinne des forschungsleitenden Interesses stärker herausgearbeitet werden müssen.

Nachdem sich Rez. seiner Pflicht entledigt hat, die Schwächen der Monographie anzuführen, kann er nun seiner Neigung folgen, ihre drei vorrangigen Stärken zu nennen, die die Lektüre im ganzen denn doch teils lohnend, teils faszinierend erscheinen lassen: die materiale Fülle, die perspektivische Weite und (vielleicht überraschend) die theologische Tiefe.

1) Da ist zuerst der *sachliche Reichtum* des textkundig gesammelten Quellenguts zu einem Themen- und Motivfeld, dessen zentrale Rolle in der urchristlichen Selbst- und Weltdeutung außer Frage steht. Vf. ist nicht nur zu seiner umfassenden Kenntnis der Literatur verschiedenster spätantiker Kulturräume (vom hellenistisch-reichsrömischen über den jüdischen bis zum iranischen) zu beglückwünschen, sondern mehr noch zu dem Mut, die Traditionsstrata miteinander „ins Gespräch" zu bringen und dabei auch solche Leser reich zu belehren, denen die außerchristliche Literatur im ganzen nicht unvertraut ist.

2) Dies führt zu einer *methodenbezogenen Überlegung*, die vielleicht auch dem „*Cui bono?*" vorbeugen kann, das sich dem von der ntl. Exegese her kommenden Leser aufdrängen mag: Vf. führt nicht in die „Um-Welt" des NT ein, er präsentiert mit ihrem ureigenen Recht jene „Welt", in der das NT mit seinen Offenbarungsansprüchen und Epiphanie-Erfahrungen allererst begehbar wird[8]. Wenn Verstehen heißt, die „Fragen" zu kennen, auf die der Text eine „Antwort" gibt, so kann diese Monographie, so weit sie stellenweise von allem ntl. Textgut entfernt scheint, zur hohen Schule des Verstehens werden. Von daher hat das altphilologische Bemühen – wie das besprochene Werk unzweideutig belegt – seine authentische Bedeutung für die ntl. Exegese – eine Bedeutung, die mit dem Adjektiv „humanistisch" nach wie vor treffend beschrieben ist[9].

3) Neben der hermeneutischen und heuristischen Funktion besitzt die religionsgeschichtliche Perspektive aus binnenchristlicher Wahrnehmung heraus ihren Rang als *theologische Denkform*. In einer Atmosphäre, in der Theologie und Altphilologie wie selbstverständlich als blutsverwandt galten, hat John Henry Newman im Oxford des letzten Jh.s die „Classics" „as being in a certain sense inspired moralists and prophets of truths greater than they knew"[10] beschrieben und damit eine Tradition zur Sprache gebracht, die in der Areopag-Rede des lukanischen Paulus beginnt, sich im λόγος σπερματικός des Märtyrers Justin wie der *anima naturaliter Christiana* Tertullians zu theologischem Ausdruck verdichtet, poetisch uneinholbar mit der Rede des Vizekönigs von Neapel in der Ruine eines Tempels an der Via Appia in Paul Claudels „Le soulier de satin" (II. Tag, 5. Szene) inszeniert und zuletzt wohl bei Hugo Rahner systematisch reflektiert wurde[11]. Die kontroverstheologische Spitze der besagten Rede des Vizekönigs („Attaquée par les brigands dans un coin, l'Église catholique se défend avec l'univers!") wird von F. freilich schlagend widerlegt, und ich gestehe, daß ich die hier einschlägigen „Randbemerkungen" des Vf.s (I, 1f.96–102; II, 118) denn doch nicht missen möchte.

So legt Rez., mit gerade solche Tiefenschärfe verratenden Schlußsätzen entlassen[12], die beiden Bde sehr dankbar aus der Hand. Sein Unwillen beschränkt sich am Ende darauf, daß die an sich klassisch-schöne Gestalt der Studie recht vollschlank, mit Tand und unnutzem Zierrat bekleidet daherkommt, eher der Artemis von Ephesus gleichend als der Pallas Athene.

Paderborn Knut Backhaus

[5] Pars pro toto sei auf die in sich gewiß interessanten, aber nun gar nicht zur Sache gehörenden allgemeinen Randbemerkungen über antike Fachterminologie (I, 280f), den scharfsinnigen Diskussionsbeitrag zur Zahl 153 in Joh (II, 261–263) und die notgedrungen vordergründige Glosse zur Schriftauslegung bei E. Drewermann (II, 265) verwiesen.

[6] So etwa die Klammerbemerkungen I, 373 zu Joh 2,1–11 „wo entgegen neueren Bestreitungen m. E. Jesus sehr wohl als eine Art ‚wahrer Dionysos' gezeigt wird", oder I, 385 zu 2Thess, „von dessen Unechtheit ich mich nicht recht zu überzeugen vermag, obwohl sie sich in der Forschung durchzusetzen scheint".

[7] Ein Beispiel: Kaum begreiflich ist, wie Vf. (I, 161 mit Anm. 133) Orac.Sib. IV, 161–169 – unter Rekurs auf H. Lichtenberger – auf die „Johannestaufe" beziehen und „als wichtige Analogie" zu Jos. ant. XVIII, 116–119 deuten kann: Nichts von den allgemeinen – in den Täuferbewegungen (und darüber hinaus) überhaupt gängigen – Gerichts- und Waschungsmotiven der Sibyllina weist irgendwie auf den spezifischen Hintergrund der Jordantaufe oder gar auf die vermeintliche Diaspora einer „Johannessekte"!

[8] Überaus treffend I, 3: „Der von der Exegese des NT herkommende Leser wird sich eventuell auch erst darauf einzustellen haben, daß auch pagane Schriftsteller als Vertreter ernstzunehmender *Theologie* zu Wort kommen, wenn diese auch nicht auf atl. Boden aufbaut"!

[9] Humanistisch wirkt schon die Wertschätzung des Humors, den Vf. (II, 131f) in schöner Sensibilität beim dritten Evangelisten wahrnimmt (und – leider allzu berechtigt – den mitunter betrüblich stillosen Ausfällen des Apostels Paulus absprechen muß).

[10] Zit. nach I. Ker, John Henry Newman. A biography, Oxford (1988) 1990, 23.

[11] Vgl. jetzt J. Holdt, Hugo Rahner. Sein geschichts- und symboltheologisches Denken, Paderborn 1997.

[12] „Die vorchristliche Welt wartet auf den epiphanen Gott, der – wie Dionysos in den Bacchen des Euripides – für seine eigene Sache eintritt und die Menschen mit seiner verborgenen Gegenwart überrascht. Israel vergewissert sich der Unaufhebbarkeit der göttlichen Zuwendung in der Stabilität der Thora, in der ihm die Nähe des seine Schöpfung transzendierenden Gottes zugleich unwiderruflich zugesagt ist. Die Kirche verkündet in diese geistesgeschichtliche Situation hinein den menschgewordenen Gott: *homo apparuit inter homines latens deus* (Augustinus)" (II, 273f).

Frey, Jörg: **Eugen Drewermann und die biblische Exegese**. Eine methodisch-kritische Analyse. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. VIII, 281 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 71), brosch. DM 54,00 ISBN: 3–16–146304–8

So groß das Echo war (und ist), das Eugen Drewermann mit seiner „tiefenpsychologischen" Bibelexegese in der Öffentlichkeit von Akademien, Bildungshäusern und Volkshochschulen, nicht zuletzt aber auf der Kanzel hervorgerufen hat, so selten sind differenzierte Antworten aus den Kreisen der Fachexegeten. Nach der SBS-Studie von Gerhard Lohfink und Rudolf Pesch, die eine scharfe Methodenkritik mit ihrem Postulat einer ekklesialen Schrifthermeneutik verbanden (Stuttgart 1987), gab es nur noch vereinzelte Beiträge. Das hat vielleicht doch nicht – wie vielfach unterstellt – mit dem Hochmut von Fachleuten gegenüber einem erfolgreichen Außenseiter zu tun, sondern spiegelt wider, daß es nur wenig Gemeinsamkeiten zwischen der ureigenen Aufgabenstellung wissenschaftlicher Exegese und der Hermeneutik Drewermanns gibt. Gleichwohl ist es erfreulich, daß der Vf. die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Hausarbeit im Rahmen der 2. Kirchlichen Dienstprüfung für das Pfarramt zur Gelegenheit einer umsichtigen Auseinandersetzung mit Drewermann genommen hat.

F. benennt die „Herausforderung Drewermann" für Theologie und Kirche (1–8), skizziert die Biographie (9–37), beschreibt Drewermanns Methode (38–86) und Sprache (87–112), stellt exemplarische Textanalysen aus dem NT vor (113–171), informiert in guter Bündelung und Zusammenfassung über die Kritik an Drewermann aus dem Munde von exegetischen und systematischen Theologen, aber auch von Psychologen (172–227) und formuliert ein klares Fazit der Debatte (228–254).

Die Auseinandersetzung ist durchweg fair und unpolemisch. Wissenschaftliche Redlichkeit und methodische Disziplin sind dem Vf. selbstverständlich. Um so ernüchternder das Resultat: Die methodischen, hermeneutischen und theologischen Defizite in Drewer-

manns Konzept sind gravierend. Als Partner eines ernsthaften theologischen Gesprächs steht er kaum zur Verfügung. Als Seismograph des Zeitgeistes ist er jedoch von großer Bedeutung. Wenn seine Anstöße fruchtbar werden, dann dort, wo sie die fachkundigen Theologen, zuerst die Neutestamentler, auffordern, im Blick auf die Zeichen der Zeit konsequent zur Sache, d. h. zur Person Jesu Christi zu sprechen.

Ob das Buch in der angesehenen Wissenschafts-Reihe das Publikum erreicht, das es lesen sollte, mag bezweifelt werden. Daß mit F. ein evangelischer Theologe, der als solcher unverdächtig ist, im Streit um die Rechtmäßigkeit und Klugheit des Entzugs der Lehrerlaubnis parteiisch zu sein, in dieser Weise seine Kritik an Drewermann formuliert, sollte Grund genug für eine weite Verbreitung sein.

Wuppertal Thomas Söding

Klauck, Hans-Josef: **Die antike Briefliteratur und das Neue Testament.** Ein Lehr- und Arbeitsbuch. – Paderborn: F. Schöningh 1998. 367 S. (Uni-Taschenbücher, 2022), kt DM 39,80 ISBN: Uni-Taschenbücher: 3–8252–2022–2 / Schöningh: 3–506–99496–4

„Ich befürchte, daß was passiert ist, denn ich erinnere mich in meinem Zirkel von Bekanntschaften keines Gentlemans, der einen Brief schreiben könnte." – So reagiert Sam in Charles Dickens' *Pickwick Papers* auf die Zustellung eines Briefes. Viele der Gentlemen (und Ladies), an die sich der Münchener Neutestamentler mit dieser Szene in der Einleitung zu seinem „Lehr- und Arbeitsbuch" wendet, mögen heute, mit einem Brief konfrontiert, ähnliche Verlegenheit empfinden. Die Fertigkeit gar, antike Korrespondenz zu verstehen, beherrschen unter Theologie-Studierenden nur wenige. Dies erscheint um so bedauerlicher, als immerhin 22 der 27 Schriften des Neuen Testaments entweder der Textsorte „Brief" zugehören oder sich doch in der einen oder anderen Weise auf sie beziehen. Man mache die Nagelprobe: Was genau (außer dem eher abstrakten Bewußtsein, den „Tisch des Wortes Gottes" reichlicher gedeckt zu haben) bedeutet es für eine katholische Gottesdienstgemeinde, die übliche Predigtpraxis, gar das kirchliche Selbstverständnis, daß regelmäßig vor dem Evangelium die „Epistel" verlesen wird?

Wenn derlei „Episteln" so blutleer und wirklichkeitslos wirken, hängt dies nicht zuletzt damit zusammen, daß ihr ursprünglicher Lebens- und Kommunikationszusammenhang kaum noch einsichtig und nachfühlbar ist. Wer sich im theologischen Studium oder im kirchlichen Dienst am Neuen Testament orientiert, muß also die ntl. Korrespondenz, will er sie von innen her verstehen, an ihrem soziokulturellen Ort aufsuchen. Dies aber ist aus zwei Gründen nicht leicht: 1) Antike Kulturgeschichte wird in der theologischen Forschung des deutschsprachigen Raums stiefmütterlich behandelt. Die Hoffnung, mit der vor neunzig Jahren Adolf Deissmann das „Licht vom Osten" aufgehen sah, hat sich als zu überschwenglich erwiesen, und der Ernüchterung folgte die Vernachlässigung dieses – theologisch vermeintlich irrelevanten – Forschungsfelds. In der US-amerikanischen Exegese hat sich der alte Impetus dagegen bewahrt, und von ihr her gewinnt auch K.s Monographie wichtige Anregungen. 2) Die humanistische Bildung der heute Studierenden beschränkt sich (wenn überhaupt) auf die Kenntnis lateinischer Vokabeln und Grammatikregeln (meist wenig begeisternd am „Bellum Gallicum" eingeübt). Um einen Zugang zur verschlossenen Alltagswelt der Antike zu gewinnen, bedarf es daher mehr denn je des empathischen Dolmetschers und Lotsen. Doch neigen Exegese-Dozierende eher dazu, den Bildungsverlust zu beklagen, als daraus wahrnehmbare didaktische Konsequenzen zu ziehen. In beiderlei Hinsicht ist damit der „Sitz im Leben" und zugleich die Stärke des anzuzeigenden Buches genannt: Es stellt den Forschungsstand zur antiken Epistolographie gründlich und präzise vor, gibt einen (nicht nur für Studierende hilfreichen) Überblick über Quellengut und Sekundärliteratur und führt v. a. sensibel an die Texte selbst heran, indem es sie situativ verortet, problemgeschichtlich kommentiert und mit praktischen Lektüre- und Übungsvorschlägen (deren Lösung im Anhang geboten wird) erschließt.

Zum Inhalt: Auf der Basis zweier Briefpaare – der Korrespondenz eines alexandrinischen Söldners aus dem zweiten Jh. n. Chr. und der des *presbyteros* der johanneischen Gemeinde – führt K. in die Thematik ein. So heterogen diese Briefe *prima facie* wirken, so sehr erhellen sie sich doch gegenseitig und so leichtfüßig gelingt der Übergang von „Musterbriefen" zum „Briefmuster" (29–54). Ist auf solche Weise die Formtypik hellenistisch-reichsrömischer Korrespondenz erarbeitet, so gilt es, sich deren Bedingungsfaktoren vor Augen zu führen: Schreib- und Beschreibmaterial, Schreib- und Diktierweisen (instruktiv S. 64f die von E. R. Richards übernommene Typologie der „Sekretäre": *recorder – editor – co-author – composer*), Postwesen (55–70). Nach einer konzisen Klassifikation des umfangreichen Textmaterials (71–74) stellt K. die einzelnen Gruppen vor: *„documentary letter tradition"* (Beispiel: Empfehlungsbriefe) – diplomatische und amtliche Schreiben (Beispiel: Herrscherbriefe) – literarische Briefe (mit einer nützlichen, knapp kommentierten Katalogisierung des lateinischen wie griechischen Textguts; Beispiel: Epikur, Cicero, Seneca, Kynikerbriefe) (75–147). Mit der ausführlichen Dokumentation der antiken Epistolographie, ihrer Stilkunde (Ps.-Demetrios, *De elocutione*), ihrer weltanschaulichen Grundlagen (*philophronesis, parusia, homilia*), ihrer Topik und Typik (Ps.-Demetrios und Ps.-Libanios) sowie ihres Verhältnisses zur Rhetorik (Grundsätzliches; *genera, officia oratoris, partes*; Problemübersicht zum Verhältnis Rhetorik/Brieftheorie) erreicht das Buch seinen Höhepunkt (148–180). Das folgende Kap. (181–226) ist dem frühjüdischen Briefgut gewidmet (wiederum in umfassender Katalogisierung; Beispiel: Briefe in 2Makk, syrBar, ParJer, die Korrespondenz Bar Kochbas). Das Buch gelangt an sein Ziel, indem es die gesamte ntl. Literatur auf ihre epistolographischen und rhetorischen Züge durchmustert, fünf Schreiben (1Thess, 2Thess, 2Petr, zwei Briefe in Apg) intensiv diskutiert und dabei den Aspekten der redigierenden Sammlung und der Pseudepigraphie sowie, wo nötig, den einleitungswissenschaftlichen Zusammenhängen besondere Aufmerksamkeit schenkt (227–330). Stellen- und Autorenregister beschließen das Buch; ein Register der brieftheoretischen und rhetorischen Fachtermini hätte den Gebrauchswert noch erhöht.

Drei *Kennzeichen* dieses exegetisch wie didaktisch vorzüglichen Buches seien hervorgehoben:

1) *Die strikte Textorientierung:* Die Demonstrations- und Übungstexte sind zum größten Teil mitabgedruckt und so kundig ausgewählt, daß der Eindruck, antike Texte seien trocken und lebensfern, nicht aufkommt. Eigentlich „erklärt" das Buch die antike Korrespondenz nicht so sehr, sondern führt die Leser unmittelbar in deren Lebenswelt ein. Mit Blick auf die gewandelten sprachlichen Voraussetzungen der heutigen Studierendengeneration wählt K. den pragmatischen Kompromiß: Er kapituliert nicht bedingungslos vor der Tendenz zum altsprachlichen Analphabetismus, aber er überfordert seine Adressaten auch nicht. Statt dessen macht er sich – unaufdringlich werbend – zum Anwalt des Urtextes (z. T. zweisprachige Textdarbietung, Zitation der griechischen und lateinischen Zentralbegriffe, erklärender Rückgriff auf die rhetorische und epistolographische Nomenklatur; möglichst urtextnahe Übersetzungen). Anders gesagt: Er verlangt (genauer: die Sache – so vermittelt er – verlangt) „ein wenig" vom Original und macht gerade so neugierig auf „ein wenig mehr"!

2) *Die sozial- und kulturgeschichtliche Kontextualisierung der ntl. Briefliteratur:* Gerade auf solche Weise verwandelt sich vom Grundlegungskapitel an wie von selbst die Wahrnehmung der ntl. Briefe. Allzu verschieden erscheinen gewöhnlich die Reflexions- und Interaktionsebenen, als daß man sich erlaubte, etwa von „Platon"- oder Cicero-Briefen her das Neue Testament zu betrachten. K.s Kunst liegt darin, daß er die Akteure der verschiedenen Ebenen miteinander „ins Gespräch" bringt und so den Leser unmittelbar zum Verstehen führt. Ein Beispiel zur Literarkritik: Wer sich über die redaktionelle Bearbeitung der Cicero-Korrespondenz informiert, wird weniger geneigt sein, das gegen Dekompositionsversuche gerichtete, oft nachgesprochene Argument gelten zu lassen, für antike Briefkompilationen ermangele es der Parallele (vgl. 132). Ein Beispiel zur Authentie-Diskussion: Wer sich über das Phänomen der Pseudepigraphie in der Platon-Schule informiert – von den vierzehn Platon-Briefen gelten allenfalls einer oder zwei als „echt" (andererseits ist es auch kein Zufall, daß Platon das Wesentliche seiner ureigenen Gedankenarbeit bis in seine Spätzeit hinein dem Lehrer Sokrates zuschreibt) – wird es gelassener beurteilen, wenn er ihm in der ntl. Literatur begegnet (vgl. 301–306). Ein Beispiel zur Sache: Wer die recht konventionellen Trostbilletts studiert, die K. bietet (vgl. 160f.164.292.348; auffallend das wiederholte „Man kann dagegen nichts tun!"), wird den Trost etwa des 1Thess (vgl. 267–292) tiefer zu schätzen wissen (womit freilich nichts gesagt ist über den Trost, den die pagane Antike in reflektierten Zusammenhängen zu spenden weiß: die „Tusculanen" haben im Frühchristentum nicht ihresgleichen, und Boethius verzichtet gerade in der „Consolatio" auf die spezifisch christliche Perspektive).

3) *Die konsequente Berücksichtigung der antiken Rhetorik:* Der Studierende, der sich nicht erst durch Quintilian oder den „Lausberg" hindurchackern will, findet in diesem Arbeitsbuch in handlicher Zubereitung das Instrumentarium und eine problembewußte Abschätzung von Nutzen und Grenzen rhetorischer Analyse. Der Rez. bestätigt aus eigener Erfahrung am Hebräerbrief (der freilich – zumindest nachahmend – als „Rede" konzipiert ist!) den heuristischen Gewinn auch der *genera-* und *partes*-Lehre, meint aber, daß zur Analyse von Gattung und Aufbau von „Briefen" im eigentlichen Sinn das epistolographische Instrumentarium ausreicht (vgl. auch

179). So richtig es ist, daß eine „sprachliche Äußerung Anfang und Schluß hat, ihr Thema benennt und es behandelt" (174), so sehr gilt es doch zu beachten, daß die Schulrhetorik zwar einen *ordo naturalis* kennt, unter *exordium, narratio, argumentatio* und *peroratio* in funktionaler wie sachlicher Hinsicht jedoch deutlich präziser bestimmte Redeteile versteht und daß derart bestimmte Redeteile allenfalls in strenger Bindung an die nach ausschließlich textimmanenten Gesichtspunkten erarbeitete Briefstruktur zu ermitteln sind. Zudem: Nicht einmal für Reden hat die antike Schulrhetorik einen Konsens über den Aufbau erreicht; kein geringerer Sachkenner als Quintilian hat sich zu einer weithin abweichenden Redepraxis bekannt und gerade mit Blick auf die *partes orationis* vor den „praecepta universalia vel perpetualia" nachdrücklich gewarnt (vgl. InstOratII 13,14; ferner II13,1f!). Aristoteles gar hält die Ausdehnung der Disposition dikanischer Rede auf andere Arten der Rede schlechterdings für lächerlich (Rhet III 13,3). Um so zurückhaltender wird man die Orientierung eines Teils der gegenwärtigen *Brief*-Exegese gerade an solchen „universalia" und „perpetualia" beurteilen. Diese Skepsis scheint mir durch die von K. referierten Vorschläge (z. B. 286–289. 297f) zur rhetorischen Disposition der ntl. Briefliteratur eher bestätigt als gedämpft. Daß eine rhetorische Analyse der *elocutio* wie der *inventio*, der persuasiven Strategie überhaupt reichen Gewinn verspricht, soll damit freilich in keiner Weise bestritten werden.

Einige Rückmeldungen zur *Cicero-Korrespondenz:* Bei der Schilderung des militärischen Briefwechsels zwischen Caesar und „Cicero" (111) sollte der Eindeutigkeit wegen notiert werden, daß es sich um *Quintus* Cicero handelt. Die selbstironische Bemerkung Fam III 11,5 bezieht sich nicht auf Brieffälschung (131; vgl. 303), sondern im Gegenteil auf die auch in der Antike nicht ganz unbekannte und von Cicero spaßhaft („libet enim mihi iocari") auf sich selbst angewandte exegetische Übung, „beliebten" Autoren „mißliebige" Äußerungen „kritisch" abzusprechen. Ebensowenig rechnet Att XI 16,1 mit „gefälschter Absenderangabe" (131), sondern damit, daß ein Caesar-Brief, dessen Abschrift Atticus Cicero zugesandt hatte, lediglich in Caesars Namen verfaßt wurde, im Sinne des „Sekretär"-Modells also von einem „composer" (H. Kasten denkt an M. Antonius) – eine Praxis, die angesichts der bewegten Zeiten und der postalischen Entfernungen durchaus zweckmäßig war und auch von Cicero selbst gepflegt wurde (vgl. Att III 15,8; III 21). Das Übungsstück Ad Quint fratr I 3,1–10 (132f. 339) wirkt etwas unrepräsentativ[1], zeigt jedenfalls einen Cicero, der seiner Neigung zum Selbstmitleid mit ungehemmter Theatralik nachgibt, der mit den tintenverschmierenden Tränen auch die sentimentalsten Gemeinplätze im Übermaß fließen läßt und zu keiner realistischen Wahrnehmung seiner „Flucht" mehr fähig scheint (damit immerhin demonstriert, was der „Tränenbrief" des Paulus gerade *nicht* ist!). Vielleicht hätte der in seiner Humanität so schöne Brief Att I 18 den „wirklichen Cicero" denn doch deutlicher zu Wort kommen lassen, zumal hier die Grenzen des Parusia-Konzepts so klar herausgearbeitet sind wie m. W. selten sonst: der Brief vermag die persönliche Anwesenheit des Gesprächspartners am Ende denn doch nicht zu ersetzen.

Fazit: Ich habe die Lektüre beschlossen a) mit dem Eindruck, weniger ein Buch als viele, sehr verschiedene und höchst aufschlußreiche antike Briefe, zuverlässig ausgewählt und kompetent erläutert, gelesen zu haben, b) mit dem vergnügten Vorsatz, noch mehr davon zu lesen, und c) mit dem – didaktisch nunmehr bestens flankierten – Plan, ein einschlägiges Seminar anzubieten. So sei diesem Arbeitsbuch gewünscht, was Quintilian (InstOrat VIII 2,22) der gekonnten Rede in Aussicht stellt: „bei den Kennern Beifall und Eingang bei den Ungeschulten".

Paderborn Knut Backhaus

Kügler, Joachim: **Pharao oder Christus?** Religionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage einer Verbindung zwischen altägyptischer Königstheologie und neutestamentlicher Christologie im Lukasevangelium. – Bodenheim: Philo Verlagsgesellschaft 1997. 360 S. (Bonner Biblische Beiträge, 113), geb. DM 98,00 ISBN: 3–8257–0072–0

Die Arbeit stellt die leicht überarbeitete Fassung der Habil.schrift des Vf.s dar, die im WS 1996/97 von der Kath.-theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn angenommen wurde.

Es ist nicht zu erwarten, daß Vf. die gesamte altägyptische Königstheologie darstellt. In erster Linie geht es um die Gottessohnschaft des ägyptischen Königs, die trotz ägyptischer Abgrenzungstendenzen gegenüber der griechischen Weltmacht von den ptolemäischen Herrschern aufgegriffen wird und schließlich den Weg in die römische Welt gefunden hat. Die Möglichkeit, besonders in der lukanischen Kindheitsgeschichte auf Motive aus ägyptischer Überlieferung zu stoßen, wird in der Exegese immer wieder diskutiert. Da jedoch nach der in der Einleitung skizzierten Ausgangslage kaum mit einem direkten Einfluß gerechnet werden kann, ist der Leser gespannt, wie sich eventuell vorhandene Analogien zwischen NT und ägyptischer Überlieferung erklären lassen.

In einer knappen *Einleitung* (11–14) werden „einige Leitideen und Grundannahmen offengelegt". Methodische Fragen werden allerdings nicht diskutiert, sondern mit kurzen Verweisen auf einige wenige Diskussionsbeiträge abgehandelt. Primär geht es hier darum, die „Gräben und Brüche" aufzuzeigen, die traditionsgeschichtlichen Beziehungen entgegenstehen: das weitgehend unvermischte Nebeneinander von ägyptischer und griechischer Kultur in der hellenistischen Zeit Ägyptens, den strukturellen Unterschieden zwischen (national-polytheistischer) ägyptischer und (monotheistischer) jüdisch-christlicher Religion, religionssoziologische Differenzen (Staatsreligion einerseits und persönlicher Glaube des Individuums andererseits), der kulturelle Bruch zwischen ägyptischer und griechisch-hellenistischer Welt, ein sozial bedingtes Gefälle im Kenntnisstand religiöser Vorstellungen in Ägypten und schließlich die Berücksichtigung der Tatsache, daß gelebte Religion über die schriftlich verfaßte hinausgeht und somit Quellen jenseits literarischer Dokumente Beachtung finden müssen.

Die weitere Untersuchung gliedert sich in fünf Teile: In einem sehr ausführlich gehaltenen *ersten Teil* (15–81) stellt die Arbeit *„Die Idee der Gottessohnschaft in der Tradition Ägyptens"* vor. Für die Zeit des Alten Reiches ist eine narrative Entfaltung des Gottessohntitels „im Sinne einer Geburtslegende" (17) nicht belegt – der König hat in seiner Rolle selbst die Qualität eines Gottes, ist göttliche Heilsgestalt (16). Eine Erzählung von der Geburt eines Königs liegt dagegen vermutlich aus der Zeit des Mittleren Reiches vor: In einer Weissagung werden die Drillinge einer Priesterfrau als Söhne des Re und künftige Könige ausgewiesen. Die Kinder präsentieren sich schon bei der Geburt, die unter göttlichem Beistand stattfindet, als künftige Könige in Gestalt und Ausstattung. Diese retrospektive Aussage aus der Zeit nach der Thronbesteigung des jeweiligen Königs besitzt offensichtlich „herrschaftslegitimierender Funktion". (21) An dieser Stelle ist bereits anzumerken, daß diese Retrospektive auch für die christliche Verkündigung konstitutiv ist. Die göttliche Zeugung wird in der Erzählung allerdings nicht erwähnt. Vf. vertritt die Ansicht, daß diese als bekannt vorausgesetzt werden muß.

Anders stellt sich dies in der Zeit des Neuen Reiches dar. Hier findet sich der Mythos der göttlichen Zeugung in Wort und Bild, dargestellt in Form der Tempelreliefs. Es wird erzählt, „wie es kommt, daß der König Gottes Sohn ist". (21) Die älteste Quelle sind die Reliefs im sog. „Totentempel" der Königin Hatschepsut in Deir el Bahari (1490–1468), sodann im Amuntempel zu Luxor aus der Zeit Amenophis III. (1402–1364), ferner auf Steinen aus der Zeit Ramses II. (1290–1224), die im Tempel Medinet Habu von Ramses III. (1184–1153) sowie im Vorhof des Chons-Tempels zu Karnak verbaut wurden. Vf. ist der Auffassung, daß im Totentempel Hatschepsuts „vor allem die postmortale Existenz in Blick genommen" wurde als Fortsetzung der königlichen Würde, die schon in der Geburt wurzelt. Damit käme dem Zyklus hier eine doch deutlich andere Funktion zu als im Luxortempel des Amenophis, wo es um die „zyklische Erneuerung der Göttlichkeit des Königtums" (73) geht.

Hierzu sind einige Anmerkungen zu machen. Es dürfte kein Zufall sein, daß dieser Zyklus unter Hatschepsut zum ersten Mal nachzuweisen ist: Als Königin (!) stand sie unter massivem Legitimationszwang. Sie kann vermutlich als „Schöpferin" des bildhaften Zyklus angesehen werden, ungeachtet möglicher älterer Textvorlagen. Von daher sind Zweifel an der vom Vf. aufgegriffenen These erlaubt (73 A 138), den Geburtsmythos mit der Friedenspolitik von Hatschepsut, Amenophis III. und Ramses II. in Beziehung zu setzen. Für Amenophis, den Vorläufer und mutmaßlichen Wegbereiter der (konservativen) Reform Echnatons wie auch für Hatschepsut als Frau könnten vielmehr ein anderes Bewußtsein von Königtum den Hintergrund für die Verwendung des Zyklus abgegeben haben. Dazu stellt sich die Frage, ob nicht in dem ja bereits zu Lebzeiten der Hatschepsut gebauten Tempel (1480–1470) der Aspekt der Fortdauer der in der Abbildung real werdenden Gottessohn- bzw. -tochterschaft (selbstverständlich auch über den Tod hinaus) der tragende ist, was genauso für den Tempel des Amenophis gelten kann.

Nicht nur die göttliche Zeugung durch Amun, sondern vielfältige Beziehungen der Königinmutter zu den Göttern, göttliche Assistenz bei der Geburt, Anerkennung des Kindes durch seinen göttlichen Vater und andere Bezüge zur Götterwelt sind die Elemente, durch die der künftige König mit seiner Thronbesteigung zum Sohn Gottes wird und somit zum Mittler zwischen Menschen und Göttern. Im übrigen schließt die göttliche Zeugung jene durch den menschlichen Vater keineswegs aus – Vf. spricht von Überlagerung von göttlicher und menschlicher Welt (35f. 199. 325f u. ö.) im komplementären Denken Ägyptens. Der Zyklus findet sich dann wieder in Tempelanlagen der Spätzeit, nunmehr in modifizierter Form als rein götterweltlicher Vorgang in den sog. „Geburtshäusern" und noch stärker als im neuen Reich dem Zugang der Öffentlichkeit entzogen. Mit der Lokalisierung des Mythos in der Götterwelt wird ein „Prozeß der allmählichen Verlagerung königlicher Attribute und Funktionen auf die Götter selbst" (80) in Gang gesetzt. Die (fremden) Könige verlieren zunehmend das, was die ursprüngliche Funktion der Könige ausmachte: Bindeglied zwischen Menschen- und Götterwelt zu sein. Dem Selbstverständnis der Ptolemäer als Göttersöhne tat dies insbesondere nach Alexanders Divinisierung vermutlich keinen Abbruch.

Im *zweiten Teil* mit dem Titel *„Mentalitäten und gesellschaftliche Strukturen im hellenistisch-römischen Ägypten"* legt Vf. dar, wie es trotz der traditionellen Tendenz zur Abschottung und Isolation von ägyptischer Seite, die sich

[1] Zur Beurteilung dieses Briefes und verwandter Schreiben aus der Exilszeit, die allesamt „ein klägliches Zeugnis" ablegen, vgl. M. Fuhrmann, Cicero und die römische Republik, München ^{3}1991, 133–135.

in der Spätzeit unter dem Eindruck der Fremdherrschaft noch verdichtete, zu einer gegenseitigen Beeinflussung zwischen den verschiedenen Kulturkreisen kommen konnte. Dabei stand der grundsätzlichen ägyptischen Verschlossenheit die Neugier der Griechen gegenüber. Da von seiten der ptolemäischen Herrscher „eine Partnerschaft oder gar die Verschmelzung zu einem einheitlichen Staatsvolk nicht angestrebt" (108) war, sondern eher ein Apartheidssystems errichtet wurde, fungierten als Schnittstellen neben assimilierungsbereiten Ägyptern die hellenistischen Städte, hier v. a. Alexandria. Hinzu kam ein ausgesprochen umfangreicher „Religionsexport" aus Ägypten. Insbesondere in der römischen Kaiserzeit präsentierten sich ägyptische Kulte als Alternative zum fragwürdig gewordenen römischen Staatskult.

Zunächst bleibt an diesen Darlegungen unklar, wie Vf. einerseits die ägyptische Abgrenzung betonen und andererseits von „einem intensiven Kontakt der beiden Kulttraditionen" (104 A. 81) sprechen kann, mit der er die Identifizierung ägyptischer und griechischer Götter erklären will. Ob es nicht doch zu einer intensiveren Vermischung zwischen Griechen und Ägyptern durch die Ansiedelung von – zunächst unverheirateten – Veteranen kam, ist eine weitere Frage: Bis zum 4. Syrischen Krieg, also noch gut 100 Jahre nach Alexander, rekrutierten sich die ptolemäischen Heere v. a. aus Söldnern des griechischen und kleinasiatischen Raumes, die sich vermutlich z. T. in Ägypten niederließen. Schließlich muß darauf hingewiesen werden, daß Doppelnamen oder Nationalitätsbezeichnungen nach neueren Untersuchungen keineswegs etwas über die Nationalität des Trägers besagen müssen (Falivene, Rosina: Government, Management, Literacy: aspects of Ptolemaic Administration in the Early Hellenistic Period, in: Ancient Society 22 [1991] 203–227; La'da, Csaba A.: Ethnicity, occupation and tax-status in Ptolemaic Egypt, EVO 17 [1994] 183–189 [=Acta Demotica. Acts of Fifth International Conference for Demotists, Pisa, 4.–8. September 1993]).

Der *dritte Teil* beschäftigt sich mit den *„Ideen von Gottessohnschaft im hellenistisch-römischen Kontext"*. Es sei mit einem bewußten „Transfer von Elementen ägyptischer Königstheologie in den hellenistischen Bereich" (155) zu rechnen. Von den römischen Kaisern wird diese Königstheologie zunehmend und in unterschiedlicher Weise aufgegriffen. Gleichzeitig finden sich auch Belege dafür, daß der Mythos in populären Versionen verbreitet war, mithin die „Vorstellung von der Gottessohnschaft des Herrschers zum allgemein kulturellen Wissen der hellenistischen Welt gehörte" (182), ohne daß eine genaue Kenntnis von deren Herkunft oder gar der ursprüngliche theologische Kontext als solcher vorausgesetzt werden müssen.

Teil vier geht den *„Ideen von Gottessohnschaft im hellenistischen Judentum"* nach. Zu Recht räumt der Vf. in diesem Teil seiner Untersuchung dem ägyptischen Judentum einen breiten Raum ein. Es dürfte nicht nur als Vermittler ägyptisch-hellenistischer Traditionen, sondern auch als diese Traditionen transformierende Größe eine wichtige Rolle gespielt haben. Vorgestellt werden der Aristeasbrief, der zugleich von Abgrenzung und Assimilation geprägte Roman Josef und Aseneth, die Weisheit Salomos und schließlich die Schriften Philos. Des weiteren werden die divergierenden Königstexte des AT diskutiert, die – nicht ohne ägyptischen Einfluß – das Königtum Israels teils mit, teils ohne göttliche Zeugung vorstellen, infolge des Exils aber auch eine ma'atgerechte, gewaltfreie Herrschaft propagieren, sowie schließlich, königskritisch, das alleinige und allgemeine Königtum Jahwes. In Auseinandersetzung mit dem Hellenismus kommt es auch bzgl. der Gottessohnschaft zu unterschiedlichen Deutungen: Sie kann mit Israel als Volk von Gotteskindern, mit dem einzelnen Frommen und nach Tugend strebenden Menschen, aber auch mit messianischen Heilserwartungen verknüpft werden. Wie es bei der tendenziell stets vorhandenen Abgrenzung Ägyptens gegenüber seiner Umwelt zu diesen doch reichhaltigen Einflüssen in das AT gekommen sein kann, erfährt man leider nicht. Und obwohl hier keine „Grabenkämpfe" (202f A. 88) ausgetragen werden sollen, wären bei den vorgestellten religionsgeschichtlichen Anleihen deutlichere und umfangreichere Hinweise auf die übrige Umwelt des AT und des Frühjudentums durchaus angezeigt.

Vor dem Hintergrund der bisherigen Analysen beschäftigt sich der *fünfte Teil* mit der Überschrift: *„Ägyptische Königstheologie und neutestamentliche Sohn-Gottes-Christologie"* (253–322) v. a. mit den lukanischen Kindheitstexten. Es kommt zu interessanten Beobachtungen und Einzelergebnissen, wie z. B. der zwar nicht völlig neuen, hier aber ausführlich dargelegten Position, daß die Überschattung Mariens durch den Geist eben keine sexuelle Konnotation trägt, die Frage des leiblichen Vaters mithin als „theologisch wichtige Leerstelle im Text" (288) bleibt, die auf die lebensspendende Allmacht Gottes verweist. Zum Verweilen des zwölfjährigen Jesus im Tempel kommt die biblisch belegte königliche Sitte vom Wohnen bei der Gottheit als Ausdruck der Einheit von politischer und priesterlicher Funktion gemäß traditionell ägyptischer Sicht des Königs in den Blick. Komplementarität verschiedener Zeitebenen sowie die retrospektive Erzählhaltung, wie sie im Kontext der ägyptischen Königsideologie typisch sind, finden sich ebenfalls in der lk. Darstellung wieder.

Die Arbeit zeigt vielfach überzeugend die Veränderungen, die die (alt-)ägyptischen Traditionen im Zuge ihrer Rezeption(en) erlebt haben. Der christlichen Überlieferung analoge Vorstellungen sowie möglicherweise rezipierte Traditionen, die als Hintergrund ntl. Aussagen mitbedacht werden können oder sogar müssen, werden in vielen Facetten und in großer Auswahl dargelegt, ebenso Varianten traditioneller Motive, die durch das christliche Kerygma bedingt sein können. In der Zusammenstellung und im Aufzeigen dieser Analogien liegt der Verdienst des Vf. und der unbestreitbar hohe Wert der Arbeit!

Der Versuch einer näheren Bestimmung der möglichen Einflüsse auf die lk. Kindheitsgeschichte bleibt jedoch – notwendigerweise? – fragmentarisch. Es gelingt kaum, die komplizierten Vermittlungswege zu entwirren, die zu Beeinflussungen geführt haben könnten. Darüber hinaus ist in der Regel nicht eindeutig zu erweisen, ob und ggf. in welcher Ausprägung (in ägyptisch-hellenistischer, hellenistisch-römischer, atl. oder frühjüdischer Rezeption) derartige Motive für die ntl. Überlieferung überhaupt eine Rolle spielen. Anstelle einer zusammenfassenden Bewertung dieses Sachverhalts durch Rez. sei ein Versuch des Vf.s zitiert, diese Fragen zu klären: „In der Tat sollte keine direkte Beziehung zwischen Lk und Philo konstruiert werden. Allerdings ist zu beachten, daß Philo eine vergeistigte Fassung älterer, biblischer wie auch ägyptischer Vorstellungen präsentiert. Diese älteren Vorstellungen bezogen sich auf eine Kraftübertragung durch den Schatten, welche wenigstens im ägyptischen Kontext durchaus auch eine sexuelle Komponente haben konnte (Seth). Allerdings war schon davon die Rede, daß die inhaltliche Umschreibung der durch den Schatten übertragenen Kräfte engstens mit dem Charakter der betreffenden Gottheit zu tun hat. So gibt letztlich das biblische Bezugssystem den Ausschlag. Da in bezug auf den Gott Israels keine sexuelle Konnotation des Schattens festzustellen ist, bleibt es auch für Lk 1,35 dabei, daß das Überschatten Mariens durch die DYNAMIS Gottes keinen sexuellen Unterton hat. Das schließt allerdings nicht aus, daß der kulturelle Kommunikationshintergrund auch des Evangelientextes durch eine hellenistisch-jüdische Rezeption spätägyptischer Vorstellungen bestimmt war, welche sich im Weisheitsbuch ebenso dokumentiert wie bei Philo ..." (286; ähnlich 296–299; 304f). Hier macht sich Ratlosigkeit breit.

Nur am Rande sei vermerkt, daß der Vf. den Begriff „Analogie" in unterschiedlicher Bedeutung zu verwenden scheint: Einerseits zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Pharao und der Gottheit (81), andererseits im Sinne religionsgeschichtlicher Methode (257.267 u. a.; vgl. Müller, Karlheinz: Die Religionsgeschichtliche Methode: Erwägungen zu ihrem Verständnis und zur Praxis ihrer Vollzüge an neutestamentlichen Texten, in: BZ 29 (1985) 161–192, 161). Nur wenige Druck- und orthographische Fehler sind Rez. aufgefallen, wie z. B. die teilweise fehlende Punktation in der masoretischen Schreibweise (so 197, 200 und 208), Trennungsfehler 293 sowie die falsche Datierung des Beitrages von H. Merklein (Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen), die bereits 1994 erschienen ist.

Die Arbeit ist über weite Strecken ausgesprochen spannend geschrieben. Der Vf. ist offensichtlich bemüht, mit ausführlichen Erklärungen zu Personen (z. B. Tiberius Alexander) und Sachverhalten das Werk einem breiteren Publikum zugänglich zu machen. Zusammenfassungen am Ende jedes Teiles sowie eine ausführliche Zusammenfassung mit Ausblick am Ende des fünften Teils fördern die Lesefreundlichkeit. Es ist äußert erfreulich, daß ein Werk von betont wissenschaftlichem Anspruch sich in dieser Weise einem größeren Leserkreis öffnet.

Marburg Klaus Dorn

Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums, hg. v. Otfried Hofius / Hans-Christian Kammler. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1996. VI, 256 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 88), kt DM 88,00 ISBN: 3–16–146571–7

Die Publikation ist ein Sbd mit sechs Einzelbeiträgen, in denen zentrale Texte des Johannesevangeliums behandelt werden. Drei Aufsätze (O. Hofius, Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1,1–18; derselbe, „Der in des Vaters Schoß ist" und H.-Ch. Kammler, Erwählung und Bewahrung. Zur Auslegung von Joh 6,37) wurden bereits früher veröffentlicht (Nachweis, 213) und in ihrem formalen Bestand überarbeitet. Die erstmals vorgelegten Beiträge sind: O. Hofius, Das Wunder der Wiedergeburt. Jesu Gespräch mit Nikodemus Joh 3,1–21; H.-Ch. Kammler, Jesus Christus und der Geistparaklet. Eine Studie zur johanneischen Verhältnisbestimmung von Pneumatologie und Christologie; derselbe, Die „Zeichen" des Auferstandenen. Überlegungen zur Exegese von Joh 20,20+31.

So selbstverständlich das angestrebte Ziel („Die einzelnen Beiträge verbinden mit der gründlichen philologischen Textanalyse jeweils das Bemühen, den theologischen Gehalt der johanneischen Aussagen möglichst präzise zu erschließen", Vorwort V) erscheinen mag, so sind in der Entscheidung für eine ausschließlich textimmanente Interpretation methodisch und damit auch inhaltlich bestimmte Weichen gestellt. Dies zeigt sich in der „Erkenntnis" (V) der

Vf., „daß das Johannesevangelium – von dem Nachtragskapitel Joh 21 und gewissen redaktionellen Einfügungen selbstverständlich abgesehen – das gedanklich konsistente Werk eines herausragenden urchristlichen Theologen ist, der seinen Lesern in eindringlicher Weise Jesus Christus als die Mitte ihres Glaubens vor Augen stellt" (V). Aber was hier als Voraussetzung jener methodischen Arbeitsweise verstanden wird, ist gleichzeitig ja auch das Ergebnis synchroner Exegese („Die Arbeit am Johannesevangelium hat uns immer stärker erkennen lassen ...", V). Abgesehen von dieser kritischen Anmerkung, die durch einen Blick in neuere Literaturberichte zur Johannesforschung gerechtfertigt erscheint, führen die genannten Beiträge an die fundamentalen Themen johanneischer Theologie, Christologie und Soteriologie heran. Ein besonderer Punkt ist dabei die von den Vf.n stark in den Vordergrund gestellte These vom prädestinierenden Handeln Gottes. Für sie ist es „eindeutiger Textbefund", daß zwei Gedanken, „derjenige der Gottheit Jesu Christi wie derjenige der Prädestination" (V) im Johannesevangelium angesprochen sind. Für den erstgenannten Gedanken vgl. man besonders die Ausführungen Kammlers im Beitrag „Die ‚Zeichen' des Auferstandenen", in dem er Joh 1,1–18 als „Eröffnungstext" mit Joh 20,30f als Schlußwort (aber nicht Epilog zum Gesamtevangelium, sondern zur johanneischen Ostergeschichte, in dessen Licht das Evangelium aber zu lesen sei) als Zeugnissen für die im gesamten Evangelium bezeugte Wesenschristologie zusammenbringt (vgl. 210f). Der Prädestinationsgedanke wird u. a. von Hofius in seinem Beitrag „Das Wunder der Wiedergeburt. Jesu Gespräch mit Nikodemus Joh 3,1–21" herausgestrichen, wobei geradezu auffällt – und dies sei im Hinblick auf heutige Ökumene und das Selbstverständnis heutiger Exegese gesagt –, wie sehr die exegetischen Ausführungen im Rückblick (76–86) im kirchlich-traditionsgeschichtlichen Kontext des Vf.s beheimatet bleiben.

Es bräuchte nicht eigens angeführt zu werden, die Namen der Vf. bürgen für eine „präzise" Exegese wichtiger zentraler Abschnitte aus dem vierten Evangelium, die eine ganze Reihe interessanter Einzelbeobachtungen formaler und inhaltlicher Art mitliefert und einen wichtigen Beitrag in der „Johannesforschung" darstellt.

Vechta Franz G. Untergaßmair

Schenke, Ludger: **Johannes.** Kommentar. – Düsseldorf: Patmos 1998. 443 S., geb. DM 68,00 ISBN: 3–491–77950–2

In der vom Patmos-Verlag herausgegebenen Reihe ‚leserorientierter' Kommentare zu den Evangelien ist nach den Werken von B. van Iersel (Markus. Kommentar, Düsseldorf 1993) und H. Frankemölle (Matthäus. Kommentar, Bde 1–2, Düsseldorf 1994/97) jetzt die Auslegung des Johannesevangeliums aus der Feder des Mainzer Neutestamentlers Ludger Schenke erschienen.

Unter den deutschsprachigen Johanneskommentaren ist das Werk in zweifacher Hinsicht neuartig: *Erstens* behandelt S. in einer hierzulande nur selten geübten Konsequenz den überlieferten Text des Joh (einschließlich c. 21, aber ohne 7,53–8,11 und 5,3b–4) rein synchron, ohne Berücksichtigung seiner literarischen Vorgeschichte. Programmatisch heißt es im Vorwort: „Die Leser brauchen nicht hinter den Text zu blicken, um ihn zu verstehen" (7). Dabei hält S. diachrone Rückfragen durchaus nicht für unmöglich oder gar illegitim. Er hat in einigen Aufsätzen dazu prononciert Stellung bezogen und zuletzt den Prozeß der Entstehung des Joh in der nach seiner Auffassung adäquatesten Form, nämlich erzählerisch, in einem Roman dargestellt (L. Schenke, Das Buch Johannes, Düsseldorf 1998). Für das Verständnis des Textes aber, wie er Leserinnen und Lesern gegenübertritt, sind die textgenetischen Prozesse irrelevant. Und nur darum kann es nach S. gehen, den Text zu verstehen, nicht etwa die Intention des Autors bei der Abfassung, „denn von ihr kann niemand etwas wissen, außer durch den Text" (7). Der Kommentar will daher „Helfer des Lesers" sein, dessen Blick und Hörvermögen schärfen und dazu beitragen, daß die Kommunikation zwischen Text und Lesern gelingt.

Zweitens bietet der Kommentar die Durchführung der von S. bereits in einer kleinen Monographie (L. Schenke, Das Johannesevangelium, Stuttgart 1992) vorgestellten These, daß das Johannesevangelium eigentlich keine Erzählung, sondern ein *Drama* sei. S. begründet dies mit dem hohen Anteil an Dialogen, die nach seinen Angaben ca. 60 % des Textes ausmachen. Auch die narrativen Stücke seien in den Dienst der Dialoge gestellt (398). Zwar sei das Johannesevangelium nicht zur szenischen Aufführung, sondern nur zur Rezitation durch einen Sprecher verfaßt, aber da nach Aristoteles die Wirkung der Tragödie der szenischen Aufführung nicht bedarf, sei das Johannesevangelium auch als bloßes „Lese- bzw. Rezitationsdrama" (399) der Gattung der Dramen zuzuordnen.

Dieser Grundthese entsprechend werden alle johanneischen Abschnitte auf ihren szenischen Aufbau hin untersucht. Als primäre Gliederungsmerkmale gelten dabei die Ortsangaben, hinzu kommen Angaben zu Zeit und Personen. Aufgrund dieser Beobachtungen teilt S. das Johannesevangelium in 12 (Szenen-)Bilder ein, die sich in fünf Akte und zwei Teile gruppieren und durch situationslose Textstücke (1,1–18; 12,37–50; 20,30f; 21,25) umrahmt sind. Nach dem Prolog stehen sich in 1,19–12,36 acht „Bilder" je paarweise gegenüber, bevor der erste Epilog 12,37–50 den ersten Teil beschließt. Im zweiten Teil folgen drei weitere „Bilder" (13,1–17,26; 18,1–19,42; 20,1–29), die den 5. Akt bilden, ein zweiter Epilog (20,30f), ein letztes „Bild" als „Nachspiel" (21,1–24) und der Buchschluß. Die Kommentierung der einzelnen Szenen erfolgt nach einem gleichbleibenden Schema: Zuerst wird die Abgrenzung der Szene begründet, dann fragt S. nach Rückverweisen, Wiederaufnahmen und Echos (also nach dem, was Leserinnen und Leser des Textes schon wissen) und nach Verfasserkommentaren, Vorverweisen und Leerstellen (also nach dem, worauf Leserinnen und Leser achten sollen). Schließlich wird der interne Aufbau der Szene herausgearbeitet, der sich wieder aus den Angaben zu Ort, Zeit und Personen ergibt. Auf diese Analyse hin folgt der kommentierende Durchgang durch den Text, der streng synchron die innertextlichen Bezüge und die möglichen oder intendierten Leserreaktionen herausstellt.

Ein „Anhang" bietet knappe Zusammenfassungen zur Gattung und literarisch-didaktischen Strategie, zu Stoff, Sprache, Intention, Autor und ersten Lesern des Johannesevangeliums sowie zum Problem der Juden, zum Verhältnis zu den Synoptikern und zum historischen Ort der johanneischen Gemeinde.

S. sieht im Johannesevangelium einen didaktischen Prozeß, der innertextlich den Jüngern und außertextlich der johanneischen Lesergemeinde deutlich machen will, daß im Menschen Jesus wirklich Gott selbst erschienen und darum im Glauben an ihn das eschatologische Leben gültig gegeben ist. Dies alles kommt – notwendigerweise – in mythischer Sprache zur Darstellung (wobei S. seinen Begriff des ‚Mythischen' nicht näher präzisiert). Die Frage nach dem Verhältnis zu den Synoptikern ist auf der Ebene des Endtextes eindeutig zu beantworten: Das vorliegende Johannesevangelium ist „in Kenntnis und unter Verwendung aller Synoptiker abgefaßt" (432). Der reale Autor des Werks ist der in Joh 21,25 sprechende Herausgeber, der Redaktor, aber auch Evangelist genannt werden kann (418). Er hat die Schriften des in 21,24 als Autor identifizierten Jüngers, ‚den Jesus liebte', „in authentischer Neuinterpretation" herausgegeben (421). Wie S. sich dies vorstellt, hat er in seinem Roman ausgemalt.

In seiner historischen Einordnung des Joh verbindet S. die These von K. Wengst, der die ursprünglich ganz judenchristliche Gemeinde im Ostjordanland lokalisiert, mit der ephesinischen Autorentradition und nimmt an, daß die Gruppe um den ‚Lieblingsjünger' nach dem Ausschluß aus der Synagoge und dem Schisma im johanneischen Kreis von dort in die ephesinische Region geflohen sei, wo das Evangelium dann – nach dem Tod des Schulhaupts – herausgegeben wurde. Bemerkenswert ist dabei, daß S. für Evangelium und Briefe eine einheitliche Konfliktlage voraussetzt: die Auseinandersetzung mit Christen, die sich von der Hoch-Christologie des Schulhaupts abwandten und entweder zur Synagoge zurückkehrten oder ein ‚gemäßigteres' christliches Bekenntnis vertraten (425f). Die ‚Sezessionisten' können dann gegenüber der Christologie des Schulhaupts dieselben Einsprüche erhoben haben wie die Juden im Evangelium gegenüber der Verkündigung Jesu (427).

Mit dieser Annahme kann S. die Entsprechungen zwischen Joh 6,60–71 und 1 Joh 2,18ff würdigen. Dabei scheint mir allerdings zu wenig berücksichtigt, daß die ‚harte Rede', an der die Jünger in Joh 6,60 Anstoß nehmen und den Kreis anschließend verlassen, nach der vorliegenden Textfolge der Abschluß der Brotrede Joh 6,51b–58 ist. Nimmt man dies als Hinweis auf die Krise im johanneischen Kreis ernst, dann kann man den Anstoß der Sezessionisten nicht aus einem jüdisch-monotheistischen Gottesglauben herleiten. Anstößig ist vielmehr in Joh 6,51b–58 die Verkündigung, daß ein himmlisches Wesen Fleisch annimmt und stirbt, d. h. die Realität der Menschwerdung des Sohnes und – daraus abgeleitet – die Realität seiner Gegenwart im Herrenmahl. Der Anstoß gegenüber dieser Verkündigung ist in der hellenistischen Umwelt des frühen Christentums leicht nachvollziehbar. Für eine solche Deutung des Konflikts im johanneischen Kreis spricht auch das Zeugnis der Johannesbriefe, insbesondere wenn man auch 1 Joh 5,6f einbezieht (anders als S. in NTS 28 [1992], 107). Ungeachtet der Problematik, ab wann man sachlich und terminologisch von ‚Doketismus' reden kann, sind m. E. die Sezessionisten im 1 Joh nach wie vor eher als ‚doketisierend' denn als ‚judenchristlich'-monotheistisch anzusehen. Wenn man mit S. – m. E. zu Recht – auch Joh 6,60ff auf dieselbe Situation bezieht, dann wird man auch im Evangelium bereits einen Konflikt mit ‚doketisierenden' Gliedern des johanneischen Kreises verarbeitet sehen. Dagegen läßt sich nicht anführen, daß sich der Konflikt im Johannesevangelium ja weithin zwischen Jesus und ‚den Juden' ereignet. Eine Reihe von Gründen sprechen nämlich dagegen, daß die johanneische Gemeinde in einer ausschließlich oder immer noch primär jüdisch bestimmten Welt lebte: Zu beachten ist hier zunächst der texttheoretische Einwand: Die literarische Welt des Joh ist kein bloßer Spiegel der realen Welt der johanneischen Gemeinde. Trotz der vielfältigen Verschmelzung der Horizonte der Zeit Jesu und der Gemeinde im Johannesevangelium predigt auch der johanneische Jesus weder in Ephesus noch im Ostjordanland, sondern in Galiläa, Samaria und v. a. in Jerusalem. Daß er dort in Konflikt mit Juden gerät – mit wem denn sonst? – braucht

nicht zu verwundern und ergibt v. a. kein durchschlagendes Argument im Blick auf die Lebenswelt der späteren johanneischen Gemeinde. Im übrigen spielen ‚die Juden' nicht nur in den Johannesbriefen, sondern auch in den johanneischen Abschiedsreden, in denen die Gemeindesituation ja am stärksten Berücksichtigung findet, mit Ausnahme von Joh 16,2f keine Rolle. Hingegen deutet das Johannesevangelium selbst an, daß Jesus nach seiner Erhöhung „die Griechen lehren", d. h. die Heidenwelt mit seiner Botschaft erreichen wird (Joh 7,35; vgl. 12,20ff). Nimmt man diese Notizen auch historisch ernst, dann wird man den heidenchristlichen Anteil der johanneischen Gemeinde höher veranschlagen müssen als S. (422).

Ein zweiter Punkt, der m. E. kritische Erörterung verdient, ist S.s Auffassung des Johannesevangeliums als Drama. Trotz der Monographie von 1992 scheint die Diskussion darüber in der Forschung bislang nur unzureichend aufgenommen zu sein (am ausführlichsten bei M. Rein, Die Heilung des Blindgeborenen, Tübingen 1995, 182–191). Einige Hinweise sollen hier zur weiteren Diskussion anregen:

a) S. begründet seine Einordnung unter Verweis auf die Poetik des Aristoteles (398f; vgl. L. Schenke, Das Johannesevangelium, 211ff). Freilich wird auch S. kaum annehmen, daß sich der johanneische Autor einfach an dessen Regeln gehalten hat, wie ja auch die johanneische Sprache denkbar einfach und ganz prosaisch ist und keine Elemente höherer formaler Bildung aufweist. Auch erfüllt das Johannesevangelium keineswegs alle bei Aristoteles genannten Kriterien – es geht hier z. B. nicht um Furcht und Mitleid – und das Merkmal, das dort definitorische Bedeutung besitzt, daß ein Drama „eine Handlung" zur Darstellung bringt, ließe sich wohl gleichermaßen zur Definition einer Erzählung verwenden. Die *differentia specifica* in der aristotelischen Definition ist nun, daß die Handlung im Drama durch die Handelnden selbst berichtet werde. Dafür verweist S. auf den hohen Anteil der Dialoge im Johannesevangelium. Die zahlreichen und für Joh so charakteristischen Autorenkommentare zeigen freilich, daß der johanneische Autor keineswegs seine ganze Geschichte durch die handelnden Personen kommuniziert, sondern erzählerisch eingreift. So sehr im Johannesevangelium die handelnden Personen und v. a. Jesus selbst zu Wort kommen – und am Ende inc. 13–17 verschmilzt die Erzählerstimme tatsächlich mit der Stimme des ‚Logos' Jesus –, so läßt sich doch der narrative Rahmen nicht völlig ignorieren. Die Handlung wird gerade nicht ausschließlich durch die Personen kommuniziert, und die Erzählerstimme ist keine bloße Bühnenregie, sondern bringt nicht selten gerade die ‚richtige', vom Autor intendierte Deutung des Geschehens zur Sprache.

b) Im Unterschied zu weiten Teilen der Forschung nimmt S. die johanneischen Orts- und Zeitangaben ernst und wertet sie als strukturierende Elemente aus. Doch läßt sich der Aufbau des Johannesevangeliums kaum durch die grundsätzliche Bevorzugung einer einzigen Klasse von Gliederungsmerkmalen bestimmen (vgl. zur Vielfalt strukturierender Elemente G. Mlakuzhyil, The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel, Rom 1987, 87–136). Neben Orts- und Zeitangaben sind Rahmungen und Parallelisierungen, Wiederholungen und Stichwortverknüpfungen zu beachten. Gerade letztere haben bei einem mündlich zu verlesenden und im Hörakt wahrzunehmenden Text besonders stark rezeptionssteuernde Bedeutung. Für die textliche Wirkung des Johannesevangeliums ist die szenische Gliederung, die S. herausarbeitet, durch andere Strukturelemente überlagert. So zeigen sich z. B. in Joh 3 auffällige Parallelen zwischen den Abschnitten 3,1–21 und 3,22–36, und nicht zuletzt die Inclusio zwischen 3,3 (die Gottesherrschaft sehen) und 3,36 (das Leben sehen) zeigt, daß der Autor hier nicht nur zwei „Bilder voneinander trennt, sondern sie zugleich semantisch aufeinander bezieht.

c) Zu Recht beobachtet S., daß das Johannesevangelium szenisch auskomponierte und dialogisch gestaltete Teiltexte enthält (z. B. 4,1–42; 9,1–41; 11,1–44; 18,28–19,16), aber die Grenzen zwischen einem echten Dialog und einer nur leicht durch Zwischenfragen oder Einwände aufgelockerten Rede sind fließend. So kann man die Abschiedsreden 13,31–17,26, in denen nur in 14,1–31 und 16,16–33 kurze Einwürfe der Jünger begegnen, kaum unter die Dialoge subsumieren. Auch Joh 5,16–47 ist kein Dialog: Jesu Gegner kommen hier nicht ein einziges Mal zu Wort, und von V. 19 bis V. 47 redet Jesus ununterbrochen. Dasselbe gilt für 9,40–10,18, wo in 10,1–18 mit Ausnahme des Erzählerkommentars 10,6 eine Rede Jesu vorliegt. Der Anteil der Dialoge am johanneischen Textbestand ist mithin doch geringer, als S. veranschlagt. Damit fällt aber seine entscheidende Begründung, daß das Johannesevangelium nicht als Erzählung, sondern nur als Drama bezeichnet werden könne, dahin.

d) Ein gattungsgeschichtliches Argument kommt hinzu: Gerade wenn man mit S. annimmt, daß die synoptischen Evangelien dem Johannesevangelium zugrunde liegen, daß der Autor also stofflich an dieselben – interpretierend und überbietend – anknüpft, dann scheint es mir kaum angemessen, für das Johannesevangelium die Aufnahme einer völlig neuen Gattung zu postulieren. Im übrigen war das Drama in hellenistisch-römischer Zeit noch so sehr durch seinen kultisch-religiösen Ursprung bestimmt, daß es für jüdische und judenchristliche Autoren nicht leicht zu rezipieren war. Der Hinweis auf den Tragiker Ezechiel und seine ‚Exagoge' zeigt darüber hinaus, daß diese bewußt jüdische Alternative zu den euripideischen Dramen nicht nur in Verse gefaßt, sondern auch in einem Maße von der Kenntnis griechischer Literatur geprägt ist, wie sie im 4. Evangelium keinesfalls vorauszusetzen ist (s. E. Vogt, JSHRZ IV, 115–118). Auch dies spricht dagegen, das Johannesevangelium als Drama zu klassifizieren. Aus den genannten Gründen scheint es mir geraten, daß 4. Evangelium nicht einseitig als Drama anzusehen, sondern – bei allen ‚dramatischen' Einzelzügen – seine primär narrative Gestalt anzuerkennen, die das Johannesevangelium mit den synoptischen Evangelien verbindet und hier durch ausgedehntere Reden und dialogische Elemente nur modifiziert, nicht aber völlig gesprengt ist.

Diese kritischen Hinweise sollen das Verdienst in keiner Weise schmälern, das sich S. mit seiner subtilen szenischen Analyse des Johannesevangeliums erworben hat. Mit seinem konsequent synchronen Ansatz kann er eine Fülle textlicher Bezüge zur Geltung bringen, die bei anderen Exegeten nur allzu leicht übersehen werden. Seine szenische Wahrnehmung kann darüber hinaus viele Einzelelemente des johanneischen Textes in ihrer Funktion besser verständlich machen. Es ist daher zu wünschen, daß S.s Beobachtungen in der Diskussion der johanneischen Texte künftig noch mehr Beachtung finden. Da sein Kommentar durchweg in einer sehr flüssigen, gut lesbaren Sprache abgefaßt ist, wird er zweifellos in hervorragender Weise als Helfer für Leserinnen und Leser – auch für solche ohne theologische Vorbildung – dienen.

Jena Jörg Frey

Jervell, Jacob: **Die Apostelgeschichte.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. 635 (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 3), Ln DM 198,00 ISBN: 3–525–51627–4

Jacob Jervell arbeitet in dieser Neuauslegung mit Hilfe seiner langjährigen Vorarbeiten ein umfassendes Gegenkonzept gegen das bisherige Flaggschiff der KEK-Reihe, den Apg-Kommentar von E. Haenchen, aus.

Punkt 1 *„Zur Stellung dieses Kommentars innerhalb der neueren Forschungssituation"* läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig: „Dieser Kommentar vertritt eine dezidiert andere Position als die seines vielbeachteten Vorgängers, dessen Werk für die vorherrschende neuere deutsche Acta-Forschung repräsentativ ist" (49). Die herrschende Forschungsposition wird folgendermaßen charakterisiert: 1. Heidenchrist als Autor; 2. stark fiktionale Geschichtsschreibung; 3. Theologie in Spannung zu den pln. Briefen; 4. Bedeutungsverlust des Judenchristentums nach dem Fall Jerusalems; 5. Rückblick auf urchristliche Anfänge.

Dagegen setzt J. die „jüdische Prägung" der Apg innerhalb eines beachtlich starken Judentums noch nach 70" (50); Christologie, Ekklesiologie, Soteriologie, Tora, Bräuche, Sprache und Paulusporträt als „ewiger Pharisäer" sind judenchristlich (50f) und weisen Autor und Gemeinde dem Judenchristentum zu (84–90). Es handelt sich beim Autor gemäß den Zuschreibungen des 2. Jh.s, die auf „historischer Erinnerung" beruhen, um den Paulusbegleiter Lukas aus Phlm 24; Kol 4,14 und 2 Tim 4,11; die „Wir-Berichte" sind authentisch (80f).

Allerdings wärmt J. nicht einfach die historisierenden Auslegungen des 19. Jh.s wieder auf, sondern sucht seine Hypothesen mit den neuesten Forschungsergebnissen zu untermauern. Er berücksichtigt die literarischen und theologischen Konventionen der Umwelt des „Lukas". Der Titel „Práxeis Apostólon" ist ursprünglich; Lk meint mit ihm aber nicht die mit dem seltenen Buchtitel „Práxeis" bezeichnete Abenteuer-Literatur des 2. und 3. Jh.s (57), – gemeint sind wohl die Práxeis des Alexander (3. Jh.) und Hannibal (2. Jh.) –, sondern die individuelle, auf dem Handeln (prássein) der Apostel beruhende Geschichtsdarstellung.

Dem Autor oder den späteren Titelgebern ist eine Neuschöpfung gelungen. Hier müßte J. aber die Biographieliteratur heranziehen (z. B. die „Facta et dicta" des Valerius Maximus, 31 n. Chr.; die Prologe Plutarchs und Nepos' zu ihren Biographien). Dann würde noch klarer, daß es um die Anzeige tragischer Geschichtsschreibung mit dramatischen Episodenstil geht (75ff). Die Fiktionalität hat ja nicht die Aufgabe, ein theologisches Programm ab ovo zu erfinden, son-

dern Quellen und Erinnerungen in eine Geschichtsdarstellung einzubetten, die erschüttern und erbauen will. Der kopflastige, ungeschichtliche Fiktionsbegriff von Haenchen wird auf die Füße gestellt. J. hält weiterhin wie Haenchen an der Einheit des Stils fest, der das Herauslösen von Sätzen als vorgegebene Quellen normalerweise nicht erlaubt (72f). Lk schreibt gepflegte Fachprosa. Sein Geschichtswerk unterscheidet sich gattungsgemäß deutlich von seinem Evangelium. Seine Theologie ist aus dem „narrativen Entwurf" zu entwikkeln; seine theologischen Grundvoraussetzungen teilt er mit den von ihm verarbeiteten Traditionen (91). In der Methodologie bleibt J. so weitgehend der Haenchen-Linie verbunden, auch wenn er sich fortwährend dezidiert gegen sie Historisierungen erlaubt mit dem Rekurs auf die Möglichkeit von Erinnerungen.

Die notwendigen Absicherungen vermisse ich allerdings weitgehend. Es müßte doch noch besonders für die erste Hälfte viel intensiver aus den Materialien antiker Geschichtsschreibung und Kultur die Mentalität der Erstleser und ihres Autors rekonstruiert werden. Dann erst erhalten die Gegenthesen J.s ihre Plausibilität. Sie können dann auch in ihren Übersteigerungen zurückgestutzt werden.

Weshalb muß der Autor eines zwischen 80 und 90 geschriebenen Werkes (86) ein Judenchrist und Apostelschüler innerhalb eines starken Judenchristentums sein? Die viel interessantere und durch Inschriftenfunde (Aphrodisias) eindeutig erhärtete Existenz der „Gottesfürchtigen" gibt doch viel mehr her. Wie ein cantus firmus klingt immer wieder an, daß „Lukas" auch ein „Gottesfürchtiger" gewesen sein könnte (84) und der Erstleser ebenfalls (89, Anm. 232). Was unterscheidet aber den „Gottesfürchtigen" vom Heiden? „Das Werk ist aber für Heiden völlig unverständlich, weil es das Christentum als bekannt voraussetzt und keine Erklärungen darüber gibt" (89). „Nur bei Gottesfürchtigen ... dürfen wir mit einem gewissen Verständnis rechnen, z. B. wenn es um das Gesetz und die Auslegung der Schrift geht. Aber Lukas setzt auch derart viel Kenntnis über die Kirche voraus, daß wir auch nicht mit Gottesfürchtigen, sondern allenfalls mit ehemaligen als Lesern rechnen dürfen" (89, Anm. 232).

Genau diese drei Stadien entsprechen dem Verlauf der philosophischen Schulbildungen. Handbücher wie das des Diogenes Laertios und Biographien werben mit Taten und Worten protreptisch für die Philosophie und ihren Gründer. Selbstverständlich wird nicht alles auf Anhieb gleich verstanden. Der „Bewunderer" beginnt, zusätzlich zur protreptischen Schrift Auszüge und Anwendungen der philosophischen Werke zu lesen, so wie der „Gottesfürchtige" das Gesetz und seine aktuelle Auslegung lernt. Der „Schüler" lernt dann systematisch in Auszügen die Schriften des Lehrers, wie der Christ zusätzlich zum Gesetz die vorderen und hinteren Propheten, die Psalmen und die Schriften wenigstens auszughaft lernt.

Erst der Christ vermag also vollständig die Apostelgeschichte zu verstehen; doch bereits der Heide wird vom Handlungsverlauf und vielen Einzelheiten wie den Wundergeschichten angerührt. Selbstverständlich kann auch der Heide erkennen, daß ab Kap. 13 Paulus der „Oberapostel" ist (83). Er kann auch erfassen, daß die Anhänger Jesu zum Volk Israel gehören und es in der angebrochenen Endzeit für die Heiden öffnen (92f). Ebenfalls erfaßt er, daß der Teil Israels, der ihn als Heiden nicht will, zu den „unbußfertigen Juden" gehört (101). Es führt nun einmal kein Weg daran vorbei, daß den Bruch mit Israel auch Lk vollzieht, und zwar mit dessen Führern (176 u. ö.). Anerkennenswert ist das Herausstellen der lk. Intention, die Herkunft von Israel und die Verwiesenheit auf Israel hin ständig zu betonen. Und schließlich nehmen die Heiden und Gottesfürchtigen ganz sicher das Angebot wahr, „nur Teile des Gesetzes (zu) beobachten, nämlich das Dekret" (103). J.s Versuch, die lk. Kontinuität zum Judentum in Christologie, Geisttheologie, Gesetzes-, Schrift- und Geschichtsverständnis nachzuweisen, würde sich stärker erhärten lassen, wenn er die fragwürdige historisierende Hypothese vom lang anhaltenden Judenchristentum aufgeben und statt dessen betonen würde, daß die Umkehr zu einer alten Religion wie dem Judentum oder den ägyptischen Mysterienkulten für den antiken Menschen philosophisch diskutabel und religiös durchaus attraktiv war.

Der großen Linie der Jerusalemer Gemeindeentwicklung kann ich weitgehend zustimmen. Die Gütergemeinschaft entspricht dem griechischen Freundschaftsideal; die Diakonia umfaßt jede Funktion in der Gemeinde; der Siebener-Kreis gibt der Differenzierung von Juden–Palästinensern und Juden–Hellenisten die Legitimation. Problematisch ist, daß nach dem Modell von Qumran die Überführung des Eigentums in die Gemeindeverantwortung Pflicht sein soll (197) und daß Lk zum Sabbat eine „ganz streng konservative Haltung" hat (223). Das Heilen am Sabbat (Lk 4, 31–39; 13, 10–17) verstößt eindeutig gegen die Mischna (m Schab 22).

Das narrative Porträt von Barnabas, Paulus und dem Zwölferkreis wird sehr schön herausgearbeitet. Paulus erhält durch die Vision auf dem Wege „die grundlegende Apostelqualifikation" (287). Mit Barnabas wird er zum apostolischen Legaten für das Ausland, während die Zwölf in der Gründungsphase über Israel in Palästina herrschen (323). Mit dem Herrschaftsantritt des Herrenbruders ist auch die „Zeit der zwölf Apostel" vorüber; Petrus verläßt Jerusalem und hat seinen großen Abgang beim Konzil Apg 15 (335). In Jerusalem haben nun Jakobus und die Ältesten das Heft in der Hand, während die Apostel Paulus und Barnabas die Diaspora missionieren. Die Bestimmung der drei pln. „Missionsreisen" entspricht dem Konsens. Die Traditionsbasis wird aufgrund eines „antiochenischen Missionsberichts" (342ff, 384) und aufgrund des authentischen „Wir-Berichts", der mit Traditionen angereichert wird, breiter als üblich angenommen. Dem Prozeß gegen Paulus wird mit der neueren Forschung ebenfalls eine historisch zuverlässige Tradition zugeschrieben.

Der Abschluß in Rom stellt J. dann aber vor Klärungsbedarf. Die pln. Predigt führt wie üblich zur Spaltung zwischen gläubigen und ungläubigen Juden. Diese gegen den Konsens narrativ begründete Linie überzeugt. Das ungläubige Judentum wird zum viertenmal verurteilt und endgültig verstockt (628). Die „Bußfertigen sind in dem erneuerten Israel gesammelt" (629). Doch dieses setzt nicht das Judentum fort, sondern muß sich von ihm als „Kirche" trennen. Diese Scheidung wird von J. so scharf zugespitzt, daß die These vom historischen Judenchristentum des Lukas und seiner Gemeinde kaum noch plausibel erscheint:

„Israel ist in Gläubige und Ungläubige gespalten und das ungläubige Judentum von Gott durch die Schrift verurteilt und verworfen, weil sie in der Tat das Judentum verleugnet haben. Von nun an ist die Kirche von dem ungläubigen Teil des Judentums getrennt. So ist auch das wahre Israel aus allen Juden der Welt gesammelt, denn allein die Kirche aus Juden und gottesfürchtigen Heiden ist das Gottesvolk" (631). „Jude" erhält die schillernde Doppelbedeutung von Volksreligiosität mit Beschneidung und christlicher universaler Gesinnung aufgrund von Gottesfurcht. Für diese Doppelbedeutung setzt die Apg aber nicht den Begriff „Jude" ein, sondern den umfassenderen Begriff „Volk (Gottes)" aus Juden und Völkern. Ob die Apg aber die „Verstockung" als „Verwerfung" deutet und damit alle jüdisch bleibenden Juden oder nur die Führer meint, bleibt leider ungeklärt. J. kämpft gegen das Mißverständnis einer „rein heidenchristlich" verstandenen Gemeinde (629), versäumt dabei aber leider, das Kontinuitätsangebot der Apg historisch plausibel in einer überwiegend heidenhellenistischen Gemeinde zu verankern. Bei der Schlußposition J.s ist es nicht verwunderlich, daß die „gläubigen Juden" des nachfolgenden 2. Jh.s die verworfenen, unbußfertigen Juden mit den „Adversus-Judaeos-Texten" zudecken. Bauen Judenchristentum (als Mehrheit oder Minderheit) und Apg wirklich so undifferenziert diesen unheilvollen Dualismus schon auf?

Abschließend bleibt festzustellen, daß ein anregender, reichhaltiger Kommentar entstanden ist, der aufgrund seiner massiven Historisierungsversuche aber kritisch gelesen werden muß.

Dortmund Detlev Dormeyer

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Deeken, Andreas: **Glaube ohne Begründung?** Zum Rationalitätskonzept in George Lindbecks Entwurf einer postliberalen Theologie. – Münster: Lit-Verlag 1998. IX, 101 S. (PONTES. Philosophisch-theologische Brückenschläge, 1), kt DM 29,00 ISBN: 3–8258–3878–1

Bei allem berechtigten Wehklagen über Sparzwang und Verlust wissenschaftlicher Standards im Haus der deutschen Theologie, gibt es doch ab und zu Erfreuliches zu berichten. So z. B. von einer neu ins Leben gerufenen Reihe, die besonders Nachwuchstheologen und -theologinnen eine Chance geben will. Klaus Müller, Ordinarius für philosophische Grenzfragen der Theologie an der Univ. Münster will mit der Reihe *„Pontes. Philosophisch-theologische Brückenschläge"* Staats-, Diplom- und Lizentiatsarbeiten den Weg in die Öffentlichkeit ebnen, die „ohne Einschränkung das Prädikat ‚wissenschaftlich' verdienen" (V).

Ein begrüßenswertes Unterfangen, findet sich doch in solchen Arbeiten nicht selten eine Wachheit für anstehende Auseinandersetzungen und eine theologische Innovationskraft, wie sie sich nach ei-

nigen Jahren im theologischen Betrieb oftmals nicht mehr einstellen will.

Der erste Pontes-Bd will den angezielten Brückenschlag gleich in zweifacher Weise leisten: Indem er den deutschen Leser mit der in den USA seit Jahren brisanten Frage nach der Berechtigung einer „postliberalen Theologie" Lindbeckscher Prägung vertraut macht, zeigt er gleichzeitig, in welcher Weise im weitesten Sinne kommunitaristische Zugänge für die auch hierzulande virulente Begründungsproblematik eine Lösung darstellen könnten.

Schon auf den ersten Seiten wird klar, daß der Vf. das Lindbecksche Konzept in „The Nature of a Doctrine" befürwortet und als Mittelweg begreift zwischen *foundationalism* (irreführend mit „Fundamentalismus" übersetzt – gemeint sind konsens- und erfahrungsunabhängige Begründungsverfahren in der Tradition Descartes') bzw. „kognitiv-propositionalistischen" einerseits und „erfahrungs- und ausdrucksorientierten Religionsmodellen" andererseits (6). Gegen erstere führt Lindbeck ins Feld, sie erfaßten nicht das gesamte Glaubensleben und gingen vom Primat des Dogmas aus, letztere dagegen ignorierten die Sprache, welche er als quasi apriorisch gegenüber jeder Art von Erfahrung verstehen will (12).

Lindbeck seinerseits „bestimmt Wahrheit in Übereinstimmung mit der Tradition als Korrespondenz, betont aber, daß diese nicht primär der einzelnen isolierten Proposition zukommt, sondern nur der Proposition im Zusammenhang einer Lebensform." (24) Die Meinung der Tradition, dogmatischen Aussagen komme eine Aussagekraft über metaphysische Wirklichkeit zu, erscheint damit nicht falsch, tritt aber in den Hintergrund, weil es (a), vordringlich die Aufgabe der Dogmen ist, „das Material der Schrift und der Tradition im Blick auf ihren Gebrauch im christlichen Gottesdienst und Leben zu organisieren" (27) und (b) die Wahrheit im metaphysischen Sinne erst eschatologisch überprüfbar wird (ebd.). Mit der – nun naheliegenden – Frage nach der Übersetzbarkeit solcher im Konsens einer definierten Gruppe entwickelten Aussagen bleiben die Ausführungen widersprüchlich: Ein neutrales Schema für den Vergleich verschiedener Paradigmen finde sich nicht, andererseits sei ein solcher Vergleich aber nicht unmöglich (42, vgl. auch 80). Das sich anschließende Referat Lindberg-externer Konzepte (B. Mitchell, Th. S. Kuhn, 43–56) soll die argumentative Lücke in Lindbecks Ausführungen selbst schließen. Abgesehen von einer erneuten, teilweise langatmigen Darstellung der Schwierigkeiten und Vorteile kumulativer Begründungsverfahren findet sich hier jedoch m. E. kein weiterer Erkenntnisgewinn. In Anlehnung an den aristotelischen *phronesis*-Begriff wird schließlich die Überschneidung verschiedener Paradigmen und damit ihre partielle Übersetzbarkeit erarbeitet und ein zu restriktiver Rationalitätsbegriff abgelehnt (63ff). Abschließend (72ff) wird der Ertrag der bisherigen Überlegungen für ein theologisches Begründungsverfahren zwischen Fideismus und epistemischem Fundamentalismus (s. o.) erhoben. Die Rationalität der christlichen Weltsicht wird schwach, d. h. über ihre interne Konsistenz begründet (75). Apologetik ist damit nicht mehr für den christlichen Glauben als ganzen, wohl aber „ad hoc", also in singulären Begründungssituationen möglich (77f). Überzeugend wirkt der Glaube v. a. durch die Praxis seiner Mitglieder und erst sekundär durch seine konsistente, universal gültige Begründung; inakzeptabel wird er erst durch Inkohärenz, nicht schon durch fehlende Kohärenz (86).

Im *Schlußteil* weist der Vf. auf, inwiefern Lindbecks Entwurf eine Bereicherung für den aktuellen (deutschen) Diskurs um die Notwendigkeit einer Letztbegründung theologischer Aussagen darstellen könnte (91–94) und kommt hier zu dem Ergebnis, daß mit dem vorgestellten Theoriemodell zwar nicht die Wahrheit von Glaubensaussagen *unabhängig vom jeweiligen Kontext* erwiesen werden, wohl aber der Anforderung von 1 Petr. 3,15, nämlich einer lokal begrenzten Rechtfertigungssituation im Sinne einer „Ad-hoc-Apologetik" (93) entsprochen werden könne.

Gerade unter der Perspektive, die der Vf. auf den letzten Seiten eröffnet, wird der Ertrag des Bändchens deutlich und die Veröffentlichung gerechtfertigt: Der Blick auf US-amerikanische Debatten und damit auf ein schwaches, nicht fideistisches Begründungsverfahren, hält für die aktuelle Auseinandersetzung Impulse bereit.

Freiburg i. Br. Joachim Valentin

Manemann, Jürgen: **„Weil es nicht nur Geschichte ist" (Hilde Sherman).** Die Begründung der Notwendigkeit einer fragmentarischen Historiographie des Nationalsozialismus aus politisch-theologischer Sicht. – Münster: Lit-Verlag 1995. 332 S. (Religion–Geschichte–Gesellschaft, Fundamentaltheologische Studien, 2), geb. DM 58,80 ISBN: 3–8258–2345–8

Es gibt nur wenige Bücher, deren Aktualität mit zunehmender zeitlicher Distanz zum Anlaß ihres Erscheinens nicht abnimmt.

M.s Studie ist mehr als ein theologischer Beitrag zum Auschwitz-Gedenken 1945–1995. Sie thematisiert sowohl in geschichtstheoretischer wie auch in theologischer Perspektive die Probleme ethisch – historischer Selbstverständigung am Beispiel der Historiographie des Nationalsozialismus und stellt sich damit einer Herausforderung, welche nicht nur die wissenschaftliche Diskussion, sondern auch die politische Kultur in Deutschland auf Dauer bewegt und bestimmt.

Im *ersten Teil* der Studie (6–147) analysiert M. zunächst *geschichtswissenschaftliche Umgangsweisen mit dem Nationalsozialismus nach 1945* und bringt bereits hier in Frageform jene Kategorien in Anschlag, welche die durchlaufende Perspektive seiner Arbeit bestimmen: Wird die Katastrophe Auschwitz als (welt-)geschichtliche Zäsur wahrgenommen? Gibt es in der Geschichtswissenschaft nach 1945 einen wissenschaftstheoretisch definierbaren Bruch, der eine Qualifizierung historischer Theorien als „nach Auschwitz" ermöglicht? Welche Bedeutung haben die Zeugnisse der Opfer? Exemplarisch und paradigmatisch werden in diesem Kontext Historiker der „Stunde Null" (Meinecke, Ritter) ebenso herangezogen wie E. Kogons Analyse des SS-Staates und K. Jaspers Abhandlung über die Schuldfrage. In einem *zweiten Anlauf* befaßt sich M. mit Theorien, die *das „Wesen" des Nationalsozialismus* zum Thema haben und zu dessen Bestimmung einen totalitarismus- oder faschismustheoretischen Ansatz wählen bzw. ihn als Phänomen eigener Art („Hitlerismus") einstufen. Besonders ausführlich geht M. auf den sog. „Historikerstreit" ein, der sich 1986 aus einer Kritik von J. Habermas an E. Noltes Position unversehens zu einem Grundlagenstreit in der deutschen Geschichtswissenschaft auswuchs.

M. liefert sowohl eine detailgetreue Chronologie dieser Kontroverse als auch eine wissenschaftstheoretische Erörterung der in dieser Debatte aufbrechenden Grundprobleme: Historisierung des Nationalsozialismus, Vergleichbarkeit und Singularität von Genozid und Holocaust, Hermeneutik geschichtlicher Katastrophen aus der Perspektive der Opfer.

Der *zweite Teil* der Studie (148–233) plädiert für die Vollzugsform des *„Eingedenkens"* als einer angemessenen Form der historischen Erinnerung bzw. Anerkennung der Opfer und beginnt mit einem Einblick in die Charakterisierung des Nationalsozialismus aus der Sicht jüdischer Opfer. Mit der Betonung des „Eingedenkens" sucht M. dem Umstand Rechnung zu tragen, daß die Auseinandersetzung mit „Auschwitz" nicht bloß eine historiographische sein darf, weil das dort Geschehene „nicht nur Geschichte ist" (H. Shermann). Es bedarf daher einer moralisch dimensionierten Erinnerung, welche die Kategorien „Gedächtnis" und „Gewissen" bzw. „Solidarität" und „Alterität" zusammenbringt. Zur philosophischen Profilierung seines Plädoyers bezieht sich M. auf Motive einer *Philosophie der Nichtidentität,* die er den Arbeiten Th. W. Adornos und E. Lévinas entnimmt, für die der Prozeß des Erinnerns niemals Angleichung, sondern stets Unterbrechung, Einbruch des Unsagbaren bedeutet. Der Entwurf einer „anamnetischen Rationalität" (J. B. Metz) bietet ihm sodann auch jene theologischen Denkfiguren, welche den Prozeß des Eingedenkens nicht nur als einen „theodramatischen" Prozeß auszeichnen, sondern auch die historische Vernunft als eine vom Drama der Opfer nicht loskommende und insofern von dort mitkonstituierte Vernunft bestimmbar macht.

Im *dritten Teil* der Studie (234–294) führt M. die vorausgehenden Überlegungen in die Bestimmung der *Notwendigkeit einer fragmentarischen Historiographie des Nationalsozialismus* ein. Deren Hauptaufgabe sieht M. darin, das „Nichtverstehen" von Auschwitz, wie es sich im Zeugnis der Opfer ausdrückt, in den kategorischen Imperativ des „Nichtvergessen" einzubringen und auf diese Weise jenes kritische „Erinnerungswissen" zur Geltung kommen zu lassen, das notwendig fragmentarisch ist. Nur das Fragment verweist auf das Verlorene und Fehlende. Totalisierende Geschichtsdeutungen geraten ohne die Gegenwart solchen „Vermissungswissens" in die Gefahr der kognitiven Komplizenschaft mit den Tätern.

M. hat eine äußerst perspektiven- und materialreiche Studie vorgelegt, die sowohl hinsichtlich ihrer zeitgeschichtlichen Themenstellung als auch hinsichtlich ihres Theorielayouts für die Politische Theologie ein wichtiges Forschungsfeld erschließt. Seine Arbeit, in der nicht nur durch ein geschicktes Arrangement verschiedener Theoriestränge ein komplexes Thema interdisziplinär aufgearbeitet, sondern auch ein wichtiger Beitrag zum Diskurs zwischen Theologie und Geschichtswissenschaft geleistet wird, verdient es, daß das darin enthaltene Diskussionsangebot auf beiden Seiten wahrgenommen wird.

Köln Hans-Joachim Höhn

Meyer, Uwe: **Glaube und Notwendigkeit**. Eine Untersuchung zur Sprachphilosophie, zur Erkenntnistheorie und zur Philosophie des Geistes. – Paderborn: F. Schöningh 1998. 350 S. (Geist. Erkenntnis. Kommunikation), kt DM 78,00 ISBN: 3–506–73240–4

Mit dem Begriffspaar von „Glaube und Notwendigkeit" umreißt Uwe Meyer ein Problemfeld, das für eine ganze Reihe philosophischer Disziplinen wie etwa der Sprachphilosophie, der „philosophy of mind", der Erkenntnistheorie oder letztlich auch der Metaphysik von grundlegender Bedeutung ist. Die vorliegende Arbeit, eine überarbeitete Version der 1996 in Osnabrück bei W. Lenzen entstandenen Diss. des Vf.s, „soll zur Klärung dieser Begriffe beitragen und damit auch Antworten auf zentrale Fragen der betreffenden philosophischen Gebiete geben". (13) Dabei beschränkt sich M. jedoch auf den Bereich des „starken Glaubens" (Für-sicher-Halten) im Unterschied etwa zum „schwachen Glauben" (Für-wahrscheinlich-Halten) und zum Wissen (45).

Nach einer kurzen Einführung in den formalen Rahmen der Semantik möglicher Welten, in dem der Begriff der Möglichkeit traditionell behandelt wird,

analysiert M. zunächst *zwei Varianten des Möglichkeitsbegriffs* näher unter logischen Gesichtspunkten: Zum einen setzt sich M. mit dem Begriff der naturgesetzlichen Notwendigkeit als der der Wahrheit eines Satzes aufgrund von Naturgesetzen (z. B. „Ein Masseteilchen m bewegt sich niemals mit der Geschwindigkeit des Lichtes") auseinander, zum anderen mit dem Begriff der analytischen Notwendigkeit als der der Wahrheit eines Satzes aufgrund seiner Bedeutung („Alle Junggesellen sind unverheiratet"). Er zeigt, daß das korrekte Kalkül für das Konzept der analytischen Notwendigkeit innerhalb dieses Rahmens das sog. *System S5* ist, das für den Begriff der naturgesetzlichen Notwendigkeit adäquate Kalkül schwächer ist als S5 oder B, mindestens jedoch so stark wie S4.

Als *zweites Problemfeld* behandelt M. das *Verhältnis zwischen Glauben bzw. geistigen Zuständen und Rationalität.* Im Rückgriff auf D. Dennetts Theorie der intentionalen Systeme spricht er sich dafür aus, gewisse Rationalitätspostulate begrifflich mit der Zuschreibung von Überzeugungen zu verbinden, während er Begrenzungen der Rationalität einer Person eher durch die Art und Weise verursacht sieht, wie deren geistige Eigenschaften funktional und physisch hervorgebracht werden, also mit empirischen Umständen. Daher können in einer Überzeugungslogik, die ja die begriffliche Seite des Phänomens der Überzeugungen behandelt, starke und unter bestimmten Aspekten idealisierende Rationalitätsannahmen vorausgesetzt werden, wie etwa das in den Glaubenslogiken von J. Hintikka und W. Lenzen geltende umstrittene Postulat, daß alles analytisch Notwendige geglaubt wird. Diese Thesen werden in grundlegende Erwägungen zur Natur geistiger Zustände eingefügt.

Im Anschluß daran wendet sich M. der Frage der *metaphysischen Notwendigkeit* zu, also der in der Literatur (im Anlehnung an Kripkes „Naming and Necessity") so genannten Form der Notwendigkeit, die stärker als die naturgesetzliche und in bestimmter Hinsicht ebenso stark wie die analytische ist, sich aber im Gegensatz zu dieser nicht aus sprachlichen Regeln, sondern aus der Natur der Dinge selbst ergeben soll und deshalb auch kein Gegenstand von apriorischen Überzeugungen ist. In diesem Sinne notwendig sollen etwa bestimmte Identitätsaussagen sein („Der Morgenstern ist der Abendstern"), aber auch die Zugehörigkeit aller Dinge zu der Gattung, zu der sie faktisch gehören (also etwa die Zugehörigkeit eines beliebigen Menschen zur Gattung „Mensch"). M. argumentiert allerdings dafür, daß diese Form der Notwendigkeit nicht in der Natur der Dinge selbst liegt, sondern durch die Art und Weise des Sprechens über die Welt und die Dinge in ihr liegt. Die angebliche metaphysische Notwendigkeit rekonstruiert er dabei auf verschiedene Weise als analytische Notwendigkeit. So ergibt sich seiner Meinung nach die Notwendigkeit von Identitätsaussagen, die mit Hilfe von Eigennamen formuliert sind, aus der sprachlichen Konvention darüber, wie solche Namen allgemein zu ihren Bedeutungen kommen.

Aus den Thesen über Semantik und Pragmatik der Eigennamen, die mit dieser Auffassung verbunden sind, entwickelt M. dann auch eine Lösung für logische Probleme bzgl. der „De-re-Modalitäten" und des „Hineinquantifizierens" in modale Kontexte. Was speziell die glaubenslogischen Probleme angeht, schließt er sich dabei der Linie Hintikkas und Lenzens an.

Auch die Wesentlichkeit der Gattungszugehörigkeit folgt nach M. letzten Endes aus der sprachlich-konventionell begründeten Art und Weise, wie die Welt in Gegenstände gegliedert wird. Nach Ansicht M.s ist diese Zergliederung auf konventioneller Basis zusammen mit der Eigennamenkonvention entscheidend für die Notwendigkeit, mit der etwa die Aussage „Kant ist ein Mensch" wahr ist. Diese als „gemäßigter Essentialismus" bezeichnete Auffassung wird dann in Bezug zur allgemeineren erkenntnistheoretischen Diskussion gesetzt, wobei sie mit einem erkenntnistheoretischen Realismus verbunden wird.

Daneben werden auch wissenschaftlich erwiesene Aussagen darüber, was Substanzen, Naturphänomene u. a. m. sind, oft als metaphysisch notwendig erachtet: etwa, daß Wasser H_2O ist oder daß Blitze elektrische Entladungen sind. M. vertritt hingegen die Ansicht, daß solche Aussagen innerhalb der Wissenschaftssprache analytisch notwendig sind. Dafür führt er v. a. zwei Argumente an: Zum einen spielen seiner Ansicht nach bei der Etablierung derartiger wissenschaftlicher Explikationen nicht nur Entdeckungen, sondern auch Entscheidungen eine Rolle; zum anderen ist zwischen einer alltagssprachlichen und einer wissenschaftlichen Verwendung von Ausdrücken wie „Wasser" genau zu differenzieren – wenn auch Wissenschafts- und Alltagssprache in wichtiger Hinsicht systematisch aufeinander bezogen bleiben. Diese Bezogenheit sieht M. dann als entscheidend dafür an, daß einerseits das Urteil der Wissenschaft im Alltag als Autorität anerkannt wird und andererseits wissenschaftliche Entwicklungen gegen Th. Kuhn oder P. Feyerabend zumindest in vielen Fällen „realistisch" als Erkenntnisfortschritt über einen gleichbleibenden Gegenstandsbereich zu deuten sind.

Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, näher auf Details dieser reichhaltigen Arbeit einzugehen oder manche nur skizzierten Gedankengänge breiter darzustellen. Zu wünschen wäre allerdings – gerade hinsichtlich der Deutung der sog. „metaphysischen Notwendigkeit" als Art und Weise des Sprechens über Dinge – eine Auseinandersetzung M.s mit der Spätphilosophie L. Wittgensteins und den Thesen des dialogischen Konstruktivismus. So finden sich schon bei Wittgenstein Hinweise, die in Richtung der Thesen M.s deuten (vgl. etwa Wittgensteins Äußerungen „Das Wesen ist in der Grammatik ausgesprochen." PU 371 oder „Welche Art von Gegenstand etwas ist, sagt die Grammatik." PU 373). Diese Gedanken Wittgensteins werden dann im dialogischen Konstruktivismus aufgegriffen und weitergeführt. Dieser sieht letztlich in Sprachhandlungen die Grundlage dafür, wie wir die Welt und die Gegenstände in ihr wahrnehmen. Hier liegt eine Nähe zu der von M. vorgeschlagenen Lösung des Problems der metaphysischen Notwendigkeit vor, die wohl eine eingehendere Untersuchung wert ist.

Regensburg Matthias J. Fritsch

Emmanuel Levinas – Eine Herausforderung für die christliche Theologie, hg. v. Josef Wohlmuth – Paderborn / München: Ferdinand Schöningh 1998, ^{2}1999. 248 S., kt DM 58,00 ISBN: 3–506–789–01–4

Der 1995 verstorbene jüdische Philosoph und Talmudinterpret ist inzwischen – aus Gründen, die eine eigene Reflexion wert wären – für viele Theologinnen und Theologen der Gegenwart zu einer Art neuem Kirchenvater geworden, nicht ohne modische Assoziationen und bloße Stichwortweitergaben. Um so wichtiger ist, daß dieser „prophetische Denkstil jüdischer Provenienz" differenziert aufgenommen und argumentativ im theologischen Fachdiskurs bedacht wird. Dies leistet Josef Wohlmuth, unter dessen Ägide das hier dokumentierte Bonner Symposion stattfand (und ein gleichfalls hier dokumentiertes Gespräch mit Levinas selbst in Paris), beispielhaft in vielen Arbeiten.

Die 13 Einzelbeiträge sind vier thematischen Einheiten zugeordnet und ergeben ein mosaikreiches Gesamtbild der Levinas-Forschung in theologischem Interesse. Daß dieses nicht von außen an Levinas und an sein „Denken auf dem Weg" (44) herangetragen wird, sondern vielmehr mit seinen eigenen philosophischen und religiösen Intentionen durchaus korrespondiert, ergibt sich schon aus Levinas Bemerkung, daß für ihn „die Quelle aller Normativität in der Thora" (129) liegt. Die Bibel ist für ihn das Buch der Bücher: „Eben diese außerordentliche Präsenz von Personen, diese ethische Fülle und diese geheimnisvollen Möglichkeiten der Exegese bedeuteten für mich ursprünglich Transzendenz ... und wenn Bibelverse für Philosophie keine Beweiskraft mehr haben, so kann doch der Gott dieser Verse Maßstab des Geistes für den Philosophen bleiben, trotz aller anthropomorphen Metaphern des Textes" (113). Nochmals anders bei seiner Ehrenpromotion 1975 in Leyden formuliert: „Mein Anliegen ist es immer wieder, diesen Nicht-Hellenismus der Bibel in hellenistische Termini zu übersetzen und nicht die biblischen Formulierungen in ihrem offenbaren Sinn und isoliert vom Kontext zu wiederholen – denn der Kontext für einen solchen Text ist die ganze Bibel" (116) – und dies „natürlich" im Blick auf die Schoa, stets „im Gedächtnis diesen Tumor" (31).

Zum Themenfeld *„Ästhetik und Sprache"* untersucht zunächst Reinhold Esterbauer die *Kunstphilosophie des späten Levinas.* Nicht mehr das Dargestellte im Bild steht demnach im Mittelpunkt des Nachdenkens, sondern das Darstellen selbst, im Sinne von Levinas' fundamentaler Unterscheidung zwischen dit und dire, zwischen Gesagtem und Sagen. Alle Präsenz als Ab-Bildung verführt demnach schon in den totalisierenden Raum der Ontologie, Levinas aber geht es einzig um den unausdenklichen „Überschuß über die Gegenwart hinaus" (23), um die Unbegreiflichkeit von „Herrlichkeit". Die Reflexionen umkreisen „die ethische Kraft der Unkenntlichmachung" (22) alles Gewußten und Gebildeten und genau dies realisiere sich im gelungenen Kunstwerk (darf man z. B. an Arnulf Rainer denken?).

Hans Hermann Henrix untersucht *die Bedeutung des metaphorischen Redens bei Levinas.* „Schwellenworte" (35) wie „Angesicht" und v. a. „Spur" zielen förmlich ikonoklastisch auf Unterbrechung des Gewußten und Bestehenden, auf dessen Überbietung und „Erhebung". Das eindringliche und verfremdende Reden in Metaphern ist – im Namen und Zeichen des Andersseins der Anderen – stets neuer „Verweis auf die An-Archie einer Absenz, die durch keine Assoziierung oder Konnotation zum Inhalt werden kann" (27). „Die Widerständigkeit der Levinas'schen Spur-Metapher für die Theologie" (38) wird als Kritik an einer voreiligen Rede von Realpräsenz, von Gottesgegenwart und auch von Gottesebenbildlichkeit konkret: „Die Göttlichkeit definiert sich bei Levinas geradezu durch ihre Abwesenheit" (39). „Die im Gesicht vorübergegangene Spur ist nicht die Abwesenheit eines Noch-nicht-Offenbarten, sondern die An-Archie dessen, was niemals gegenwärtig gewesen ist, eines Unendlichen, das im Gesicht des anderen gebietet und das sich wie ein ausgeschlossenes Drittes nicht anzielen läßt" (40). „Levinas Sprache zeugt von einer gesteigerten Sensibilität für die Spannung zwischen ethischem Sagen und ontologischem Gesagten, für das Problem der notwendigen Thematisierung und des unweigerlichen Verrats dieses Sagens, der sich in Versuchen der Dethematisierung, in Figuren der Hyperbel, der Repetition, in semantischen Verschiebungen und neuen Formen syntaktischer Verknüpfung niederschlägt" (105). Genau diese ständige Störung des Monologischen, diese Dissonanz und Diachronie macht die Lektüre von Levinas gleichermaßen so schwierig wie anregend und herausfordernd.

Die beiden Beiträge zum Themenbereich *„Schöpfung aus dem Nichts"* führen Überlegungen weiter, zu denen Wohlmuth an anderer Stelle (Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum, Paderborn 1996) Wesentliches gesagt hat.

Wolfgang Nikolaus Krewani zeigt, wie *Levinas' frühe Philosophie* die Genese, die Schöpfung des Subjekts in zwei Schritten zu explizieren sucht: „Als Übergang vom Sein zum Seienden, also Befreiung des Subjekts aus dem Sein, sodann als Übergang vom Seienden zum Anderen, d. h. zur Begegnung mit dem

weiblichen Anderen und der Erneuerung aus ihrer Kraft" (59). Später radikalisiert Levinas mit der Rede von der „absoluten Diachronie der Schöpfung", womit „die unvordenkliche und darum absolute Entstehung des Subjekts aus dem Anruf des Anderen und der Verantwortung für ihn" (61) gemeint ist. Entsprechend spielt die (nicht nur kabbalistische) Vorstellung von Schöpfung als Kontraktion (57), als schöpferische Selbstzurücknahme (68ff) eine zentrale Rolle für das Verständnis von Schöpfung, als ständiger Gründungsakt und als Bedenken der „Beziehung ohne Wechselbeziehung" (33), der strukturellen Asymmetrie aller Beziehungen vom Anderen her, der „Bewegung ohne Wiederkehr", nicht minder und vor allem auch der Unumkehrbarkeit der Zeit.

Inge Broy arbeitet inmitten fundamentaler Gemeinsamkeiten *Unterschiede im Welt- und Schöpfungsverständnis zwischen Levinas und Simone Weil* heraus: Diachronie der Schöpfung hier, décréation dort, schöpferische Selbstzurücknahme, Machtverzicht, Selbstabdankung und Entleerung Gottes, damit das Andere seiner selbst sei und bleibe. Gott als in diesem Sinn schöpferische Liebe bei Simone Weil, der es im Mitvollzug solcher Selbstzurücknahme menschlich zu entsprechen gelte bis zur Selbstaufhebung; „Prävalenz der Güte vor dem Sein" (so die glückliche Formulierung von Wohlmuth [71]) bei Levinas, Herrlichkeit und Gerechtigkeit im Aufgang und Ausgang vom Anderssein des bzw. der Anderen.

Am umfänglichsten sind die Beiträge zur *Anthropologie: der Mensch als Subjekt.*

Thomas Freyer kontrastiert die „vorfreiheitliche Verantwortung für den Anderen" (85), die Levinas wichtig ist und ihn immer wieder auf die Asymmetrie der „nicht-erotischen Nähe" (109a) des anderen beharren läßt, mit den theologisch derzeit vorherrschenden Auslegungen biblischer Gottebenbildlichkeit des Menschen. Dabei gilt es im Sinne des biblischen Bilderverbotes und dank der idolkritischen Interpretation von Levinas „eine im Ansatz phänomenologie- und ontologiekritische Lesart der Ebenbild-Problematik" (94) zu erarbeiten. In kritischer Überschreitung der (neu)platonischen Relation Urbild-Abbild gilt es, Gottes Anwesenheit und Nähe auf dem Angesicht des Menschen so mit seiner unvordenklichen schöpferischen Zuvorkommenheit und Abwesenheit zu vermitteln, „daß die Transzendenz Gottes weder auf das Niveau menschlichen Seins und Bewußtseins depotenziert wird noch als bloße Spiegelung der letzteren gedacht werden darf" (94). Die viel zitierte „göttliche Intrige", der zufolge der Mensch Gott suchend gerade an den Nächsten verwiesen und von ihm absolut in die Pflicht genommen wird, „die vorrangige – vorursprüngliche – asymmetrische Beziehung vom Ich und anderen" (151), käme hier zum Tragen, sowohl anthropologisch wie christo-soterisch.

Susanne Sandherr untersucht, im Ausgang von Levinas originellem Aufsatz „eine Religion für Erwachsene" und vor dem Hintergrund ihrer eigenen ertragreichen Promotion „Die heimliche Geburt des Subjekts. Das Subjekt und sein Werden im Denken Emanuel Levinas" (Stuttgart 1998) den *Perspektivenwechsel „vom erwachsenen Ich zum inkarnierten Subjekt"* (103): „Das Ich ist im anderen Menschen verpflichtet in der Weise der Unterwerfung" (107) – und dieses „semper maior seiner Verpflichtung" (107) wird von Levinas bezeichnenderweise auch mit der Kategorie Inkarnation tituliert. Denn „die Beziehung zum anderen Menschen (ist) als unabdingbare biblische Komplikation des geraden, des egologischen Fadens der griechischen Philosophie" (101) zu denken. Entsprechend ist die von Levinas konzipierte, ikonoklastische und unausdenklich ausgesetzte Erwachsenenreligion durch „Entmythisierung der Religion, Entsakralisierung des Göttlichen und die Achtung der Transzendenz Gottes" (102) geprägt, wie sie in der stellvertretenden Verantwortung für den anderen und vor dem anderen konkret wird. Daß dabei – zusammen mit der Dimension der Leiblichkeit – die der Weiblichkeit für den männlichen Philosophen Levinas von besonderer Bedeutung ist, ist eigens bedacht worden und zu bedenken: „Das Ich der Stellvertretung ist das mit einem Anderen schwangere Ich." (107) „In Spuren einer absoluten Empfänglichkeit, der Passivität des aus dem Nichts geschaffenen Ich, kommt im Subjekt ‚die Unmöglichkeit, Gott zu entkommen', mit der Unmöglichkeit dem Anderen die Antwort zu verweigern, überein." In dieser fundamentalen „Schöpfungspassivität" lebt und vermittelt sich „die bewußter Erinnerung unzugängliche Spur einer absoluten Alterität" (109).

Marek Jedraszewski geht den *biblischen Wurzeln der Freiheitskonzeption von Levinas* nach: Freiheit ist demnach eben nicht Selbstbehauptung, sondern absolute Inanspruchnahme durch den Anderen, und dies bis zum Äußersten – im Sinne des leidenden Gottesknechtes, des barmherzigen Samariters oder der christlichen Kenose.

Auf derselben Linie liegt der von Markus Hundeck inszenierte *Dialog zwischen Spinoza und Levinas*: Pointiert jener den *conatus essendi* als Selbstbehauptung, die in der Welt total abgeschlossen, des Anderen nicht bedarf, so wird das menschliche Subjekt für Levinas gerade „zum Ort des Einbruchs der Andersheit, einer radikalen Anderheit, die außerhalb der Möglichkeiten des Bewußtseins liegt und höchstens als Spur aufscheint" (130). Gelten nach Spinoza „Selbsterhaltung und Beharrung als das rationale Prinzip der Neuzeit" (139) – mit allen totalisierenden und funktionalistischen Konsequenzen wie Engführungen –, so besteht gerade Levinas auf Unterbrechung und Transzendierung vom anderen her: „Ist das inkarnierte Subjekt, das sich selbst gibt, bevor es spricht, das sich selbst vollzieht, indem es sich hingibt, nicht der Ort, um die Aporien des Unwillens zu unterlaufen, die im Programm der Selbstbehauptung verwirklicht sein wollen?" (104)

Höchst einfühlsam nimmt Susanne Sandherr Levinas, der natürlich durch und durch in patriarchalen Traditionslinien steht, doch gegen den Vorwurf des Androzentrismus in Schutz. In seiner „Alteritätskonzeption", die gerade die erotische Beziehung in den Mittelpunkt stellt „als passiv erlittenes Widerfahrnis einer Transzendenz, die das Ich doch nicht als Ich zerstört, sondern verändert" (154) und freisetzt, zeigt sich gerade die Sensibilität und feministische Produktivität dieses Denkens. „Mit seinem Denken einer erotischen Transzendenz wagt Levinas die Kopernikanische Wende gegen ein imperialistisches Bewußtsein und dessen totalisierendes Seinsdenken" (156). Indem Levinas „provozierende Umbau- und Dekonstruktionsarbeiten am virilen Herrschaftssubjekt" (156) vornimmt, plädiert er gerade für eine Umkehr- und Gegenbewegung zum abendländischen (und faktisch auch christlichen) Ego, für eine „Subjektivität der Stellvertretung" (160) und der „Gastlichkeit" (160), für ein förmlich mütterliches Ich, das das Anderssein der anderen austrägt und auszeitigt und dafür verantwortlich weiß, sinnlich und leibhaftig, gewaltfrei und einräumend.

Auch die *Formulierung vom „inspirierten Subjekt"*, der sich Erwin Dirschel thematisch widmet, belegt Levinas förmlich unermüdliches Bemühen, die Subjekt- und Wirklichkeitskonstitution vom anderen her nicht nur als ethische, sondern als heilige zu bestimmen. Nicht zufällig ist dafür die Metaphorik des Atmens zentral. „Die unmittelbare Nähe zwischen Gott, dem Ich und dem Anderen geschieht im Sagen, das des Atems bedarf. Das Sprechen Gottes und des Menschen geschehen im Rhythmus des Ein- und Ausatmens" (173). „Vor aller Intentionalität wurde dem Subjekt der Atem der Anderheit eingehaucht, Wunde der Transzendenz, Verletzung der Selbstheit" (171, A 30).

Levinas ganze Denkbemühung zielt auf jenes „mehr, das immer außerhalb der Totalität ist" und für das er selbst die Kategorie des Eschatologischen bemüht (65). Entsprechend angemessen ist es, den *vierten Themenbereich* mit *„Messianismus und Christologie"* zu überschreiben.

Volker Jakobs geht der Frage des Messianischen bei Levinas nach – dessen talmudisch-rabbinischer Schriftauslegung folgend, die immer die „subjektive" Bedeutung des biblischen Textes und seiner unendlichen Tiefe situativ in den Blick nimmt –, „im Insistieren auf der appellativen Bedeutung der Schriften für die Subjektivität des Lesers" (177 A 7). Vielfach betont wird, wie sehr das Levinassche Denken insgesamt einen konkret scharfen Zeitindex hat und gerade deshalb die „Bedeutsamkeit gelebter Zeit und Geschichte für die letztgestaltete Hoffnung" (184) in den Blick nimmt. Ganz im Sinne jüdischer Hoffnung, der gerade als partikularer universale Bedeutung zukommt, besteht Levinas darauf, daß sich mitten in der Unvergänglichkeit des Zeitgeschehens immer schon die Unendlichkeit selbst äußert, mit der die „Gewißheit der Niederlage des Bösen" (188) wesentlich verbunden ist. Gerade die „Entdeckung einer absolut unhintergehbaren Verpflichtung, welche die Gottesbeziehung ausmacht" (187), ist dann sowohl Grund zur Hoffnung für alle und in allem und zugleich äußerste Herausforderung, im Hier und Jetzt dem messianischen Geschehen durch ein gemäßes ethisches Verhalten zu entsprechen: „Wenn wir den Teil an Absurdität nicht zu spüren vermögen, den die Geschichte verwirklicht, ist ein Teil unserer messianischen Sensibilität verlorengegangen" (197). Nicht moralische Anstrengung, schon gar nicht intellektuelle Diagnostik oder analytische Therapeutik können Vergebung und Heil letztendlich schaffen. Es kommt unvordenklich von woanders her, von jener eigentümlichen Treue und Herrlichkeit, die namenlos zu benennen ist. Das bedeutet implizit universale Verantwortung für einen jeden. „Das Tragen der höchsten Last menschlicher Geschichte ist in einem auch die befreiende Auserwählung, die ihrer Gewalt entzieht und das Ich als unvertretbar einziges rettet" (198).

Die *Bedeutung von Levinas für die Christologie* akzentuiert Marcel Poorthuis: Ausgehend von der Grundthese der unaufhebbaren Differenz zwischen Ich und dem anderen sowie der fundamentalen Asymmetrie zwischen beiden kommt demnach alles darauf an, die göttliche Intrige zwischen mir und dem anderen nicht zu vergessen. Dann aber wird deutlich, daß im Zentrum der Bewegung der ständige „Überschuß in der Verantwortung gegenüber dem anderen" (207) liegt, von dem her ich mich im Akkusativ und als Subjekt zu zentrieren habe. Entsprechend wird „der Messiasbegriff ... von Levinas im asymmetrischen Sinne gedeutet: Einmal als Paradigma für den anderen, der mein Lehrer ist, sodann als Paradigma für mich, der ich verantwortlich bin für alle anderen." (212) „Christus verbirgt sich nicht in mir, sondern nur im anderen. Der Weg zum Menschensohn, d. h. zur Nähe Gottes, ist der Nächste" (206) und damit die Bereitschaft, mich vollends, ja absolut in Beschlag nehmen zu lassen und wie der griechische Atlas förmlich das Ganze zu tragen.

In einer Relecture der Rahnerschen Christologie und Pneumatologie fragt schließlich Josef Wohlmuth, frühere eigene Arbeiten vertiefend, nach der *Bedeutung von Levinas für die Christologie und Theologie* überhaupt, besonders im Gespräch mit Rahner. Beide Denker, so das Fazit, suchen mit demselben Ziel, aber in unterschiedlicher Begründung, eine subjekttheoretische Interpretation des Offenbarungsgeschehens. Beide arbeiten an einer Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch/Welt unter dem Vorzeichen der unvordenklichen Differenz aufgrund der bleibenden Zuvorkommenheit des Unendlichen, die aber als Unterschied und intime innigste Nähe, ja Einheit ermöglicht und erschließt, wie christlicherseits in der Formel von Chalkedon. „Könnte man also im Anschluß an Denkstil und Sprache von Emmanuel Levinas inkarnationstheologisch von Jesus sagen, er sei die Offenbarung des Unendlichen in der Weise, daß Jesu Menschsein zum reinen Sagen des Göttlichen wird, zur Gestalt gewordenen Agape? Wäre diese Spur der Weg zu einer nicht-ontologischen Christologie, die letztlich in der Soteriologie mündet, d. h. in dem, was man die Pro-Existenz Jesu genannt hat, die sein inkarniertes Subjektsein zum Ausdruck bringt" (226)?

Fazit: Es handelt sich bei diesem Werk um einen höchst reichhaltigen und sachlich weiterführenden Bd christlichen Zwiegesprächs mit Levinas, der eine Fülle von Fragen an die Theologie ausarbeitet oder anstößt. Levinas versucht, alle religiösen Begriffe neu zu inter-

pretieren: „Nicht die Beziehung zwischen Gott und Mensch, sondern die asymmetrische Beziehung zwischen mir und dem anderen Menschen soll das Eigene und Grundlegende der religiösen Begriffe sein" (203). Im Lichte dieser Diachronie, dieser Priorität des „Anderen im Selben, des ‚Mehr' im ‚Weniger', des Unendlichen im Endlichen" (222) liegt in Konsequenz die Herausforderung zur Reformulierung der deutlich doch griechisch und daher „ontologisch" geprägten Theologie in allen ihren Disziplinen. „Das Gott-Mensch-Verhältnis im Sinne von Levinas steht immer vor einem doppelten Bilderverbot. Weder das Subjekt darf sich mit Gott identifizieren noch der Andere mit Gott identifiziert werden" (227). Entsprechend unauslotbar zeigt sich die Wahrheit der konkreten Existenz in ihrer letzten Hingabe, in ihrem Sagen und Geben, vom anderen her und für ihn.

Wie bei Sbden unvermeidlich, gibt es nicht nur Unterschiede in Konsistenz und Niveau der Argumentation, sondern auch Überschneidungen (derentwegen unbedingt auch Sachregister hätten erarbeitet werden sollen). Daß der Bd freilich schon nach kurzer Zeit in zweiter Auflage vorliegt, ist nur ein äußerer Hinweis auf die sachliche Dignität der Ausführungen und die theologiepolitische Aktualität für das Gespräch zwischen Athen und Jerusalem.

Wiesbaden-Naurod Gotthard Fuchs

Theologiegeschichte

Grillmeier, Alois: **Fragmente zur Christologie**. Studien zum altkirchlichen Christusbild, hg. v. Theresia Hainthaler. – Freiburg / Basel / Wien: Herder, 1997. XII, 484 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3–451–26411–0

Nach seinem Hauptwerk „Jesus Christus im Glauben der Kirche" sowie dem Sbd „Mit ihm und in ihm" (1975, 1978) liegt nun ein weiterer Sbd vor, der die seit 1975 jeweils gesondert erschienenen Aufsätze vereint. Im vorzüglichen Vorwort ordnet die Hg.in einige Beiträge dem gesamten Hauptwerk zu und deutet die christologischen Perspektiven weiterer Beiträge sowie die Aufsätze spirituellen Inhalts – eine exzellente Hilfe für den Benutzer.

Der Bd beinhaltet siebzehn Beiträge, die im Vergleich zur jeweiligen Erstveröffentlichung überarbeitet, ergänzt oder wenigstens durchgesehen sind. Die fünf Beiträge des *ersten Teils (I. Christologische Perspektiven)* haben ein Gewicht, das weit über die Dogmengeschichte herausgeht. *„Die christologische Entdeckung des Humanum"* ist im Grund eine geraffte Darstellung des Buches „Christsein" von Hans Küng, und nicht nur wegen ihrer Gründlichkeit anzuerkennen; Grillmeier formuliert hier auch so etwas wie christologische Grundoptionen. Der dritte Beitrag über die *Hellenisierung der christlichen Botschaft* ist eine Abrundung früherer Ausführungen des Vf.s. Der Aufsatz über *„Bekenntnisse der alten Kirche – das Nicaeno-Constantinopolitanum"* ist einer seiner Beiträge zur 1600-Jahr-Feier dieses Konzils. Der fünfte Beitrag befaßt sich mit den *christologischen Formulierungen in der alt-orientalischen und römisch-katholischen Tradition* im Lichte der Theologie nach Chalcedon, angesichts des intensivierten ökumenischen Gesprächs zwischen den genannten Gruppen auch von aktueller Bedeutung.

Die fünf Beiträge des *zweiten Teils (II. Christologische Studien)sind im engeren Sinn dogmengeschichtlich-fachwissenschaftlich und knüpfen an das Hauptwerk (s. o.) an. Der Bogen spannt sich von einer Arbeit über die christologische Bezeichnung* κυζιδκὸζ ἀνυζωπoζ über eine Studie zum *Op. XI von Marcus Eremita* bis hin zur *Tauftheologie des syrischen Antichalcedonies Philoxenus von Mabbug.*

Unter den vier Beiträgen des *dritten Teils (III. Christologische Miszellen)* findet sich eine interessante Studie über das *„Jesus-Gebet"*. In der *Schlußbesinnung* wird durch zwei Beiträge (*„Die sieben Stufen der Weisheit.* Die Lehre des hl. Augustinus von den sieben geistlichen Lebensaltern" und *„Theologia Cordis.* Das Herz in Glaube und Frömmigkeit") das spirituelle Anliegen des Vf.s deutlich.

Das Werk macht erneut deutlich, daß die katholische, dogmengeschichtliche Forschung, die derzeit nicht gerade zu den Glanzlichtern der Theologie in Deutschland zählt, in G. – gottseidank – einen Wissenschaftler von höchster Kompetenz und dementsprechenden internationalen Ansehen besitzt. Dankenswerterweise ist dem Bd eine „Bibliographie Alois Grillmeier 1942–1996", 359 Nummern umfassend, beigegeben.

Münster Harald Wagner

Steiger, Johann Anselm: **Johann Gerhard (1582–1637).** Studien zu Theologie und Frömmigkeit des Kirchenvaters der lutherischen Orthodoxie. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1997. 332 S. (Doctrina et Pietas, 1), Ln DM 127,00 ISBN: 3–7728–1822–6

Mit der vorliegenden Arbeit erscheint der erste Bd einer großangelegten Reihe, in der Texte und Untersuchungen aus dem Themenbereich zwischen Reformation und Aufklärung publiziert werden sollen. Die von dem Heidelberger Kirchenhistoriker Johann Anselm Steiger herausgegebene Reihe ist aufgeteilt in zwei Abteilungen: Johann Gerhard-Archiv und Varia. Der vorliegende Bd enthält neben drei kurzen Texten Johann Gerhards ausführliche Kommentare, Interpretationen und Deutungen des Werkes dieses wichtigen Vertreters der altprotestantischen Orthodoxie.

Das *erste Kap.* zum Thema *„Seelsorge, Frömmigkeit, Mystik, Lehre und Trost bei Johann Gerhard"* bietet auf 140 S. eine eingehende Darstellung der Poimenik und Bibelhermeneutik Gerhards. Der Vf. stellt das Defizit der bisherigen Forschung heraus, die das unablösliche Ineinander von Dogmatik und Poimenik, orthodoxer Theologie und persönlicher Frömmigkeit bei Gerhard unbeachtet gelassen habe und infolgedessen seinem theologischen Werk nicht gerecht werden konnte. Demgegenüber will S. Gerhards „Dogmatik als Seelsorge" (27–45) darstellen. „Daß Gerhard die Loci verfaßt hat, war eine theologiegeschichtlich höchst bedeutende, eine theologische und pädagogische, ja auch poimenische Großtat. Auf die Epoche der Reformation mußte eine Zeit der Aufarbeitung und Verarbeitung folgen. Die Schätze der von Luther – anders als von Calvin – nie in einem eigentlichen System zusammengefaßten Theologie mußten geordnet, strukturiert und miteinander kommunikabel gemacht werden. Das Riesenwerk des Reformators, das in vielerlei Hinsicht einen disparaten Eindruck hinterließ, mußte gebündelt und zugänglich gemacht werden. Die reformatorische Theologie sollte u. a. für den universitären Lehrbetrieb in einer effizienten Weise lehrbar und lernbar gemacht werden. Auch bedurften die künftigen Pfarrer eines dogmatischen Gerüstes, von dem sie zeit ihres Lebens und ihrer Amtsausübung in Predigt, Seelsorge und Unterricht zehren konnten. Die erneute Einführung des scholastischen Begriffsmaterials bot eine einmalige methodische Möglichkeit, all diese Aufgaben in Angriff zu nehmen. Das, was z. T. etwas kurzsichtig als Starrheit der Gerhardschen Dogmatik bezeichnet wird, ist in Wahrheit die unabdingbare Voraussetzung für eine lebendige und bewegliche Theologie Gerhards in seinen Predigten und in seiner Seelsorge. Schon an diesem Punkt zeigt sich, daß die Abfassung der Gerhardschen Loci selbst bereits ein poimenisches Geschäft war. Sie war Seelsorge am Seelsorger, für den eine gründliche Kenntnis der reformatorischen Theologie Bedingung der Möglichkeit seiner Amtsausübung und Anwendung der tröstlichen Lehre des Evangeliums war" (31f).

Darf man Gerhards theologiegeschichtliche Stellung derart profilieren, wenn man berücksichtigt, daß bereits Melanchthon mit seinen vielfach neuaufgelegten und wirkungsreichen „Loci communes" Entsprechendes in unmittelbarer zeitlicher und sachlicher Nähe zu Luther geleistet hat? Überzeugen können jedoch die zahlreichen Belege, die S. trotz einer von der Metaphysik her geprägten theologischen Prinzipienlehre für die Ausrichtung der Gerhardschen Dogmatik auf die praktische Frömmigkeit und mithin für ihre seelsorgerliche Dimension präsentiert. Der Vf. verteidigt die Gerhardsche Loci-Dogmatik auch gegen den Vorwurf, daß hier bestimmte *Dicta probantia* der Bibel aus ihren Kontexten herausgetrennt und zusammengestellt werden. Die einzelnen Bibelstellen sollen nicht die Bibel ersetzen, sondern Merkzeichen dafür sein, daß es nötig ist, die angeführten Einzelverse jeweils neu in ihrem Kontext zu lesen. Der Einzelspruch könne nur dann wirklich trösten, wenn er den Angefochtenen als Platzhalter an den biblischen Kontext erinnert, in dem er ursprünglich steht. Der Glaubende selbst sei es, der vermittels seines alter ego die Worte der jeweiligen Gottesrede in seinen Mund nimmt, sich also Gottes Worte bereits im Gespräch an- und zueignet und sich selbst vorspricht. „Diese hochreflektierte Dialektik der reformatorisch-orthodoxen Gesprächs-Seelsorge ist aber erst dann vollends erfaßt, wenn man obendrein in Betracht zieht, daß auch die jeweils angeführten Reden des glaubenden und klagenden Menschen aus der Bibel entlehnt sind und Gerhards Auffassung zufolge ihrerseits Wort Gottes sind" (50). S. sieht Gerhards Dogmatik und Seelsorge völlig geleitet von der reformatorischen Hermeneutik des „sola scriptura". „Gerhards Reflexionen über das biblische Gespräch zwischen Gott und Mensch sind Grundlage für eine hochreflektierte poimenische und liturgische Kommunikationstheorie des göttlichen Dialoges des Menschen mit sich selbst, in der das Luthersche Theologumenon des extra nos zum Tragen kommt" (52).

Der Schwerpunkt der Erörterungen liegt bei der orthodoxen „Mystik-Rezeption und -Transformation" sowie einer Hinwendung zur Allegorie mit dem Ziel der Visualisierung der biblischen Botschaft. Der Vf. führt in kritischer Auseinandersetzung mit Albrecht Ritschls Negativbild zahlreiche Texte vor, die zeigen, daß die Aufnahme der Mystik bei Gerhard ganz im Dienste einer Konkretisierung der biblisch-reformatorischen Rechtfertigungsbotschaft steht (52–123).

Das *zweite Kap.* bietet eine bereits andernorts publizierte, ausführlich kommentierte Edition des Testaments des todkranken 21jährigen Johann Gerhard von 1603 (159–227). Dieser von Gerhard als „mein Glaubensbekenntnis und gleichsam mein letzter Wille" bezeichnete Text gibt wichtige Einblicke in die Gedankenwelt des jungen Gerhard und wird eingehend interpretiert.

Im *dritten Kap.* wird ein Brief, den Johann Gerhard am 21. September 1606 an die reformierte Christina von Eisenach geschrieben hat, abgedruckt, wiederum mit ausführlicher Einleitung und Interpretation (229–275). Die im reformierten Bekenntnis erzogene Fürstin, Tochter des Landgrafen Wilhelm IV. zu Hessen-Kassel und zweite Ehefrau des Herzogs Johann Ernst zu Sachsen-Eisenach und Coburg hatte sich von Glaubenszweifeln umgetrieben an den damals als Superintendent in Heldburg tätigen Gerhard gewandt. Dieser antwortet auf sechs Fragen Christinas, die das Abendmahl, eine Liste der christlichen Glau-

bensartikel, die neue Herborner Bibelübersetzung, ein von Gerhard abzufassendes katechetisches Werk, die Prädestinationslehre und das Sakramentsverständnis betreffen.

Ein dritter kurzer Text wird im *vierten Kap.* ediert und kommentiert, ein wohl im Januar 1611 abgefaßter Brief Gerhards an Eltern, die ihren Sohn verloren haben (277–294). S. zeigt einmal mehr die Nähe zu Luthers entsprechenden Texten. Zu Recht weist er in diesem Zusammenhang darauf hin, daß eine Erforschung der gedruckten und ungedruckten Trostliteratur der altprotestantischen Orthodoxie gängige und allzu grobe Gegenüberstellungen von Orthodoxie und Pietismus obsolet machen wird.

Den Bd schließt eine Skizze ab, die die geplante Edition des Autographs und des Erstdrucks von Gerhards Erstlingswerk „Meditationes Sacrae" vorstellt (295–302).

Das mit dem ersten Bd der neuen Reihe „Doctrina et pietas" begonnene Vorhaben einer Edition und Erforschung wichtiger Texte der lutherischen Orthodoxie kann nur uneingeschränkt begrüßt werden. Die vom Vf. und Hg. pointiert angemahnten Forschungsdefizite sind nicht zu übersehen. Die jetzt vorliegenden ersten Texte und Untersuchungen stellen einen in hohem Maße anregenden Forschungsfortschritt dar. Gleichwohl sieht der Rez. die Gefahr eines überidentifikatorischen Zugangs (vgl. häufige Formulierungen wie „höchst bedeutend", S. 31, 160 u. ö.). Reicht es aus, was der Vf. unter der Überschrift „Methodisch-hermeneutischer Epilog: Aus der Sache heraus" formuliert: „Kirchengeschichtsschreibung also betreibt letztendlich nichts anderes als das Geschäft des Kennenlernens. Dieses Geschäft jedoch ist ein anderes als dasjenige des ‚Historisierens'. Anders: Das Kennenlernen ist eine Form des ‚Historisierens' ganz anderer Qualität" (157)?

Bochum Christoph Strohm

Hecht, Christian: **Katholische Bildertheologie im Zeitalter von Gegenreformation und Barock**. Studien zu Traktaten von Johannes Molanus, Gabriele Paleotti und anderen Autoren. – Berlin: Gebr. Mann 1997. 506 S., Ln DM 160,00 ISBN: 3–7861–1930–9

Wüßte man es nicht, so könnte man diese kunstwissenschaftliche Diss. auch für eine theologische halten. Sie beschäftigt sich nicht, oder nur in obliquo mit Fragen der Kunst oder Kunsttheorie; ihr Thema sind die im Gefolge des Trienter Bilderdekrets entstandenen bildtheologischen Traktate katholischer Theologen des 16./17. Jh. Dies der Theologie selbst etwas aus dem Blick geratene historische Feld wird sehr materialreich aufgearbeitet (der Anhang führt etwa 400 Quellentexte an). Mit dem im Titel genannten Löwener Theologen J. Molanus und dem Bologneser Kardinal Paleotti bildet etwa ein Dutzend italienischer, spanischer und deutscher Autoren die hauptsächliche Referenzliteratur.

Die Darstellung folgt nicht monographisch den einzelnen Autoren, ist also nicht daran interessiert, die etwa vorhandene Differenz bildtheologischer Positionen zu erarbeiten; sie betrachtet die einschlägigen Autoren als Repräsentanten eines relativ einheitlichen Überzeugungsfeldes, die sich bestenfalls im Grad ihrer normativen Strenge unterscheiden. Diese Sicht der Dinge hängt mit einer Grundthese des Buches zusammen, dergemäß „das Traditionsprinzip" als „Konstante in allen Bereichen der Bildertheologie erscheint" (340). Die gegenreformatorische Diskussionslage erzeugt eine konfessionelle Einheitlichkeit, in der innerkatholische Differenzen nicht mehr an der Zeit sind. So ist die Grundstellung der nachtridentinischen Bilderschriften auch eine apologetische, ihr primäres Anliegen ist es, den überlieferten katholischen Bildergebrauch gegen die reformatorischen Angriffe zu verteidigen.

Die Legitimation der christlichen Bilderverehrung durch ausführliche Beweisführung aus Schrift und Tradition stellt das primäre Interesse und das Hauptkontingent der Bildertraktate dar. Dazu kommt, der Doppelintention des Trienter Konzils entsprechend, das reformerische Interesse, binnenkatholisch eingerissene Mißbräuche (z. B. bildmagische Einschläge im Wallfahrtswesen) oder Irrtümer zu beseitigen. Bei den Irrtümern geht es in Aufnahme des alten Adagiums, daß Bilder die Bücher der Laien seien, darum, Bildformeln auf ihre Rechtgläubigkeit hin zu zensurieren; als Kriterium spielt dabei als neue, humanistische Version der alten Urbild-Abbild-Relation die „veritas historica" eine zentrale Rolle, d. h. die Prüfung der Übereinstimmung der Bildinhalte mit den authentischen Referenztexten (Schrift, Heiligenüberlieferung, Dogma); eine detaillierte Durcharbeitung ikonographischer Sujets findet sich v. a. bei dem „doctus auctor" Molanus. Als zweites Irrtumsgebiet interessiert die Autoren die v. a. mit Nacktdarstellungen verbundene „lascivitas", vor deren Verführungskünsten die Gläubigen bewahrt werden müssen. Ein interessantes Sondergebiet ist das christliche Verhältnis zu den vorgefundenen oder in der Renaissance neu produzierten Götterfiguren der antiken Mythologie.

Das alles wird von H. auf der Basis eindrucksvoller Literaturkenntnis und mit ausgiebiger Zitation ausgebreitet. Die Grenzen dieser nachtridentinischen Bildertheologie werden deutlich markiert: 1. Sie ist ganz auf die Bildinhalte ausgerichtet, Fragen des (Barock-)Stils und der künstlerischen Inventionen interessieren nicht oder nur e negativo, wenn dadurch im Einzelfall Glauben oder Sitte tangiert werden sollte. 2. Wegen ihres primär allgemein-legitimatorischen Interesses bleibt sie auf die konkrete Entwicklung der barock-katholischen Bilderwelt und ihrer Dekorationsprogramme ohne wesentlichen Einfluß. 3. Sie operiert primär kontroverstheologisch, ohne Bezugnahme auf die seit der Renaissance parallel sich entwickelnde kunsttheoretische Reflexion. 4. Wie in der mittelalterlichen Scholastik bleibt auch in der Barockscholastik die Ästhetik („de pulchro") ein metaphysisches Feld, das nicht in Bezug zum Bilderthema („de imaginibus") erörtert wird. Diese Limitierung der gegenreformatorischen Bildertraktate wird von H., gut konservativ, als Toleranzbreite des Traditionsprinzips gewürdigt. „Es war die theologische Absicherung, die es den Künstlern dieser (scil. der katholischen Länder) ermöglichte, weiterhin auf den gewohnten Gebieten und auch weitgehend in der gewohnten Weise tätig zu sein, während es in den protestantischen Ländern zu einem scharfen Bruch mit der künstlerischen und ikonographischen Tradition kam" (410). Da diese Bilderverteidigung andererseits „stilistisch vollkommen neutral war" (410), hielt sie der Kunst einen großen Gestaltungsraum frei.

H.s Diss. ist für die historische Abteilung einer heute neu zu gewinnenden Bildtheologie ein sehr wichtiger Beitrag, insofern sie (wie jüngst die Edition des Molanusschen Bildertraktats durch F. Boespflug) die nachtridentinische Befassung mit dieser Thematik aus der Halbvergessenheit hebt. Für eine weitere Diskussion wäre wohl auch die Kehrseite des von H. gerühmten Traditionsprinzipis zu bedenken. Das Desinteresse der Bildertheologie an stilistischen Fragen bedeutet eben auch, daß die genuinen Erfindungen der Künstler zu den vorgegebenen christlichen Sujets theologisch unbeachtet blieben und dem Interessensfeld der neuen Kunstliteratur überlassen wurden. Der Aufschwung der von der Theologie emanzipierten Kunstwissenschaften und der philosophischen Ästhetik, die allmähliche Entfernung der Kunst von den Sujets der christlichen Ikonographie und die neuscholastisch-historistische Ausdehnung eines die Kunstentwicklung nach Glaube und Moral indizierenden Denkens auch auf die Frage des Stils zeigen, was in jener Bildertheologie des 16./17. Jh.s sich eben auch angebahnt hat. Wie bei der Nachgeschichte der tridentinischen Bildtheologie wäre es auch bei ihrer Vorgeschichte wissenschaftsgeschichtlich nützlich, nicht nur die Konstanz des Traditionsprinzips herauszustreichen, sondern auch die konzeptionellen Differenzen (zwischen östlicher und westlicher Tradition, Johannes Damaszenus und Gregor dem Großen, dem Nicaenum II und den Libri Carolini, platonischer und aristotelischer Bildontologie usw.) herauszuarbeiten. Mit der historischen Differenzierung wächst auch das Potential der systematischen in der Gegenwart.

Köln Alex Stock

Tillich, Paul: **Main Works / Hauptwerke. Bd III:** Writings in Social Philosophy and Ethics / Sozialphilosophische und ethische Schriften, hg. v. Erdmann Sturm. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1998. 712 S., Ln DM 238,00 ISBN: 3–11–011537–9

Mit Bd drei ist nun der letzte der auf sechs Bde angelegten *„Main Works / Hauptwerke"* Paul Tillichs erschienen. Mit seinen 712 S. ist dieser Bd der bei weitem umfangreichste dieser Ausgabe. Dies hat seinen Grund darin, daß so umfangreiche Texte wie *„Masse und Geist. Studien zur Philosophie der Masse" (1922), „Die sozialistische Entscheidung" (1933), „Love, Power, and Justice" (1954)* und *„Morality and Beyond" (1963)* mit Recht in den Bd aufgenommen wurden. Insgesamt enthält der Bd 21 Texte aus der Zeit von 1919 bis 1963; er bietet also ein Spektrum durch Tillichs gesamte Schaffensperiode hindurch. Die Auswahl kann insgesamt als gelungen bezeichnet werden. Allenfalls hätte auf den kleinen Text Nr. 18: *„Beyond Religious Socialism"* verzichtet werden können.

Darüber hinaus ist dieser letzte Bd aber auch ohne jeden Zweifel der beste dieser Reihe, da er den Anforderungen, die man an eine historisch-kritische Edition stellt, voll erfüllt. Das trifft leider nicht auf alle anderen Bde zu. Aber das gesamte Unternehmen, so zeigt sich hier, hat dazugelernt. Der Standard der Edition hat sich von Mal zu Mal verbessert. So hat sich herausgestellt, daß es zu einfach ist, auf die Erstveröffentlichung zurückzugreifen in der Meinung, man hätte hier „den" authentischen Tillich-Text vor sich. Die Lage bei Tillich-Texten ist halt sehr schwierig. Wer in den Archiven gearbeitet hat, weiß, daß Tillichs Manuskripte mehrfach abgeschrieben worden sind und dabei Veränderungen erfahren haben, sei es durch Ab-

schreibfehler, sei es durch eine stilistische Überarbeitung seitens der Sekretärin, des Assistenten oder des Verlagslektors. Dies gilt insbesondere für die englischsprachigen Texte. Ob Tillich dann diese Texte in jedem Fall noch einmal kritisch gesichtet hat, scheint fraglich. Es finden sich nämlich Textstellen, die darauf hinweisen, daß das nicht immer der Fall war. Darüber hinaus haben die Texte selbst auch oft durch Übersetzungen ins Deutsche und z. T. auch wiederum durch Rückübersetzungen ins Englische Veränderungen erfahren, an denen Tillich oft selbst mitgewirkt hat. Das deutet die Schwierigkeiten an, mit denen sich eine historisch-kritische Edition von Tillich-Texten konfrontiert sieht.

Der Bd von Erdmann Sturm zeigt aber, daß sich der Hg. diesen Problemen gestellt hat und sie auch in einer Weise zu lösen wußte, die wohl kaum zu überbieten ist. Jedenfalls wird hier deutlich, daß man bei Tillich-Texten an der hsl. Version nicht vorbeikommt, falls eine solche vorhanden ist. Hier kommt hinzu, daß die Entzifferung besonders der in Sütterlinschrift vorliegenden Manuskripte der deutschen Zeit sich als äußerst schwierig erweist. Auch diese ist letztlich nur am Original zu leisten, nicht an Kopien; d. h. man kommt um die Archivarbeit nicht herum.

Sturm hat sich bereits durch seine Edition der beiden „Nachlaß- und Ergänzungsbände" VII (Frühe Predigten [1909–1918]) und VIII (Vorlesungen über Hegel [Frankfurt 1931/32]) zu den „Gesammelten Werken" von Paul Tillich als ausgezeichneter Kenner von Tillich-Texten ausgewiesen. Aus diesem Grunde war der editionstechnisch hohe Standard auch dieser Ausgabe zu erwarten.

So hat Sturm im Falle von *„Love, Power, and Justice"* sogar eine Tonbandaufzeichnung in die Textkritik einbezogen. Auf diese Weise konnten nicht nur interessante Varianten und Ergänzungen berücksichtigt, sondern auch mehrere, z. T. sinnentstellende Abschreibfehler entdeckt werden, die durch die Übersetzungen weitergegeben wurden. So wurde z. B. in dieser Schrift, hier S. 602, Z. 20–21, ein entscheidender Teil eines Satzes bei der Abschrift weggelassen. Dadurch war der Satz in der folgenden Weise verfremdet: „Human power is the possibility of man to overcome non-being infinitely". Daß dieser Satz der Interpretation erhebliche Schwierigkeiten bereitet, liegt auf der Hand. Denn die Macht, das Nicht-Sein unendlich zu überwinden, kommt doch wohl nur Gott alleine zu, nicht aber dem Menschen. Durch den sowohl aufgrund der Hs. als auch aufgrund der Tonbandaufzeichnung ergänzten folgenden Satzteil (nach „non-being"): „within the limits of his finitude, divine power is the possibility of God to overcome non-being" ist das Problem gelöst.

Ein anderes drastisches Beispiel ist die versehentliche Auslassung einer ganzen Seite dieser Hs. (611, Z. 5–12) bei der Drucklegung von *„Love, Power, and Justice"*. Auch dieser Fehler wurde in allen folgenden Versionen und Übersetzungen tradiert. Durch diese Auslassung wird der Sinnzusammenhang aber erheblich gestört. Auf diese Weise haben wir jetzt erstmalig einen korrekten Text von *„Love, Power, and Justice"*.

Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang auch, daß Sturm bei der *„Sozialistischen Entscheidung"* eine bisher unbekannte Vorarbeit („Der Geist des Sozialismus und der Kampf gegen ihn") berücksichtigt hat. Aber auch die sonstigen deutsch- und englischsprachigen Texte wurden an vielen Stellen aufgrund der Hss. korrigiert.

Sämtlichen Texten wird eine sorgfältige Textgeschichte vorangestellt. Diese enthält wertvolle Informationen über die Entstehung und Rezeption des Textes. Besonders aufschlußreich ist die umfangreiche Textgeschichte zur Schrift *„Die sozialistische Entscheidung"* (274–283). Ich möchte in diesem Zusammenhang nur auf eine Briefstelle Tillichs an die Herausgeberin seiner „Gesammelten Werke", Renate Albrecht, vom 6. März 1962, aufmerksam machen, auf die Sturm zu Recht hinweist: „Rathmann vermutet, daß Ihr meine religiössozialistische Periode in eine ‚Jugendsünde' verwandeln wollt, obgleich sie in Wirklichkeit die Grundlage meines gesamten geschichtsphilosophischen Denkens ist." (280)

Die Einleitung Sturms, die sowohl in deutscher (1–15) als auch in englischer Sprache (17–30) vorliegt, bringt Wandel und Konstanz in Tillichs sozialphilosophischen und ethischen Schriften zum Ausdruck. Steht Tillich – nicht anders als die meisten deutschen Intellektuellen – zu Anfang der Politik noch recht indifferent gegenüber, so ändert sich das dann mit dem Ende des Ersten Weltkrieges und der Revolution schlagartig. Jetzt tritt das politische Element in sein Bewußtsein, und es wird ihn Zeit seines Lebens nicht mehr verlassen. Versteht Tillich 1919 unter Sozialismus noch denjenigen romantisch-anarchistischer Provenienz Gustav Landauers, so führen ihn seine Einsicht in die wirtschaftlichen und sozialen Zusammenhänge des Kapitalismus aber schon bald zur Ablehnung des Anarchismus und Pazifismus und zur Bejahung des Rechtsstaates. Insgesamt versteht Tillich aber sowohl den Marxismus als auch den religiösen Sozialismus als „geistige Schöpfungen", die sich weder mit einer geschichtlichen Realität decken, noch sich durch ihre historischen Erfolge erschöpfen lassen. In seinen späteren Schriften konzentriert sich Tillich dann mehr auf die Frage nach der Wesensnatur des Menschen, und es zeigt sich bei ihm nun eine gewisse Skepsis in der Frage, ob der religiöse Sozialismus überhaupt noch eine Zukunft habe. Die letzte abgedruckte Schrift *„Morality and Beyond" (1963)* sieht schließlich im ntl. Begriff der „Agape" ein bleibendes Prinzip der Ethik in einer sich wandelnden Welt.

Tillich, so wird hier deutlich, hat durch die Jahrzehnte hindurch verschiedene sozialphilosophische bzw. ethische Ansätze entwickelt. Findet sich in einer solchen Mannigfaltigkeit überhaupt noch etwas Gemeinsames? Sturm sieht dieses Verbindende in der religiösen Fundierung sowohl der sozialphilosophischen als auch ethischen Aussagen. Darüber hinaus ist nach Sturm aber auch das Ziel des moralischen Handelns in allen Schriften dasselbe: Es geht immer um „den inneren Anspruch eines Seienden auf Entfaltung seines Wesens im Zusammenhang mit allem Lebendigen in der Welt", wie Tillich in *„Love, Power, and Justice"* ausführt.

Wenn Tillich selbst, wie sich am Beispiel von *„Love, Power, and Justice"* zeigt, mit seinen eigenen Texten nicht sonderlich sorgfältig umging, so muß eine Edition um so mehr Sorgfalt walten lassen. Die vorliegende Edition von Sturm ist ein ausgezeichnetes Beispiel dafür, wie diese Sorgfalt auszusehen hat. Sie setzt Maßstäbe, an denen man in Zukunft bei der Edition von weiteren Tillich-Texten nicht mehr vorbeigehen kann.

Trier Werner Schüßler

Dogmatik / Ökumenische Theologie

La Trinità e il pensare. Figure – percorsi – prospettive, hg. v. Piero Coda / Andreas Tapken. – Roma: Città Nuova Editrice. 436 S. (Collana di teologia, 32), kt Lit 48.000 ISBN 88–311–3332–2

Die Vf. dieses Sbdes verbindet eine gemeinsame Erfahrung: die mit der Focolar-Bewegung (5). Die Spiritualität der Focolar-Bewegung, in deren Zentrum die Betrachtung der Kreuzeskenose des Logos und ein gemeinschaftliches Leben aus der kirchlichen Gegenwart des von Gott, dem Vater, kraft des Heiligen Geistes auferweckten Kyrios steht, bestimmt das Anliegen dieses Aufsatzbandes: eine umfassende „Trinitarisierung" (423) des Denkens und kirchlichen Tuns voranzutreiben.

Denn wie Marcelo González in seinem Beitrag *Il ricentramento pasquale-trinitario della teologia sistematica nel XX secolo* (331–371) zu Recht herausarbeitet, spielt für das Selbstverständnis vieler Christen das Leben in der ekklesial-kommunional vermittelten Geistgegenwart des auferstandenen Logos-Christus als Weg zum Vater – die ökonomische Trinität – keine ausschlaggebende Rolle. Die konzeptionelle Konzentration auf die Darstellung der immanenten Trinität seit der Spätantike mag dafür, so der Vf., verantwortlich sein. Aber auch der Deismus der Aufklärung verbannte Gott aus der Geschichte. Die Wiederbelebung des trinitarischen Denkens sei darum das Gebot der Stunde. Karl Rahners programmatische Formel von der Identität der immanenten und ökonomischen Trinität versteht González als Initialzündung, die ein trinitarisches Denken in der Theologie des 20. Jh.s in Gang brachte.

Piero Coda, der bereits durch verschiedene trinitätstheologische und trinitätsphilosophische Arbeiten zur Genese einer trinitarischen Denkweise beigetragen hat und als geistiger Mentor dieses Sbdes zu bezeichnen ist, markiert in der *Vorrede* (9–17) – Rahners Programmformel gemäß – die von ihm und den anderen Vf.n angezielte Verschränkung der beiden Aspekte der Trinitätstheologie: von ökonomischer und immanenter Trinität.

Um in die universelle ökonomische Gegenwart der Dreifaltigkeit einzuweisen und eine trinitarische Denkform zu generieren, interpretieren die Vf. zunächst philosophische Entwürfe, die implizit oder explizit ein trinitarisches Wasserzeichen tragen. In seinem Beitrag *Dono e abbandono: con Heidegger sulle tracce dell'Essere* (123–159) bemüht sich Coda, eine kenotisch-trinitarische Spur in Heideggers Seinsdeutung auszumachen. Coda setzt bei Heideggers ‚später' Ontologie an – „Es gibt Sein": Danach ist Sein als das geschickhaft gebende „Es" Gabe; Sein gibt in seinem Geben das Gegebene selbstlos an sich frei – verläßt es gewissermaßen, zieht sich zurück. Hierin erkennt Coda mit Hans Urs v. Balthasar u. a. einen Verweis auf das kenotische Dreieinig-Sein Gottes – auf das zeugende Sichgeben des Vaters, Sichgegebenwerden des Sohnes und Sichgeben von Vater und Sohn in der Hauchung des sich so gegebenen Geistes. Dieses Gabe-Sein Gottes schaffe sich im geschaffenen, das Seiende ‚wirklichenden' und an sich frei gebenden Sein *(actus essendi)* ein Gleichnis: das von Heidegger bedachte, gebende und freigebend sich zurückziehende Sein. Das kenotische Gabe-Sein Gottes enthülle sich definitiv in der Sohnes-Kenose. Diese befähige den Sünder zu neuem, erlöstem Selbstand und zur Selbsthingabe. Weil Heidegger das „Es" des Seins nicht auf ein personales Absolutes zurückführe und nicht als Seinsakt deute, bleibe Heidegger im vorchristlichen Denken stehen: beim Bedenken des Theion. Heideggers Seinsdeutung weise jedoch den Weg, das Sein als Gleichnis des trinitarischen Gabe-Seins Gottes zu begreifen.

Man wird freilich im Sinn der analogia entis weiterhin reflektieren müssen, inwieweit es möglich ist, von der ökonomischen Kenose der göttlichen Liebe am Kreuz ontologische und die immanente Trinität betreffende Schlußfolgerungen zu ziehen. Die leidvolle, tödliche Kenose des inkarnierten Logos ist bedingt durch die Sünde.

Die Sünde kann jedoch nicht ohne weiteres als Prinzip aufgefaßt werden, durch das Gottes unbedingtes immanentes Liebe-Sein (Sichgeben) zu bestimmen ist. Von der durch die Sünde bedingten Gestalt der ökonomisch-kenotischen Liebe Gottes kann man auch nicht das abbildliche Sein, die primordiale

Schöpfungs-Gabe, definieren. Wenn man vom Endlichen bzw. vom Kreuz aus Gottes inneres Liebe-Sein bedenkt, ist via negationis von der Bedingung der Sünde zu abstrahieren. Innergöttliches Sichgeben (‚Urkenose'), Seinsgabe (Schöpfung, ‚Seinskenose') und die Selbsthingabe des inkarnierten Sohnes (Kreuzeskenose) dürfen also nicht auf einen univoken Begriff der Kenose oder des Gabe-Seins gebracht werden – was Coda selbstverständlich auch nicht intendiert. Vielleicht könnten einige behutsame Differenzierungen im Sinn der Analogie den richtungweisenden, sich an Balthasar orientierenden Überlegungen Codas hilfreich sein (vgl. M. Schulz, Sein und Trinität, 763–796, 890ff). Entsprechendes gilt auch für die Überlegungen der anderen Vf., wenn sie gewissermaßen durch den Gedanken der Kenose hindurch immanente und ökonomische Trinität ineinander sehen und in dieser Perspektive ebenso ontologische wie personologische Schlußfolgerungen ziehen.

Daß G. W. F. Hegel die Verschränkung von immanenter und ökonomischer Trinität gedacht hat, bedarf keiner längeren Erläuterung – nach Hegel muß Gott sogar noch in die Dimension des Bösen eingehen. Von Hegel lernen zu wollen, ist darum für Vito Mancuso: *La salvezza trinitaria della storia* (21–43) die nach wie vor richtige Grundhaltung des Theologen. Daß Hegels dialektisch-triadische Denkform erst recht einer *rilettura* in den Koordinaten der analogia entis erforderlich macht, bedarf allerdings – sosehr man bei Hegel nie auslernen kann – ebensowenig langer Erklärungen. Auch F. W. J. Schellings ‚späterer' Gottesbegriff ‚verführt' zum trinitarischen Denken.

Dieser ‚Verführung' erliegt zum Vorteil dieses Sbdes Francesco Tomatis in seinem Beitrag *Schelling: Mysterium Trinitatis* (45–64). Nur das im Geheimnis der Trinität gründende Prinzip der Andersheit (heteroousía [in Gott freilich: hetero-hypostasis]) erlaube die Differenz zwischen Verschiedenen zu denken als Voraussetzung für lebendige Liebe und Einheit (homoousía). Die Einheit Gottes wie jede wahrhaft personale Einheit werde so vor einer sabellianisch-tautologischen Depravation bewahrt. Allerdings bedürfe die trinitarisch-immanente Selbstvermittlung der göttlichen Einheit der ökonomischen Transposition: der Setzung menschlicher Freiheit als realer Andersheit gegenüber Gott – darum: „Deus-Trinitas sive creatio continua." Hier müßte man nun trinitätstheologisch weiterdenken. Ist nicht ‚bereits' der Sohn die Fülle der Andersheit oder bedarf es (der sündigen Verweigerung) der endlichen Freiheit, um die Fülle radikaler Andersheit zu erreichen?

In Nietzsches Denken jedenfalls wird das Ausmaß des göttlichen Risikos, daß mit der menschlichen Freiheit wirkliche, nicht-göttliche Andersheit gesetzt ist, zum literarisch-philosophischen Ereignis – so Aldo Giordano, *Nietzsche: dissonanza e illusione* (65–122). Der ‚Herr des Seins' ist kein Gott, auf den die Vernunft – wie hingegen nach Schelling – ekstatisch bezogen ist. Der Mensch ist selbst sein Herr; die Ekstase richtet sich auf den Menschen – auf den Übermenschen. So betrachte sich – nach Giordano – Nietzsche von einem Super-Nietzsche aus. Doch diese Projektion decke die radikale Vereinsamung nicht zu, in die sich der Mensch – und Nietzsche selbst – hineinstelle, sondern mache sie vielmehr schmerzlich bewußt. Der Preis, sich nicht von einem anderen – von Christus – erlösen zu lassen, sei hoch: Niemals habe Nietzsche das Angesicht des Anderen wirklich erreicht. Das trinitarische Denken des wirklich Anderen scheint sich als Lösung anzubieten.

Die Verschränkung der immanenten und ökonomischen Trinität im Werk von V. S. Solov'ëv (1853–1900) in Form einer sozialen Trinitätslehre arbeitet Franco Musacto in seinem Aufsatz *V. S. Solov'ëv: unitotalità sofianica e Trinità* (163–191) heraus. Rußland solle die Trinität widerspiegeln. Mit einer uniformen politischen Einheit würde man das nicht erreichen, nur mit der Verwirklichung eines reichen gesellschaftlichen Beziehungsgeflechts. Die Trinität begreife Solov'ëv als Quelle von personalen Beziehungen, ebenso von gesellschaftlichen Relationen. Insbesondere in der Weisheit sehe Solov'ëv die göttliche Potenz zur gesellschaftlichen Vereinigung der Menschen – diese Vereinigung ist wiederum ein Anliegen der Fokolar-Bewegung. Die Weisheit sei in Gott wie ad extra die Einheits-Totalität. Auch die verschiedenen Religionen werden durch sie zu einer universalen Religion geeint, die die Begrenztheiten und Irrtümer der konkreten Religionen aufhebe. Diese universale Religion sei mit dem Christentum identisch.

L'ubomir Záks Beitrag *P. A. Florenskij: progetto e testimonianza di una gnoseologia trinitaria* (193–228) demonstriert, wie eine trinitarische Ontologie den erkenntnistheoretischen Dualismus Kants zu unterlaufen vermag, aber auch sonst jeden Dualismus. Zweiheit, Trennung und Vielheit setzen eine Einheit voraus; andernfalls wüßte man von einer Zweiheit oder Vielheit nichts. Gottes trinitarische Differenz-Einheit deute Florenskij (1882–1937) als das Urprinzip des Einen und Vielen. So seien auch Seiendes und Erkennen als Verschiedene aufeinander bezogen. Aber erst die Einheit in der Form der Liebe vollende das Erkennen dank kenotischer Zuspitzung, nämlich in der selbstlosen An-*Erkenntnis* der Wahrheit des Anderen.

Die Vielheit des Geschaffenen und dessen Streben nach Vereinigung im Fluß der Evolution sei nach Franco Bisios Untersuchung des Denkens von Teilhard de Chardin – *Cristogenesi, Croce e Trinità in Teilhard de Chardin* (229–257) – ebenso trinitätstheologisch zu verstehen; die Trinität sei der Archetyp aller Einigungsformen.

Als ‚Auferstehungsdenken' präsentiert Christian Hennecke in seinem Aufsatz *Elementi di una „teologia del Risorto" nell'opera tardiva di Dietrich Bonhoeffer* (259–280) das trinitarische Denken dieses Märtyrers der Bekennenden Kirche. Dieses ‚Auferstehungsdenken' verbinde zudem Früh- und Spätwerk Bonhoeffers. Die Kirche, die nach Bonhoeffer in ihrem Dasein für andere als Präsenz der Pro-Existenz Jesu und des Auferstandenen zu begreifen sei, konstituiere diese der ekklesialen Gegenwart des Auferstandenen verpflichtete Denkform. Mit dieser Denkgestalt verschwänden auch die Dualismen der Religion: Gott – Welt, Kollektiv – Individuum. Diese Denkform – die ebenfalls die der Focolar-Bewegung genannt werden kann – entspreche der Diesseitigkeit des transzendenten Gottes und der ekklesial-kollektiven Vermittlung des Individuums mit dem dreifaltigen Gott.

In seinem Artikel *Le Tesi di ontologia trinitaria di K. Hemmerle. Un nuovo inizio* (282–300) stellt Andreas Frick die bekannten Thesen von Klaus Hemmerle zu einer trinitarischen Ontologie vor und verweist auf ihre breite Rezeption, was für die fortschreitende Genese trinitarischen Denkens spreche.

In seinem Aufsatz *Pensare l'intersoggettività. Contesto antropologico e provocazione teologica* (301–330) geht Gennaro Cicchese den neuen Philosophien der Intersubjektivität nach. Sie lösen den Individualismus der Aufklärung ab und begünstigen ebenso trinitarisches Denken im Kontext der Anthropologie.

Christoph Hegge gelingt es, in seinen Überlegungen zur *Tradizione e ricezione alla luce di una ecclesioprassi trinitaria* (373–398) die kirchlichen Traditions- und Rezeptionsvorgänge auf die innertrinitarische Perichorese und das wechselseitige Sichgeben und Sichempfangen der göttlichen Personen zu beziehen und so von ihrer trinitarischen ‚Letztbegründung' in den Blick zu nehmen. Trinitarischer Gottesbegriff, Offenbarungstheologie und Überlieferungsverständnis gehören demnach innerlich zusammen; jede unsachgemäße Trennung geht am Kern des Christentums vorbei. In der Communio Trinitatis ist für Hegge ebenso eine kommunionale Ekklesiologie letztbegründet. Die Träger des Überlieferungsprozesses, Gesamtkirche und Lehramt, seien deshalb immer kommunional aufeinander bezogen und nicht gegeneinander auszuspielen. Geistliche Gemeinschaften profiliert Hegge als Orte, an welchen die Rezeption der Tradition besonders gelingen kann, da sich diese Gemeinschaften – wie die Focolar-Bewegung – dezidiert darum bemühen würden, dem Wirken des Heiligen Geistes, der das Prinzip einer schöpferischen Rezeption und Interpretation der Überlieferung darstelle, Raum zu geben. Das trinitarisch begründete Gemeinschaftsleben biete also das geeignete Medium für die Annahme des überlieferten Glaubensgutes, in dessen Zentrum das Bekenntnis der Dreieinigkeit steht.

Den mariologischen Schlußakkord intoniert Brendan Leahy, *Il principio mariano nella Chiesa* (399–419). Maria ist das Modell des Christen und der Kirche. Wie Maria werden Christ und Kirche durch die beiden ‚Hände' Gottes, Logos und Geist (Irenäus), zum neuen Menschen geformt.

Sowohl dem gelungenen Aufsatzband als auch seinem Anliegen – der Genese einer trinitarischen Denkform – ist eine breite Rezeption zu wünschen.

München Michael Schulz

Dittrich, Achim: **Protestantische Mariologie-Kritik**. Historische Entwicklung bis 1997 und dogmatische Analyse. – Regensburg: F. Pustet 1998. 353 S. (Mariologische Studien, XI), kt DM 68,00 ISBN: 3–7917–1602–6

Unter der Ägide des Münchener Dogmatikers G. L. Müller hat der junge Lizentiat der Theologie und Speyerer Priesteramtskandidat (Jahrgang 1970) den respektablen und dankenswerten Versuch unternommen, eine mit dem Anspruch der Vollständigkeit versehene Übersicht über die theologische Beschäftigung der lutherischen und reformatorischen Theologie dieses 20. Jh.s mit der Mutter Jesu Christi vorzulegen.

Sie beginnt mit der Vorgeschichte, die auf knapp hundert S.n von der Reformation bis zum Vaticanum II skizziert wird. Eingehend wird die *Marienlehre von „Lumen Gentium" VIII* referiert, sofern sie in vieler Beziehung, auch in ökumenischer, eine Wende der christlichen Marienrede bringt. Der quantitativ bedeutendste Abschnitt ist die Untersuchung der entsprechenden Rezeption durch den Protestantismus, wobei nicht nur die deutschen Arbeiten berücksichtigt, sondern auch wesentliche Stimmen aus den USA und aus Italien zu Gehör gebracht werden. Sie reicht bis geradezu in die Drucklegung hinein: Bis Januar 1998 ist das relevante Material erfaßt. Werk für Werk wird vorgestellt, eine Inhaltsangabe schließt sich an, eine zusammenfassende Rez. erfolgt. D. hält sich dabei schlicht an die Chronologie, die er in Dekaden bündelt. Nach jedem „Jahrzehnt" bringt er eine „Zusammenfassung der 70er (etc.) Jahre", wie die Überschrift in etwas holperigem Deutsch verheißt. So entsteht jener „kommentierte Materialband", den die Einleitung versprochen hatte (14). Der Vf. begnügt sich damit freilich nicht: Ein „Zweiter Teil" von etwa 50 S.n ist der „dogmatische[n] Analyse der Grundlagen protestantischer Mariologie-Kritik" gewidmet. Personenregister, Abkürzungs- und Literaturverzeichnis, eine extensive Inhaltsangabe und ein englisches und spanisches (!) Summarium vervollständigen den Bd, der technisch deswegen Lesemühe bereitet, weil er in einer an die Grenze der Lesbarkeit reichenden kleinen Schrifttype gesetzt ist.

Der Wert und die Bedeutung dieses Buches liegen darin, daß es erstmals eine in der Tat alle bedeutenden Stimmen versammelnde Auflistung der reformatorischen Stellungnahmen zum Thema „Maria" – von der Natur der Sache her immer in Widerspiegelung katholischer Mariologie – anbietet, und zwar nicht nur der Monographien, sondern auch der Beiträge in Sammelwerken und der Artikel. In gewöhnlich treffender (nur für die feministische Mariologie bringt er absolut keine Sympathie auf) und geschickterweise bringt der Vf.

die jeweiligen Tendenzen und Intentionen der Theologen auf den Punkt. Dabei wird deutlich, daß sich nicht nur (für den Nicht-Spezialisten sicher überraschend) viele seit Luther zu Wort gemeldet haben, sondern daß sich aus ihren Darstellungen ein ebenfalls für manche unerwartet reiches Spektrum von Wertungen der Gestalt der Herrenmutter ergibt. Diese Urteile sind allerdings durchaus nicht einfach negativ. Der Titel *„Protestantische Mariologie-Kritik"* ist sicher in dieser statuarischen Kategorizität ungerechtfertigt. Er verweist freilich auf die Schwäche des Werkes, die an vielen Stellen durchschlägt, angefangen von den einleitenden Seiten, die ein respektables Ego verraten: D. hat Mühe, sich in die Positionen der anderen Seite wirklich hineinzudenken; ihm liegt „kontroverstheologisch" akzentuierte Positionierung, ausgehend von der katholischen Lehre, wie sie Lehramt und Papst verbürgen (14). Das fängt an mit einer außerordentlich scharfen und angesichts der von ihm selbst eingeräumten Vielgestaltigkeit der Äußerungen den Tatbestand nicht einholenden Luther-Kritik, die in manchem an Denifles Zeiten mahnt (36f) – wirft er doch dem Reformator u. a. vor, das Dogma von 1854 nicht geglaubt zu haben. So kann sein Werk nur spalterisch gedeutet werden; die Problematik des kirchlichen Lebens im Spätmittelalter, die gerade an der Marienfrömmigkeit exemplarisch deutlich und für den Reformator Hebelpunkt seiner Differenzierungen wird, kommt demgegenüber nicht oder höchstens „beiseite" zur Sprache (101f). Das endet in jenem Zweiten Teil mit einer barschen Parteinahme für die Rückkehr-Ökumene: Der Vf. bekennt sich zu „der Auffassung, daß es für den Protestantismus nur einen Weg gibt: sich mit seinem reformatorischen Erbe in die katholische Kirche reintegrieren zu lassen ... Notwendig ist die Reintegration der orthodoxen Kirche und der reformatorischen Bekenntnisse in die apostolische Kirche, welche sich grundsätzlich in der vom Petrusnachfolger und seinen Mitbrüdern im Hirtenamt geleiteten römisch-katholischen Kirche ‚verwirklicht'" (328). Schade, daß ein an sich so wertvolles Werk sich selber durch solche Holzschnitt-Theologie erheblich demontiert. Sein lobenswerter Einsatz für die Entfaltung der Bedeutung Mariens wird auf diesem Weg nur konterkariert: Nicht wenigen Christinnen und Christen aus der Reformation wird dann doch wieder der uralte Verdacht aufkeimen, katholische Marienrede sei verkappter ekklesialer Triumphalismus. Und auch das wäre ein Fehlurteil.

Regensburg Wolfgang Beinert

Mühlen, Heribert: **Kirche wächst von innen**. Weg zu einer glaubensgeschichtlich neuen Gestalt der Kirche. Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft. – Paderborn: Bonifatius 1996. 467 S., kt DM 58,00 ISBN: 3–87088–902–0

Mühlen legt in dieser Publikation drei „Bücher" vor, die sich alle mit dem von ihm seit langem vorgetragenen Projekt einer „neuen Gestalt gläubiger Praxis" (15) befassen. Unter dieser „neuen Gestalt" versteht M. eine persönlich-leibhafte Annahme des Taufbundes durch den einzelnen in einer „Reformliturgie", die den „Kern" (16) der Überlegungen dieser Publikation ausmacht. Die drei eher lose zusammengefügten „Bücher" sprechen je eine andere Leserschaft an. Die „primären Adressaten" (21) der gesamten Publikation, zumal des zweiten Buches *„Pastorale und liturgische Grundlegung"*, seien „die für die Seelsorge Verantwortlichen" (21). Das dritte Buch – *„Dokumentation"* überschrieben – richtet sich an eine breite Öffentlichkeit, die anhand von Berichten, Erfahrungen und Eindrücken aus zwei sog. diözesanen Reformgottesdiensten im Dom zu Paderborn in den Jahren 1994 und 1995 an die Materie einer „glaubensgeschichtlich neuen Gestalt von Kirche" herangeführt werden soll.

Das *erste Buch* versteht sich als *„Kritische soziologisch-theologische Grundlegung"* des Projekts und richtet sich an den theologisch Interessierten. Es gliedert sich in drei Kap., von denen es im *ersten* um den Nachweis geht, daß es ohne „spirituelle Kritik" keine neue Gestalt gläubiger Praxis in der Kirche geben werde. „Spirituelle Kritik" figuriert dabei als Kurzformel für eine Kirchen- und Christentumskritik, die ihre Legitimation aus dem geistgewirkten „unaufgebbaren inneren Profil" (43) der Kirche meint gewinnen zu können. Das *zweite Kap.* arbeitet die *Differenz zwischen „Bund" und „Reich Gottes"* mit der Tendenz heraus, daß die „Politisierung" des Reiches Gottes – von M. in die Formel „Reich Gottes *auf Erden*" gefaßt – die grundlegende Tatsache des Bundesangebotes durch Gott an sein Volk und an jeden einzelnen in ihm und die persönlich-leibhafte Annahme dieses Bundes in den Hintergrund gedrängt habe. Das *dritte Kap.* nimmt auf der Basis der bisher vorgetragenen Gedanken eine *Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft* vor, nach welcher zuerst das Wachsen der Kirche „nach innen" anstehe, dem dann der Gesellschaftsbezug der Kirche und die Gestaltung der gesellschaftlichen Herausforderungen folgen würden.

Das *zweite Buch*, *„Pastorale und liturgische Grundlegung"*, entwickelt in engem Anschluß an vielgestaltige Prozesse in Gruppen und Gemeinden (162) Gedanken zur „Entdeckung einer neuen Bezeugung des Evangeliums", zu einem „Weg nach innen" und zur „Entstehung einer neuen gläubigen Praxis in und durch Weg-Gemeinschaften". Hier ist im Rahmen der Weg-Seminare vom Bibel-Teilen ebenso die Rede wie von der zentralen Bedeutung liturgischer Feiern, von der Feier der Versöhnung ebenso wie von der Feier der vertieften Annahme des Neuen Bundes Gottes mit seinem Volk. Das Ganze gipfelt in der Schilderung des rituellen Vollzugs einer „Reformliturgie".

M. betont mehrfach, daß er seine Publikation in der Absicht vorlege, daß sie „geprüft" werde. Sein Wunsch nach einer Prüfung bezieht sich dabei ebenso auf seine These, daß sich die Kirchen in Europa in einem Vakuum befänden, das durch die persönlich-leibhafte Annahme der „Bundesverheißung Gottes" (136) zu überwinden sei (vgl.: „Das Reich Gottes auf Erden mußte vergehen, damit der Bund Gottes mit seinem Volk wiederaufleben kann"; 136), wie auf die Prüfung der von ihm entwickelten und vorgestellten „Reformliturgie" (20). Dabei zeigt sich M. enttäuscht, daß es bisher zu einer solchen Prüfung kaum gekommen sei, es sei keine Auseinandersetzung festzustellen, es komme keine Aufregung auf, obwohl doch in seiner Reformliturgie eine neue Gestalt einer Gesamtreform der Kirche vorliege.

Der Einladung M.s zur kritischen Auseinandersetzung mit seiner Publikation hätte es kaum bedurft, bietet sie doch einer notwendigen Kritik ganze Breitseiten, so daß es auf dem hier zur Verfügung stehenden Raum gar nicht möglich ist, alle Bedenken und Einwände zu artikulieren, die artikuliert werden müßten. Dabei geht es nicht um eine *„lectio pessima"*, sondern um eine aus theologischen Gründen gebotene inhaltliche Auseinandersetzung mit M.s Thesen. Um nicht mißverstanden zu werden: Es sei nicht in Abrede gestellt, daß die in Paderborn gehaltenen diözesanen Reformgottesdienste bei den Teilnehmerinnen und Teilnehmern etwas bewegen können, daß Ähnliches geschehen kann in den beschriebenen Weg-Seminaren. Diese Praxisformen sind das eine, M.s „theologische und glaubensgeschichtliche Interpretationen und Reflexionen" (20) aber das andere. Er deutet selbst an, falls seine Reflexionen „unzutreffend" (20) seien, werde die Dynamik der liturgischen Vollzüge dadurch nicht in Frage gestellt" (20). Sosehr man diesem relativierenden Rückzug M.s etwas abgewinnen kann, so ist er in sich wenig überzeugend. Beabsichtigt doch das ganze erste „theologische" Buch nichts anderes, als die theologische Begründung für den „Weg zu einer glaubensgeschichtlich neuen Gestalt der Kirche" zu liefern. Man stößt sich in diesem Zusammenhang schon an M.s unwissenschaftlichem Theoriebegriff: am Anfang der Weg-Seminare und der Reformliturgie habe nicht eine Theorie gestanden, „sondern eine spirituelle, gemeindebezogene Praxis" (22). Hier wird übersehen, daß jede Praxis theoriegesättigt ist, ja daß die Praxis ein theoriegenerativer Ort ist – was M. auf seine Weise indirekt bestätigt, indem er sein erstes Buch als sekundäre Reflexion der Praxis versteht. Daß dann allerdings seine Reflexionen zu sehr fraglichen Leitthemen und Positionen führen, legt die Vermutung nahe, daß M. sich hier nicht an der Praxis orientiert und sie reflektiert, sondern daß er eine Praxis kreiert hat, die sich ganz seinen theologischen Grundüberzeugungen verdankt.

Hochproblematisch erscheint mir M.s – wie ich es wahrnehme – Trennung von Schöpfung und Bund; vielleicht ist das Problem mit „Trennung" zu scharf benannt. Das gesamte theologische Denken M.s kreist um den „Bundesgedanken", verstanden als Realität, nicht bloß als „Gedanke", als Realität des seinen Bund anbietenden Gottes. So weit, so gut. Nur sind Gottes Schöpfungsinitiative und seine Bundesinitiative nicht zwei Vorgänge, die sich wie Feuer und Wasser gegenüberstünden, so daß, wer es theologisch mit der Schöpfungsinitiative Gottes hält, kein Verständnis für Gottes Bundesinitiative aufbringen könnte. In der Bundesinitiative Gottes geht es in einer konkreten Konstellation um die Verdeutlichung, Bestätigung und Neukonturierung der gegebenen Tatsache, daß Gott mit seiner Schöpfung, mit jedem einzelnen ist. Von daher ist es theologisch bedenklich, das Mit-Sein Gottes und sein Bundesangebot in einem radikalen Sinn erst mit der Taufe und nur in der Taufe beginnen zu lassen. Die Taufe ist vielmehr die sakramental und damit gläubig – nämlich an die Schöpfungsinitiative Gottes glaubend – vollzogene Annahme und Übernahme des Mitseins Gottes, also seines Bundes mit dem einzelnen Menschen. In dieser Annahme besteht dann die „Umkehr" des Lebens, die gewiß vom einzelnen nur „als Geschenk von Gott empfangen werden kann" (118) und die in der Taufe in *sakramentaler Form* gefeiert wird, die aber ebenso auch in anderen, nichtsakramentalen, nicht einmal ausdrücklich liturgischen Formen realisiert und im Leben angenommen werden kann. Man denke an die Aussage in

GS 16, daß die eigentliche Entscheidung über Heil und Unheil bei jedem Menschen, also auch im Leben des glaubenden Menschen, in jener „verborgensten Mitte", in jenem „Heiligtum im Menschen" falle, „wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist" (GS 16). M. a. W.: Zu bedauern, daß das nizänische Glaubensbekenntnis mit dem Bekenntnis Gottes, des Schöpfers, beginnt, und die Theologie infolgedessen den Bund Gottes nie zu ihrem „methodischen Grundansatz" (128) gewählt habe, erscheint theologisch reichlich abseitig.

Mit M.s chronischer theologischer Unterbewertung der Schöpfungswirklichkeit hat es offenbar auch zu tun, daß für ihn im Bereich der Ekklesiologie die Unterscheidung in das „innere Profil" und in die „äußere Sozialgestalt" (42 u. ö.) der Kirche darin fokussiert, daß ihr äußeres Profil veränderbar, ihr inneres, geistgewirktes Profil aber unveränderbar sei. Dabei macht es sich M. in seiner Argumentation noch dazu über Gebühr schwer, indem er auf LG 8 Bezug nimmt, wo ausdrücklich von der Kirche als „eine(r) *einzige(n)* komplexe(n) Wirklichkeit" gesprochen wird. Es nimmt sich wirklichkeitsfremd aus und ist ungeschichtlich gedacht, wenn M. die Differenz zwischen äußerer und innerer, geistgewirkter Gestalt der Kirche mit der Wandelbarkeit der einen und der Unwandelbarkeit der anderen begründet. Dabei spricht er an einer Stelle zu Recht vom *geschichtlich* (und nicht vom ungeschichtlich!) sich durchhaltenden Wesen der Kirche (47). M. entwertet im selben Atemzug die *geschichtlich* durchgehaltene Identität der Kirche, wenn er sie als „unabhängig von den jeweiligen gesellschaftlichen Bedingungen" (47) ausgibt. M. verrät hier ein abstraktes Geschichtsverständnis, das genaugenommen als „ungeschichtlich" zu qualifizieren ist. So ist es abstrus zu sagen, was an der europäischen Gestalt der Kirche geschichtlich, kulturell, politisch, soziologisch bedingt sei, das gehöre nicht zu ihrem unaufgebbaren, geistgewirkten Erbe (54).

Große Probleme wirft auch M.s dezidierte Unterscheidung in Reich Gottes und Bund auf. Die geschichtliche Vereinnahmung der Kirche zu einer selbstverständlichen Größe des staatlich-gesellschaftlichen Lebens habe den „Bund" Gottes, der je frei anzunehmen und zu übernehmen sei, zum selbstverständlichen, einer solchen Annahme entbehrenden Reich Gottes *auf Erden* gemacht; für M. sozusagen der zweite Sündenfall der Kirche, nach dem ersten Sündenfall der Akzentverlagerung vom Bundesgott auf den Schöpfergott. Was immer M. im Sinn des „eschatologischen Vorbehalts" an Richtigem über das *Wie* der Anwesenheit des Reiches Gottes sagt: *wie* er es sagt, wird es theologisch höchst anfechtbar und mißverständlich: Das Reich Gottes sei „hierlos", „ortlos", „jetztlos" (117). Das kommende Reich Gottes habe nicht den Charakter „eines In-seins in der Geschichte des Volkes Gottes" (117).

Höchst problematisch ist auch M.s Sozialisationsverständnis. Wieder wirkt sich hier sein Grundproblem der Entwertung der Schöpfungswirklichkeit gegenüber der Bundeswirklichkeit aus. Die kirchlichen Sozialisationsprozesse führten nach seiner Meinung nur zur Akzeptanz der gesellschaftlichen, sozial-„horizontalen" Dimension der Kirche, aber nicht zur Annahme des von Gott angebotenen Bundes (136): „Gott macht unsere Beziehung zu ihm von menschlichen Vermittlungen und den damit gegebenen Behinderungen nicht *abhängig* (kursiv bei M.): Er ruft uns auch *gegen* diese Behinderungen und über sie hinweg in die von ihm befreite Freiheit" (138). Aus diesem Satz spricht eine unhaltbare – dabei in sich selbst widersprüchliche – senkrechte Einstrahlung Gottes in das Leben des Menschen. Gottes Beziehung zum Menschen sei nicht abhängig von den sozialen Bedingungen. Gleichzeitig räumt M. im selben Gedankengang ein, daß Gott den Menschen *gegen* die Behinderungen und *über sie hinaus* – also doch im realen Kontext des Lebens! – in die Freiheit ruft. Im übrigen widerspricht sich M. selbst, wenn er dann doch von der Möglichkeit redet, daß die Kirche zu der von Gott herkommenden bundesgemäßen Direktheit *hinführen* müsse (138).

Ebenso fragt man sich, wie M. dazu kommt, den Begriff der Inkulturation und den Bezug zwischen Evangelium und Kultur so atemberaubend mißzuverstehen, wie es bei ihm der Fall ist. Im Zusammenhang seiner Überlegungen zur Neu-Evangelisierung wirft er der Aufforderung von „*Evangelii nuntiandi*", den Bruch zwischen Evangelium und Kultur nach Möglichkeit zu überwinden, vor, dadurch würde der Bund Gottes „enteschatologisiert" (179) und das Reich Gottes zu einem Reich Gottes *auf Erden*. Und M. schließt die abwegige Frage an, ob hier nicht im Prinzip „so etwas wie der Versuch einer Wiederherstellung der bisherigen Sozialgestalt der Kirche im Sinne einer „Re-Evangelisierung" gemeint" (180) sei. Ich kann kaum eine andere Schlußfolgerung ziehen als die, daß man zu einer so abstrusen Verkennung der heute so notwendig anstehenden Inkulturationsfragen kommt, wenn man als Theologe in grandioser Einseitigkeit ausschließlich auf die Bundesinitiative Gottes unter Vernachlässigung seiner Schöpfungsinitiative fixiert ist. Auf diese Weise verspielt man beides: das Verständnis für Gottes Schöpfung ebenso wie für seinen Bund.

Es gäbe noch weitere Kritikpunkte, die aber hier nicht mehr ausgeführt werden sollen; so z. B. M.s Gemeindeverständnis oder das unklare Verhältnis von Volk Gottes und einzelnem. Was aber noch angesprochen werden muß, sind seine „soziologischen" Überlegungen im ersten Buch. Dieser Teil seiner Publikation gibt sich ja mit Bedacht den Titel „Kritische *soziologisch*-theologische Grundlegung", wobei die soziologischen Aussagen eine einzige Enttäuschung sind. Im Grunde begnügt sich M. damit – von einzelnen Hinweisen auf F. X. Kaufmanns „Religion und Modernität", Tübingen 1989, abgesehen –, sich der soziologischen „Analyse" des Schreibens der deutschen Bischöfe über den priesterlichen Dienst von 1992 anzuschließen. So macht er die dort behauptete zu Ende gehende „jahrhundertelange Symbiose von Kirche und Gesellschaft" (67; vgl. Schreiben über den priesterlichen Dienst, 23) zum Dreh- und Angelpunkt seiner Überlegungen und wertet die kirchliche Entwicklung vom 4. Jh. bis heute als *ein und dieselbe Phase*. Was soll dabei theologisch herauskommen, wenn die soziologische Analyse nicht schärfer gesetzt, und 17 Jh.e in ihrem unterschiedlichen geschichtlichen Auf und Ab als *eine* Phase vereinnahmt werden? Die darin zum Ausdruck kommende analytische Fahrlässigkeit gegenüber geschichtlich-gesellschaftlichen Prozessen dürfte bei M. noch einmal damit zu erklären sein, daß sein Denken in einer „ungeschichtlich" zu nennenden Weise auf den Bund Gottes fixiert ist.

Dem, was in den Weg-Seminaren und in den Reformgottesdiensten geschieht, soll damit nicht der pastorale Wert abgesprochen werden. Hier kann jenseits einer bedenklichen theologischen Theorie manches Gute gedeihen – wenngleich auch hier nachzufragen wäre, ob und wie sich das Leben der Menschen tatsächlich auf Dauer verändert, die sich diesen Wegen anvertraut haben. Aber das ist eine andere, neue Frage.

Mainz Stefan Knobloch

Liturgiewissenschaft

L'Eucharistie: célébrations, rites, piétés. Conférences Saint-Serge XLIe semaine d'Études liturgiques. Paris, 28 Juin – 1 Juillet 1994, hg. v. A. M. Triacca / A. Pistoia. – Roma: C. L. V. Edizioni Liturgiche 1995. 425 S. (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae". Subsidia, 79), kt Lit 80000 ISBN: 88–86655–01–0

Bereits zum fünfundvierzigstenmal fand 1998 eine liturgiewissenschaftliche Studienwoche im Orthodoxen Institut Saint-Serge in Paris statt. Mehr als die Hälfte der Konferenzen wurde bislang von den beiden italienischen Gelehrten A. M. Triacca und A. Pistoia in Sbden dokumentiert, von denen viele bedeutende Impulse für die Forschung und das Verständnis der liturgischen Traditionen und für die liturgische Erneuerung in der Ökumene ausgegangen sind. Ein gewichtiger Anstoß liegt zweifellos auch in dem hier zu besprechenden Bd der 41. Studienwoche des Jahres 1994 vor. Die zwanzig nach den Verfassernamen alphabetisch geordneten Beiträge geben in unterschiedlicher Zielsetzung und Gewichtung Einblick in verschiedene Traditionen der Eucharistiefeier des Ostens und Westens (vor- und nachreformatorisch), in Fragen der liturgischen Gesänge, des Raums und der liturgischen Kunst sowie in bibel- und liturgietheologische Themen im Kontext der Eucharistie. Den Beiträgen ist eine nach sachlichen Kriterien gliedernde „Piste de lecture" (9–11) vorangestellt.

Mehrere Beiträge befassen sich mit der Geschichte und Reform der röm.-kath. Liturgie: Ph. Bernard legt eine umfangreiche Studie über den *Ursprung der Ordinariums- und Propriumsgesänge nach der Tradition des sog. „Altrömischen Chorals"* vor (17–97). Dieser Beitrag verdiente eine eingehende Besprechung, da er eine Fülle offener und teilweise kontroverser Fragen behandelt. Nur soviel sei hier vermerkt, daß darin wieder einmal deutlich wird, wie allzusehr die klassische Liturgiewissenschaft die priesterlichen Vollzüge monopolisiert, während doch Theologie und Spiritualität der Gottesdienste vorrangig aus dem verlauteten Wort der Lesungen und Gesänge gespeist werden. Dies betrifft insbesondere die von Bernard behandelte Meßantiphonie, deren hermeneutische Prinzipien der Textcentonisation und der theologisch motivierten gregorianischen Verlautung (und ihrer Vorstufen) weitgehend noch der Erforschung harren; P. De Clerck behandelt *Innovationen und Rezeption des erneuerten Ordo Missae* (183–201), E. Lodi die *Privatgebete des Priesters in der Geschichte der römischen Messe* (235–257). Dieser Beitrag verdient wegen seiner

frömmigkeitsgeschichtlichen Implikationen (z. B. bzgl. des in den Gebeten transportierten Priesterbildes) Beachtung. M. Metzger legt pastorale *Reflexionen über die Umsetzung des eucharistischen Ritus anhand der Erfahrungen in der röm.-kath. Kirche* vor (287–302).

Die Liturgien der Reformationskirchen sind durch Beiträge über die *reformierte Liturgie in der Geschichte* (M. Carbonnier-Burkard, 133–147) und der *Gegenwart* (L. Gagnebin, 221–233) sowie über die *lutherische Messe* (J.-N. Pérès, 309–319) vertreten. Die Beiträge machen einmal mehr deutlich, daß die vergleichende Liturgiewissenschaft ohne Einbeziehung der reformatorischen Liturgien nicht auskommen kann (auch hier war, wie ein Blick in die älteren Bde der Studienwochen zeigt, Saint-Serge richtungweisend).

Von besonderem Interesse sind die Überblicke über die Entwicklung der eucharistischen Liturgien des Ostens und Westens. H. Brakmann präsentiert einen detaillierten Beitrag über die *Struktur und Geschichte der koptischen Messe Ägyptens* (107–132); der Beitrag von Ch. Renoux handelt über den *Wortgottesdienst im armenischen Ritus vor dem 10. Jh* (321–330) und der von A. M. Triacca in gewohnter Ausführlichkeit und Präzision über die *Entwicklung der ambrosianischen Messe* (339–379). P. Yousif führt schließlich in die *Entwicklung der chaldäischen Messe* ein (381–425).

Unter den anderen, mitunter bedeutenden Studien zu Einzelaspekten seien einige hervorgehoben, die liturgievergleichend angelegt sind: der inzwischen verstorbene Rektor der Hochschule, C. Andronikof, legt zu Beginn des Bdes „einige uns alle betreffende Fragen" vor (13–18), die eine nicht immer gewohnte Offenheit orthodoxer Theologen gegenüber westlichen Traditionen zeigen. Hier wie auch in anderen Beiträgen kommt die Frucht der jahrzehntelangen ökumenischen Bemühungen zum Tragen. B. Bobrinskoy reflektiert über den *Platz des Zelebranten am Altar im Vergleich zwischen Orthodoxie und heutiger römisch-katholischer Tradition* (99–106). Die in der Orthodoxie übliche Gebetsrichtung „versus Deum" wird mit der interzessorischen Funktion des Sohnes beim Vater begründet. Der Priester als Repräsentant Christi nimmt bei der Liturgie jeweils die Haltung ein, die der Rolle Christi als des Verkündigers, Beters oder Ausspenders entspricht. Daraus leitet Bobrinskoy auch die Beschränkung des Priesteramtes auf den Mann ab: in seinem Mannsein ist der Priester Bild Christi als des Bräutigams seiner Kirche und zugleich als des Hoherpriesters. Anders als im Westen scheint hier die platonische Bildmetaphorik ungebrochen. Vergleichend angelegt ist auch die Reflexion von N. Lossky über die *theologischen Prinzipien der liturgischen Musik* (259–265), die in den Kirchen des byzantinischen Ritus ihre Dienstfunktion gegenüber dem Wort behält. Schließlich sei hingewiesen auf den biographisch geprägten kurzen Beitrag von G. Rochcau über *Eucharistie, Kommunion und Bußsakrament in der lateinischen katholischen und der russisch-orthodoxen Kirche.* Der Beitrag beklagt die Verarmung des gottesdienstlichen Lebens in der katholischen Kirche und die Monopolisierung und damit Profanierung der Eucharistie. Der Beitrag erhebt nicht den Anspruch der Wissenschaftlichkeit, verdient aber erwähnt zu werden, da er die Wahrnehmung neuerer westlicher Entwicklungen seitens orthodoxer Theologen widerspiegelt. Eine ökumenisch orientierte Liturgiewissenschaft wird solche mitunter unbequemen Stimmen nicht überhören dürfen, will sie in dem drängenden Theorie-Praxis-Problem weiterkommen.

In mancher Hinsicht trifft sich die orthodoxe Sicht mit den erwähnten katholischen Beiträgen von P. De Clerck und M. Metzger über die heutige Situation der römisch-katholischen Messe vor dem Hintergrund der Geschichte, die bei grundsätzlicher Bejahung der Reform des II. Vatikanums doch auch deren Schwächen offenlegen, die nicht zuletzt im Spiegel der anderen Liturgien deutlich sichtbar werden. Hier ist die Aufgabe der Liturgiewissenschaft als historische Disziplin neu zu bedenken, zudem sind ihre theologischen Prämissen zu klären. In diesem Zusammenhang sei der Beitrag von E. Mazza über das *theologische Konzept der Liturgie nach Gregory Dix* erwähnt, der die Problematik des Umgangs dieses bedeutenden anglikanischen Theologen mit geschichtlichen Daten aufzeigt bei aller Würdigung seines theologischen Ansatzes. Dem Hauptwerk von Gregory Dix, The Shape of the Liturgy (London 1945), war der Kongreß der Societas Liturgica 1995 in Dublin gewidmet.

Das in dem Bd zu diesem Themenkomplex dargebotene Spektrum zeigt: Der vom II. Vatikanum gewiesene Weg einer liturgisch orientierten Theologie unter Einbeziehung der Traditionen des Ostens bleibt grundlegend. Es geht zum einen um das Korrektiv klassischer abendländischer Dogmatik durch eine „theologia prima", deren Referenz die liturgiefeiernde Kirche ist (doxologische Theologie). Zum andern lehren uns die orientalischen Traditionen die Notwendigkeit einer „epiphanischen Theologie" (Metzger, 300f), die sich freilich im Diskurs mit westlichen Denktraditionen und heutigen Anfragen zu bewähren hat. Hier besteht sicherlich auch für den Osten ein Desiderat.

Weil die Basis jeder liturgietheologischen Reflexion der Gottesdienst der Kirche in seiner sakramentalen, d. h. geistig-leiblichen Verfaßtheit ist, sei noch einmal auf die den Kern des vorliegenden Bdes bildenden Beiträge über die anderen alten Liturgien verwiesen. Sie zeigen eindrucksvoll die Kontinuität der Eucharistietraditionen bis heute gerade auch in ihren geschichtlichen Wandlungen und Brüchen. Dabei stellen sich in den unterschiedlichen Traditionen unterschiedliche Probleme, z. B. bei den Kopten die Sprachenwechsel (griechisch-koptisch-arabisch), die auf die Bedeutung der Verstehbarkeit der liturgischen Texte hinweisen und in den heutigen Auslandsgemeinden anscheinend wiederum anstehen. Bei den Chaldäern entspricht die Architektur des Kirchenraums heute nicht mehr der „Architektur" der Liturgie, was zu Überlegungen der Wiedereinführung des ursprünglichen bipolaren Raumprogramms führt, die auch für westliche Dispositionen von Interesse sind (vgl. das Schema 388). Für die Revision westlicher Liturgien ist der Überblick über die mailändische Messe insofern von besonderem Interesse, als hier Erfahrungen vatikanischer Liturgiereform ein Gegenüber finden, das durch Identität und Differenz gleichermaßen geprägt ist.

Die für einen Kongreßband kaum zu vermeidende Disparatheit ist auch im vorliegenden Bd nicht zu übersehen. Doch nimmt dies nichts von seinem Reiz, insofern er das Themenspektrum an wesentlichen Punkten mit hoher Kompetenz auslotet. Detaillierte Studien am Text und am historischen Objekt stehen neben bemerkenswerten systematisch- und praktisch-theologischen Reflexionen. Es käme darauf an, die Daten unterschiedlicher Provenienz stärker miteinander zu verbinden. Dies ist freilich Aufgabe der ganzen liturgiewissenschaftlichen Disziplin im Verein mit unterschiedlichen Nachbardisziplinen und kann in einem Sbd nicht geleistet werden. Auf viele der anstehenden Fragen aufmerksam zu machen, ist sein unbestreitbares Verdienst.

Bonn Albert Gerhards

Kirchenrecht

Rouco Varela, Antonio / **Corecco,** Eugenio: **Sakrament und Recht – Antinomie in der Kirche?,** hg. v. Libero Gerosa / Ludger Müller. – Paderborn: Bonifatius 1998. 92 S. (Kirchenrecht im Dialog, 1), kt DM 22,80 ISBN: 3–89710–024–X

Trotz mancher guten Ansätze herrscht in der Begründung des Kirchenrechts auf katholischer Seite eine gewisse Hilflosigkeit. Die Schule des „ius publicum ecclesiasticum", die ganz von dem Kirchenbild einer „societas perfecta" ausging, ist tot. Die Schule der italienischen Laienkanonisten um Fedele und D'Avack, welche die Kategorie der „societas perfecta" durch jene des „ordinamento giuridico primario" ersetzten, hat kaum Nachfolger gefunden. Ähnliches gilt für die Römische Schule um Bertrams und Stickler. Die spanische Kanonistik an der Univ. Navarra könnte durchaus in der Zukunft eine bedeutende Rolle spielen (v. a. wegen ihrer personellen und finanziellen Ressourcen; auch wegen ihrer ungetrübten Papstfreundlichkeit), bisher ist es ihr aber nicht gelungen, sich als theologische Wissenschaft darzustellen. Nach wie vor will diese Kanonistik eine juristische Wissenschaft sein. Das Programm von CONCILIUM, das von Huizing und Jiménez-Urresti entworfen worden war und das auf eine „Enttheologisierung" des Kirchenrechts hinauslief, hat sich nicht durchführen lassen. V. a. fehlt es aber (hinsichtlich der Grundlagenproblematik) in der katholischen Kanonistik an herausragenden Wissenschaftlern. Während die protestantische Kirche Namen wie Hans Dombois, Erik Wolf und Johannes Heckel aufzuweisen hat, wird in der katholischen Kanonistik die Grundlagenproblematik noch immer vernachlässigt. Aus diesem Grund kann ich es nur begrüßen, daß L. Gerosa und L. Müller ein Büchlein neu herausgebracht haben, das von A. Rouco Varela und E. Corecco (zwei Schülern von K. Mörsdorf) stammt und 1971 zuerst in italienischer Sprache erschien.

Das Buch hat vier Kap. Im ersten (*Ursprung und Bedeutung der gegenwärtigen Krise*, 11–29) wird darauf hingewiesen, daß die Ablehnung des Kirchenrechts, welche in der protestantischen Kirche seit Luther und Sohm schon lange vorhanden war, nun auch die katholische Kirche bedroht. Die Alternativen heißen heute: Evangelium contra Gesetz, Liebeskirche gegen Rechtskirche, Barmherzigkeit contra Legalität. Die beiden Vf. sind der Ansicht, daß keine der Strukturkrisen, welche die Geschichte der Kirche gekannt hat, die Radikalität von Positionen hatte wie die, die wir heute in der katholischen Kirche erleben.

Im *zweiten Kap.* des vorliegenden Büchleins (*Nova et vetera: Möglichkeiten einer theologischen Antwort*, 29–62) geben die beiden Vf. einen informativen Überblick über die heutigen Bemühungen bei der Grundlegung des Kirchenrechts. Genannt werden soll hier die Position von Klaus Mörsdorf (1909–1989), der die sog. Münchener Schule begründet hat. Mörsdorf sucht im Wort und im Sakrament den theologischen Ansatzpunkt für das Kirchenrecht. Wort und Sakrament sind die wesentlichen konstitutiven Elemente der Kirche. Sie sind aber auch in rechtlicher Hinsicht relevant. Christus hat in Wort und Sakrament den Anspruch konkretisiert, der absolute Wert zu sein, mit dem sich der Mensch im Hinblick auf das Heil auseinandersetzen muß. Wort und Sakrament verpflichten nicht nur kraft ihres Inhaltes (d. h. kraft der Evidenz ihrer Wahrheit), sondern

auch deswegen, weil der, der sie verkündet (d. h. Christus), die letzte und endgültige Heilsmöglichkeit ist, die Gott dem Menschen angeboten hat.

Im *dritten Kap.* (*Natur des kanonischen Rechts*, 62–79) warnen die beiden Vf. vor falschen Alternativen bei der Bestimmung des Kirchenrechts. Es wäre falsch (wozu das protestantische Denken neigt), dieses Recht so zu theologisieren, daß es bloß zu einer Form des „ius divinum" verkürzt und so sehr spiritualisiert wird, daß es in der sozialen Wirklichkeit der Kirche keinen Anknüpfungspunkt findet. Andererseits wäre es falsch (wozu gewisse moderne katholische Strömungen neigen), das Kirchenrecht so sehr zu enttheologisieren, daß es zu einer vorwiegend soziologischen Wirklichkeit verkürzt wird. Näherhin übernehmen die beiden Vf. eine Definition von Mörsdorf: „Das Kirchenrecht ist eine theologische Disziplin mit juristischer Methode." Das kanonische Recht ist also eine theologische Wissenschaft, insofern sie die kirchlichen Imperative, die im Heilsmysterium vorhanden sind, mit der Bedeutung der kirchlichen Rechtsordnung in Verbindung bringt.

Im *vierten Kap.* (*Die kirchliche Funktion des kanonischen Rechts*, 79–90) wird v. a. die Einheit des kanonischen Rechts betont. Die Unterscheidung zwischen göttlichem Recht und menschlichem Recht läßt sich nicht mechanisch denken, sondern nur funktional. Deswegen ist das kanonische Recht das ganze göttliche und gleichzeitig das ganze menschliche Recht. Nur, wenn man dies beachtet, kann es zu einer wirklich genauen, bindenden und lebbaren Norm kommen. Die Anmerkungen (91) schließen dieses sehr nützliche Heft ab.

Die Diskussion um Begründung und Natur des kanonischen Rechts ist natürlich heute (1998) weiter als 1971, als das vorliegende Büchlein entstanden ist. Was Sohm betrifft, so darf der Rez. auf seine eigene Monographie hinweisen: Fundamentalkanonistik. Grund und Grenzen des Kirchenrechts, Frankfurt a. M. 1993.

Frankfurt a. M. Reinhold Sebott

Moraltheologie

Baumann, Klaus: **Das Unbewußte in der Freiheit**. Ethische Handlungstheorie im interdisziplinären Gespräch. – Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1996. XXIII, 412 S. (Analecta Gregoriana, 270) ISBN: 88–7652–716–8

Die vorliegende, von K. Demmer betreute, an der römischen Univ. Gregoriana eingereichte, von dieser mit dem „Premio Bellarmino" ausgezeichnete und in die Reihe „Analecta Gregoriana" aufgenommene Diss. reiht sich ein in die verhältnismäßig geringe Zahl katholischer Beiträge expliziter interdisziplinärer Auseinandersetzungen zwischen Tiefenpsychologie und theologischer Ethik. Sie behandelt ein zentrales Thema der Moraltheorie, welches zugleich bedeutsame praktische Folgen für eine pastorale und sakramentenrechtliche Orientierung impliziert: wie kann die tiefenpsychologische Erkenntnis der Mitwirksamkeit unbewußter Motive auch in sittlichen Entscheidungen und in freier christlicher Berufungsverwirklichung in ein traditionales Verständnis von Handlungsfreiheit und sittlicher Autonomie integriert werden und welche praktischen Konsequenzen ergeben sich daraus?

Die Arbeit gliedert sich in drei Teile. In einem voraufgehenden, *einleitenden Kap.* wird die Problemstellung herausgearbeitet: wie steht es um die tatsächliche Freiheit normal-bewußten Handelns des Menschen, wenn dies von unbewußt-affektdynamischen Motiven (mit-)bestimmt wird. Es schließen sich wissenschaftstheoretische Reflexionen über Schwierigkeiten und Möglichkeiten der Vermittlung grundsätzlich differenter Ausgangspositionen zwischen normativer und empirischer Handlungstheorie an.

Im *ersten Teil* erfolgt zunächst (Kap. 2) die systematische Auseinandersetzung mit der Lehre tiefenpsychologisch orientierter Schulen von der Bestimmung menschlichen Handelns durch unbewußte Motive und verdrängte Triebansprüche. Die tiefenpsychologische Auffassung wird thesenhaft rekapituliert, wissenschaftstheoretischer Kritik unterzogen und ideologiekritisch von metapsychologischen Spekulationen über die generelle, ausschließliche und determinative Wirkung des Unbewußten gereinigt. Eine Zusammenfassung des gegenwärtigen Erkenntnisstandes empirisch-systematischer Forschung aus den Bereichen der Wahrnehmungs-, Emotions- und Motivationspsychologie über die Wirksamkeit subliminaler Bewußtseinseinflüsse (Kap. 3) ermöglicht, den weitreichenden tiefenpsychologischen Anspruch auf ein kritisch eingeschränktes und empirisch abgesichertes Geltungsmaß zu reduzieren: als frei empfundenes und bewußtes Handeln und sittliches Entscheiden kann dennoch auch durch affektiv-unbewußte Motive mitbestimmt werden. Mit Bezug auf empirische Langzeitstudien demonstriert der Vf., wie auch Entscheidungen für den Verbleib in besonderen Lebensformen christlicher Berufung (z. B. des Priester- und Ordensstandes) bei einer hohen Zahl von Probanden neben durchaus bewußten, ideellen und christlich-spirituellen Zielen auch von irrationalen, defensiven, verdrängten Motiven und unbewußten, infantilen Bindungen mitbestimmt sein können, die den bewußten Ansprüchen z. T. zuwiderlaufen.

Im *zweiten Teil* der Arbeit (Kap. 4 bis 6) wird die Herausforderung tiefenpsychologischer Lehre unbewußter Handlungsmotive für ein moraltheologisches Verständnis sittlich-freien Handelns aufgenommen.

Im Rückbezug auf Thomas v. Aquins Traktakt vom *actus humanus* intentiert der Vf. zugleich die Wahrung einer identitätsvergewissernden Kontinuität mit bester theologischer und abendländisch-geistesgeschichtlicher Tradition, wie er glaubt, gerade hier eine zentrale theologisch- und philosophisch-ethische Handlungstheorie vorzufinden, die hinreichend problemoffen und differenziert genug angelegt ist, um die moderne, tiefenpsychologisch induzierte Problemstellung von der Mitwirkung des „Unbewußten in der Freiheit" integrieren zu können (Kap. 4). In einer textnahen Relecture des thomanischen Traktates soll zugleich ein neuscholastisch verengtes Verständnis des *actus humanus* vom Ursprung her aufgebrochen und ein verschüttet gegangenes Problembewußtsein konventioneller Thomasinterpretation wiedergewonnen werden.

Der Vf. demonstriert die handlungstheoretische Offenheit thomanischen Denkens für die tiefenpsycholgische Grundthese aus dessen Hinweisen zum Einfluß sinnenhaften Strebens auf menschliches Handeln (Kap 5 und 6). Zwar ist der Mensch in seiner geschöpflichen Verfassung als *imago Dei* dann und darin Herr seines Handelns, daß eigentlich menschliches Handeln *(actus proprie humanus)*, als zielgerichtete Selbstbestimmung zur Erlangung des Zieles wahren Menschseins in Vollendung seines gottebenbildlichen Wesens, aus überlegtem, verstandesgeleitetem Willen *(perfecte voluntarius)* hervorgeht. Dies ist jedoch für Thomas nicht der einzige Wirkfaktor menschlichen Handelns. Als kreatürliches Lebewesen orientiert sich der Mensch durchschnittlich, vor oder unterhalb langfristiger, durchreflektierter, lebensintegrativer Handlungsplanung (dem reflektierten *bonum apprehensum*) gemäß unmittelbarer, spontansinnlicher Attraktions- (Bedürfnisse, Sympathien, Neigungen) und Aversions-(Furcht, Abscheu, Antipathie)tendenzen einer lebensgeschichtlich bedingten und geprägten Güter- und Vorzugshierarchie (dem sinnenhaften *bonum apprehensum*). Solche sinnlichen Strebens- (und Vermeidungs)tendenzen sind im thomanischen Verständnis insofern als „vernünftig" zu bezeichnen als sie (instrumentell-)rationale und willentliche Elemente einschließen (Zielvorstellung, Gedächtnis, Informationsverarbeitung, „Ziel-Mittel-Reflexion)", die nach thomanischer Definition den *actus humanus* ausmachen. Andererseits können sich solche sinnlich unmittelbaren Einstellungs-, Strebens- und Bedürfnistendenzen eines anscheinend „Guten" (oder „Schlechten") zu Handlungsgewohnheiten und Verhaltensdispositionen verfestigen, die quasi automatisch ablaufen und sich damit in den Bereich des Unbewußten verschieben. Sinnliche Strebenstendenzen können mit langfristig orientierten und vernünftig erwogenen Lebenszielen und einer eigentlich theologisch gegründeten Berufung des Menschen ad imaginem Dei (dem „wahrhaft" Guten) in die gleiche Richtung gehen und diese unterstützen (eine gelernte Aggressionsbereitschaft kann den bewußten Kampf um soziale Gerechtigkeit unterstützen). Ebenso können jedoch habitualisierte Bedürfnis- und Neigungsbindungen einer sittlich-vernünftigen Lebensorientierung zuwiderlaufen und sie blockieren. Für Thomas gehen – außer bei völlig vernunftbestimmten, tugendhaften Weisen – bedürfnis- und neigungsbestimmte Verhaltensdispositionen in alle Handlungsplanung ein. Jedoch ist für Thomas Handeln nicht neigungsdeterminiert. Prinzipiell ist der Mensch fähig, solch unterschwellig wirksame Dispositionen, Neigungen, Gewohnheiten ins Bewußtsein zu heben.

In *Teil drei (Kap. 7 und 8)* wird die Handlungstheorie des Thomas weiter über dessen Bestimmung des „Guten", der „Freiheit" und der „Gottebenbildlichkeit" expliziert und von späteren rationalistischen Engführungen theologischer und philosophischer Ethik abgehoben. Während spätere Thomasrezeption unter dem Einfluß der Aufklärungsphilosophie den *actus humanus* auf ein statischideales Freiheitsverständnis stetig autonomer Selbstverfügung in konfliktfrei-vernünftigen Entscheidungsakten auch in alltäglich aktuellen Handlungssituationen engführten, läßt sich das Freiheitsverständnis des Thomas komplex-dynamisch auslegen. Die vielfachen alltäglichen Willens-, Entscheidungs- und Handlungskomplexe des durchschnittlichen Menschen sind von Motivbündeln geleitet (Prinzip der mehrfachen Funktion). Willentlich intendierte Zielvorstellungen sind mit mehr oder weniger unbewußten emotionalen Einstellungen und lebensgeschichtlich geprägten und eingeschliffenen Verhaltensautomatismen amalgamiert. Das thomanische Freiheitsverständnis integriert unbewußte Momente, ohne daß menschliche Lebensgeschichte unter eine mechanische und determinative Kausalität des Unbewußten geriete. Für Thomas gibt es ebensowenig eine unproblematische Freiheit konsistent-konfliktlosen Tugendhandelns bruchlos verwirklichter Gottebenbildlichkeit wie die Überdetermination des Lebens durch unbewußt repressive und fixierende Sinnlichkeit. Freiheit ist nicht in erster Linie ein Problem isoliert-partikularer Einzelhandlungen. Umfassende Freiheit als zunehmendes Herrwerden seines Handelns läßt sich vielmehr verstehen als konflikthaftes Prozeßgeschehen reflexiver Entscheidungs- und lernbereiter Entwicklungsarbeit reifender Selbstzueignung und Wachstums in der Gottebenbildlichkeit einer gesamten Lebensgeschichte über interne Motivspannungen, Selbsttäuschungen, Bedürnisfixierungen hinweg. Freiheit ist Entwicklung religiöser Selbstbestimmung in spannungsreicher anthropologischer Wirklichkeit, die immer auch von unterschwelligen Wünschen, sinnlichen Neigungen und dysfunktionalen Habitualisierungen mitbestimmt wird. Freiheit entwickelt und stärkt sich als wachsende Kompetenz, Selbsttäuschungen, den Schein von Gutheit in vielen Bestrebungen aufzudecken. Freiheit entwickelt sich in Bindung an letzte Ziel- und Sinnwerte „wahrhaft" guten Menschseins und letzter menschlicher Bestimmung als Lebensprozeß klärender Prüfung, Annahme, Kritik und willentlicher Veränderung des Komplexes durchschnittlich wirksamer Handlungsmotive und Strebensgüter. Ziel ist eine wachsende Konsistenz zwischen vollbewußten sittlich wahren Zielen und Handeln, damit die Vergrößerung eigener Freiheit und theozentrischer Ausrichtung.

Das *Abschluß-Kap. (Kap. 9)* thematisiert gerade aus der Erkenntnis der Wirksamkeit gemischter Motivkomplexe in allen menschlichen Handlungen und Lebensentscheidungen, auch solchen christlicher Berufung (in Priester-, Ordens- und Eheleben), die Notwendigkeit verstärkter pastoralpsychologischer und -pädagogischer Lebens- und Entscheidungshilfe und Krisenbegleitung. Auch die kirchenrechtliche Dispens- und Annulierungspraxis wäre neu „im Lichte einer theologischen Anthropologie zu bedenken, die das Unbewußte in der Freiheit integriert hat und darüber hinaus kompetent psychopathologische Bedingungen daraufhin einzuschätzen versteht, ob und, wenn ja, inwiefern, sie die Fähigkeit zu solchen Lebensbindungen in besonderer Weise stören oder gar aufheben" (369).

Das vorliegende Werk läßt sich als wichtiger theologischer Beitrag zum interdisziplinär vermittelnden Gespräch zwischen Theologie und Tiefenpsychologie verstehen, gerade wo es in beiden Disziplinen immer noch anzutreffende ideologisch-reduktive Positionen: eines determinierenden Überhangs des Unbewußten auf seiten eines tiefenpsychologischen Irrationalismus wie der Abstraktion vollkommen sittlicher Vernunft eines theologisch-philosophischen Rationalismus auf ihre jeweiligen Gegenpole, die Möglichkeit von Reflexion und prozeduralem Freiheitszuwachs wie das Bewußtsein von der Mitwirkung unbewußter Momente auch in scheinbar und prima facie freien Handlungen, öffnet und damit Freiheit als dynamischen, lebenslangen, entwicklungsnotwendigen wie -möglichen Arbeits- und Lernprozeß wachsender Selbstzueignung zu verstehen lehrt.

Die Sprache des Vf.s ist durchweg klar und verständlich, seine Argumentation differenziert und methodisch reflektiert. Die Vermittlungsnotwendigkeit unterschiedlicher Handlungskonzepte verpflichtet den Vf. immer wieder zu Einführungen und Rekapitulationen des Argumentationsaufbaus, was manchmal zu unvermeidlichen Wiederholungen führt. Im ersten Teil wäre vielleicht eine deutlichere Herausarbeitung differenter Komponenten des „Unbewußten" (die tiefenpsychologischen Resultate einer Konfliktverdrängung, das habitualisierte „stille Wissen", die prinzipiell unbewußte Wirksamkeit basal-kognitiver Steuervorgänge und Kategorien) möglich gewesen. Diese eher periphere Kritik schmälert keineswegs Wert und Bedeutung der Arbeit, welche ihrem zentralen Anliegen voll gerecht geworden ist: Tiefenpsychologische Erkenntnisse über die Möglichkeit des Mitwirkens unbewußter Motive auch bei sittlich-freien Entscheidungen in ein traditionales, theologisch-philosophisches Handlungs- und Freiheitsverständnis zu integrieren und anzuregen, das Wissen darum für die kirchenrechtliche Bewertung und pastorale Lebensbegleitung eingegangener Lebensbindungen fruchtbar werden zu lassen.

Tübingen Manfred Maßhof-Fischer

Christliche Sozialwissenschaften

Christliche Sozialethik interdisziplinär, hg. v. Hans-Joachim Höhn. – Paderborn / München / Wien / Zürich: F. Schöningh 1997. 339 S., kt DM 58,00 ISBN: 3–506–73933–6

Anliegen des vorliegenden Sbdes ist es, die Anschlußfähigkeit sozialethischer Theoriebildung an den ethisch-politischen Diskurs der Gegenwart zu demonstrieren (Vorwort, 8), und er fügt sich damit in eine Reihe jüngerer Diskussionsbände zum wissenschaftlichen Selbstverständnis, zur Konzeption und zu aktuellen materialethischen Herausforderungen der christlichen Sozialethik ein.

Der Bd ist in zwei Teile gegliedert: *Teil I* versammelt Beiträge zu unterschiedlichen Ansätzen und Aspekten der Konzeption sozialethischer Diskurse; *Teil II* eröffnet Perspektiven auf vordringliche konkrete Themenbereiche sozialethischer Forschung.

In seinem den Grundlagenteil des Bdes eröffnenden Beitrag (13–39; es handelt sich um die ausgearbeitete Fassung eines im Bulletin ET 8/1997 veröffentlichten Thesenpapiers) skizziert Hans-Joachim Höhn zunächst den *gesellschaftlichen Kontext der gegenwärtigen sozialethischen Reflexion*, indem er einmal mehr zentrale Implikationen des soziologischen Topos *reflexive Modernisierung* darlegt. Um auf die entsprechenden gesellschaftlichen Herausforderungen angemessen reagieren zu können, postuliert er für die christliche Sozialethik ein Innovationsprogramm in inhaltlicher und methodologischer Hinsicht, dessen Realisierung die nachfolgenden Beiträge ansatzweise repräsentieren. Gemeinsamer Nenner der Beiträge sei eine „sozialtheoretische Sondierung der sozio-kulturellen Plausibilitäts- und Akzeptanzbedingungen für eine normative Ethik, die konkrete inhaltliche Forderungen und Zielvorstellungen hinsichtlich der Humanität einer sozialen Ordnung formuliert" (16).

Ausgehend von der immer prekärer werdenden Rolle der Moral – angesichts zunehmender sozialer Desintegration und eines infolge dessen schrumpfenden „Fundus gemeinsam geteilter traditioneller Wert- und Normvorstellungen" (41) – diskutiert Gerhard Kruip die *Konzeption von Sozialethik als Verfahrensethik* (41–58). Die Suche gilt einer Lösung des „Konsensparadox der Moderne", demzufolge „Konsens immer weniger möglich [ist], während er gleichzeitig immer notwendiger wird, um die Probleme der Modernisierung zu bewältigen" (ebd.). Kernstück seiner Argumentation ist eine Analyse der starken Voraussetzungen, aufgrund derer eine Verfahrens- bzw. Diskursethik – ungeachtet der Ergebnisoffenheit des Diskurses – bereits ein Gerechtigkeitskonzept impliziert: „Aus den unhintergehbaren Voraussetzungen verständigungsorientierter Kommunikation lassen sich ... eine radikale Pluralitätsethik der Achtung der Würde eines jeden Menschen und die fundamentalen Menschenrechte bzw. das Recht, überhaupt Rechte zu haben, ableiten." (51) Christliche Sozialethik sei im Rahmen eines solchen Ethikmodells auf drei Ebenen gefordert: metaethisch in der Begründung eines Verfahrens ethischer Argumentation, strukturenethisch bzgl. der Förderung einer gesellschaftlichen „Diskurskultur" und schließlich in einer pluralitätsfähigen, verständigungsorientierten Beteiligung an den konkreten Diskursen.

Diese Aussagen sind wohl auch für Peter Rottländer zustimmungsfähig, der gleichwohl in seinem Beitrag *„Ethik und empirische Sozialforschung"* (89–104) gegen die Reduktion von Sozialethik auf Verfahrensethik plädiert und sich dafür ausspricht, „die Herausforderungen durch Individualisierung und Pluralisierung auch auf der materialen Ebene anzunehmen – ausgehend von empirisch abgestützten Rekonstruktionen der sich faktisch herausbildenden unterschiedlichen moralischen Deutungswelten" (104). In diesem Sinne nimmt er kritisch zu dem bis heute gespannten Verhältnis zwischen beiden Wissenschaftsbereichen Stellung und skizziert am Beispiel der Erforschung von global bezogenen Solidaritätseinstellungen Chancen echter Interdisziplinarität. Für diesen Beitrag gilt tatsächlich in hohem Maße, daß er „sozialethische Anwendungsdiskurse mit einer Reflexion auf die Grundlagen und das Selbstverständnis Christlicher Sozialethik verknüpfe" (so Höhn, 35, zur Charakterisierung des Bdes im ganzen).

Schwieriger zu entziffern ist die Einlösung dieses Anspruch in den Ausführungen von Thomas Hausmanninger. In hoch abstrakter und artifizieller Sprache, welche die Lektüre nicht gerade vergnüglicher gestaltet, entwickelt er sein *Konzept einer Sozialethik als Strukturenethik* (59–88), in dem er „klassische" Elemente normativer Sozialethik mit diskursethischen und systemtheoretischen sowie (!) kommunitaristischen Theoriestücken erweitert. Buchstäblich im letzten Satz erscheint wie ein deus ex machina der Bezug auf das unverrechenbare Mehr des christlichen Welt- und Menschenbildes: In provozierender Deutlichkeit bleibt so die Frage der Identitätsklärung einer *christlichen* Sozialethik in diesem Ansatz systematisch ausgeblendet.

Hier setzt der Beitrag von Konrad Hilpert über das *„Subjekt sozialethischer Urteilsbildung"* an, der schon im Untertitel *„Reflexion der sozialen Wirklichkeit im Kontext christlichen Glaubens"* die hermeneutische Frage einführt (105–142). Ähnlich wie Rottländer unterstreicht Hilpert die Notwendigkeit einer sozialen Verortung der ethischen Reflexion. Er geht der Frage nach, ob und wie in der bisherigen sozialethischen Theoriebildung diesem Postulat Rechnung getragen worden ist. Anhand einer problembezogenen Rekonstruktion der „klassischen" doktrinalen Soziallehre arbeitet Hilpert die Mängel dieses Denksystems in bezug auf das darin vertretene gesellschaftsferne Selbst- und Kirchenverständnis sowie auf die Theologieferne des Ansatzes heraus, um vor diesem Hintergrund die Neukonzeption christlicher Sozialethik in der Ära des Konzils unter dem hermeneutischen Leitmotiv der „Zeichen der Zeit" zu würdigen. Das veränderte Bild der Kirche und ihres Verhältnisses zur Gesellschaft hat in der Nachkonzilszeit zu neuen theologischen Ansätzen der Bestimmung von Praxis des Glaubens in Gesellschaft geführt, die Hilpert in Grundzügen skizziert und diskutiert: Sozialtheologie, Politische Theologie, Befreiungstheologie, Konsultationsprozesse, Christentumssoziologie. Allen gemeinsam seien – wenn auch mit einer gewissen Variationsbreite – das Insistieren auf wechselseitiger Durchdringung von Theorie und Praxis, die Wahrnehmung der Kontextualität sozialethischer Reflexion, die Herausforderung einer Neuzuordnung von Universalität und Partikularität des ethischen Anspruchs, die im Theologumenon von der Option für die Armen focussierte Theologizität einer christlichen Sozialethik, die Einsicht in die Prozeßhaftigkeit (vs. Systemgebundenheit) sozialethischer Theoriebildung und die Notwendigkeit, über die unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen prekären Möglichkeiten der Durchsetzung sozialethischer Ansprüche Rechenschaft abzulegen.

Diesen Beiträgen zur Grundlagenreflexion christlicher Sozialethik wird im *zweiten Teil* des Bdes ein weites Spektrum konkreter materialethischer Problemanzeigen zur Seite gestellt, die hier zumindest stichwortartig angezeigt seien: Walter Lesch skizziert in zwei thematisch aufeinander verweisenden Beiträgen zum einen die sozialethische Herausforderung durch *„Kulturelle Vielfalt und die Dialektik des Multikulturalismus"* (145–159), zum anderen die *Problematik einer Ethik der Migration* angesichts der rechtlich wie kulturell problematischen Situation von Fremden in (de facto-)Einwanderungsländern (291–307). Die kulturethische Perspektive nimmt auch der Beitrag von Kurt Remele auf: Unter dem etwas sperrigen Titel *„Sehnsucht nach dem guten Leben: Multioptionierung, Erlebnisorientierung und Psychotherapeutisierung aus kulturethischer Perspektive"* (161–176) schildert er ausgehend von literarischen Spiegelungen und soziologischen Analysen in anschaulicher (und kurzweilig zu lesender) Weise Befindlichkeiten und Pathologien unserer Gesellschaft – leider ohne ein Resumée zu den daraus abzuleitenden sozialethischen Herausforderungen. Thomas Hausmanninger greift mit seinen *„Ethische[n] Überlegungen zur Auseinandersetzung um ‚Mediengewalt'"* eine Spezialfrage der Medienethik auf, um daran – im Rückgriff auf seine umfangreiche Studie zur „Kritik der medienethischen Vernunft" (München 1993) – exemplarisch Schwerpunkte des medienethischen Diskurses darzulegen. Gegenüber den bis-

her thematisierten, eher neuen sozialethischen Themenfeldern nehmen die Beiträge von Michael Schramm zur Wirtschaftsethik (*„Markt und Moral in der Moderne"*, 207–222) und zur politischen Ethik (*„Macht und Moral in der Moderne"*, 223–237) die klassischen Spezialtraktate der christlichen Sozialethik auf; in der Auseinandersetzung mit verschiedenen außertheologischen Konzeptionen entwickelt Schramm jeweils eine Kurzskizze zur möglichen Profilierung der zentralen Zuordnungsprobleme ethischer und ökonomischer bzw. politischer strategischer Rationalität. Die Überlegungen von Konrad Hilpert zur *normativ-ethischen Dimension der sozialen, kulturellen und politischen Implikationen der Biotechnologie* (239–261) und die Skizze von Hans-Joachim Höhn zur Konzeption einer *„ökologischen Sozialethik"* (263–289) erweitern die Forschungsperspektiven auf den im weiteren Sinne „lebens- bzw. bioethischen" Bereich hin. Im abschließenden Beitrag fragt Gerhard Kruip unter dem speziellen Aspekt der Entwicklungszusammenarbeit nach der in der Globalisierung liegenden *„Chance für universelle Solidarität"* (309–336) – eine Überlegung, die wiederum an den Beitrag von Rottländer im Grundlagenteil anknüpft und dessen Frage nach der „Subjektseite" weltweiter Solidarität durch die Perspektive auf die „objektiven" politischen und sozialen Gegebenheiten ergänzt.

Als verbindender roter Faden sowohl zwischen den thematischen Studien des zweiten Teils als auch zwischen diesen und den Grundlagenbeiträgen wird die Frage nach den Dimensionen der ethischen Herausforderung von Politikgestaltung – im umfassenden, sowohl zivilgesellschaftliche als auch rechts- und staatspolitische Aspekte einschließenden Sinne – deutlich. Im Zusammenhang gelesen, tragen die Überlegungen dazu bei, das Anforderungsprofil an eine zukunftsfähige christliche Sozialethik sowohl in thematischer als auch in methodologischer Hinsicht zu schärfen. Gleichwohl bleiben wichtige Desiderate unbenannt, die dem Bemühen um eine Neuvermessung der Herausforderungen christlich-sozialethischer Forschung nicht entgehen sollten, z. B. die bisher kaum berücksichtigten Fragen der Geschlechtergerechtigkeit oder die ebenfalls als sozialethisches Sujet erst einzuführende Problematik von Bildung als Medium gesellschaftlicher Teilhabe. Schließlich wäre für die Arbeit mit einem so dichten und materialreichen Sbd, dessen einzelne Beiträge durch zahlreiche sachliche Verknüpfungen und Bezüge miteinander vernetzt sind, ein Sachregister sehr hilfreich gewesen.

Bamberg Marianne Heimbach-Steins

Pastoraltheologie

Cavigelli-Enderlin, Zeno: **Glaubwürdigkeit der Kirche.** Und was ihre Struktur, ihre Kultur und ihre Strategien dazu beitragen können. – Freiburg: Universitätsverlag Freiburg 1996. 244 S. (Praktische Theologie im Dialog, 12), kt DM 54,00 ISBN: 3–7278–1052–1

Beim anzuzeigenden Opus handelt es sich um die Publikation der Diss.schrift, die der Vf. beim Lehrstuhl für Pastoraltheologie (Prof. Dr. Leo Karrer) an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Freiburg/Schweiz angelegt und 1995 zum Abschluß gebracht hat. Zweifellos gehört die gewählte Thematik *„Glaubwürdigkeit der Kirche"* zu den heißen Eisen der Ekklesiologie. Und da das aktuelle Handeln der Kirche im Regelfall die Gemüter mehr umtreibt als Praktiken einer zurückliegenden Epoche, gehört die vorliegende Untersuchung nicht in die kirchengeschichtliche Disziplin, sondern in die Pastoraltheologie, die es gemeinhin mit den Gegenwartsfragen von Kirche und Gemeindeaufbau zu tun hat. Ekklesiologisches Reflektieren erfolgt stets zweipolig: als Kirche bauend und als Kirche reformierend. Nur vordergründig mag dies als gegensätzlich erscheinen. Vielmehr bilden beide Reflexionsrichtungen so etwas wie eine bipolare Spannungseinheit, analog zu den zwei Brennpunkten einer Ellipse. Zutiefst obliegt es der Praktischen Theologie, die ihr vom Stifter Jesus Christus aufgetragene Reich-Gottes-Botschaft unter Wahrung der authentischen Aussagen in den Kontext der verschiedenen Kulturen und in die jeweilige Verstehenswelt der Hörer zu übersetzen. „Glaubwürdigkeit" stellt für die Kirche und deren Vertreter die „conditio sine qua non" dar. Der Untertitel benennt das Anliegen der Studie noch präziser: *„Und was ihre Struktur, ihre Kultur und ihre Strategien dazu beitragen können."* Daraus wird ersichtlich, daß die Diss. mit der Aufnahme in die Reihe „Praktische Theologie im Dialog" (Bd 12) genau die richtige Plazierung gefunden hat. Dem Vf. geht es um das bereichernde Gespräch der Theologie mit der Organisationssoziologie und -psychologie; näherhin um einen meliorisierenden Vorschlag für eine für die Kirche zugeschnittene Organisationsrationalität, und letztlich um die Vorlage „eines normativen Konzepts, welches das Führen der Kirche rational gestaltbar und befragbar machen" (18) will. Ohne Einschränkung läßt sich konstatieren: Zeno Cavigelli-Enderlins Forschungsvorhaben erweist sich als in hohem Maße dissertationswürdig. Neugierde bei der Lektüre ist angezeigt.

Läßt man Vorwort (5–7) und Anhang (227–246) mit Abkürzungen sowie Literaturverzeichnis und Index außer Betracht, dann bewältigt der Vf. seine Aufgabe didaktisch in acht Kap.n.

Das *erste Kap.* (15–31) entfaltet neben dem Aufweis des Forschungsanliegens und dem beabsichtigten wissenschaftstheoretischen Weg v. a. die Situation der katholischen Kirche in der Schweiz. Umgeben von einer säkularisierten Gesellschaft mit diversen sündigen Strukturen erwarten die Eid- und Zeitgenossen von der Kirche, daß sie sich nicht auf bloße Erbauungsaufgaben beschränkt, sondern daß sie sich auch „aktiv, präsentisch, kritisch-prophetisch, solidarisch" (31) einbringt.

Das *zweite Kap.* (32–57) reflektiert das Selbstverständnis von Kirche als „Angelpunkt (cardo) zwischen Gott und Mensch ... In dieser selbstdeklarierten Funktion", so der Vf., „wird sie bald als lästig anmaßend, bald als heilsnotwendig erlebt" (33). Doch wie auch immer ihr Wirken wahrgenommen bzw. interpretiert werden mag, auf jeden Fall steht Kirche analog zu Jesus Christus in einem Dienstauftrag zugunsten der Menschheit.

Das *dritte Kap.* (58–65) erörtert den engen Zusammenhang von „Wahrhaftigkeit" und „Glaubwürdigkeit". Es leuchtet ein, daß eine lediglich behauptete und zu glauben befohlene Wahrheit noch lange nicht als vertrauenerweckend empfunden wird. So wie jedoch bereits die biblischen Schriften bemüht gewesen waren, die Glaubwürdigkeit der Sendung Jesu und die seiner von ihm berufenen Jünger gegenüber den Widersachern im Judentum herauszustellen, so muß auch seine heutige (in Konfessionen gespaltene) Kirche um solche Transparenz und Glaubwürdigkeit bemüht sein. Und zwar deshalb, so bekräftigt der Vf. sein Forschungsanliegen noch einmal, dabei ein Zitat aus der „Ekklesiologie" von Jürgen Werbick gebrauchend, „daß Gott den Menschen nicht abhanden kommt" (64, Anm. 170).

Das *vierte Kap.* (66–117) präsentiert eine Fülle von Einsichten aus der organisationstheoretischen Führungslehre. Für den in diesem Sachgebiet zumeist unkundigen Theologen bedeutet das Neuland. Da aber die Kirche nicht allein unter dem theologisch-zeitlosen Blickwinkel, sondern wegen ihres gestalthaft-effektiven Wirkens auch unter dem Aspekt einer zeitverhafteten (Groß-)Organisation gesehen werden muß, darum ist das Kundigsein auf organisationssoziologischem und psychologischem Gebiet in Theorie und Praxis – zumindest für kirchliche Führungskräfte – unerläßlich.

Das *fünfte Kap.* (118–156) – überschrieben mit *„Von der Vision zur Strategie"* – sieht zunächst in der Koinonia-Chiffre das ntl. Leitbild für die Bejahung von „Vielfalt in Einheit". Hinsichtlich der Konkretisierung bzw. strategischen Umsetzung von visionärer Glaubwürdigkeit von Kirche zu einem auch in seiner Glaubwürdigkeit lauterem Kirchen-Image empfiehlt der Vf. drei Regeln: kommunikatives Handeln, verantwortliches Handeln und innovatives Handeln. Oder im Originalzitat: „Kirche (als Überzeugungsgemeinschaft in Bewährung) vermag dann glaubwürdig und langfristig zu überzeugen, wenn sie ihre Verständigungsgemeinschaft nicht bloß in einem innertheologischen Disput, sondern als kommunikatives Handeln, ihre Traditionsgemeinschaft nicht als Traditionalismus, sondern als Vergangenheit und Zukunft einschließendes Verantwortungshandeln und ihre Handlungsgemeinschaft nicht als Kultstandsverwaltung, sondern als zukunftsfreudiges, vielfältiges und innovatives, gegebenenfalls fehlerhaftes Handeln versteht" (135f).

Das *sechste Kap.* (157–193) erschließt die als ungleiche Schwestern apostrophierten Begriffe „Organisationsstruktur" und „Organisationskultur" und überträgt wiederum deren Aussage auf die Entwicklungen einer glaubwürdigen „Struktur und Kultur der Kirche". Zur Lösung der instrumentalen Organisationsprobleme stehen sieben Instrumente zur Verfügung: Aufgabengliederung, Funktionalisierung, Delegation, Partizipation, Standardisierung und Arbeitszerlegung. Da die Kirche immer gleichzeitig Großorganisation und „Sakrament der Communio Gottes" (190) ist, deshalb muß die kirchliche Kommunikationskultur sowohl den inneren Ansprüchen genügen als auch von außen her als „auffällig und hilfreich" (193) erfahren werden.

Das *siebte Kap.* (194–214) – abgehandelt unter der Überschrift *„Corporate Identity"* – fragt nach dem „Wozu von Organisationsidentität". Grundsätzlich gibt es keinen Grund, irgendwelchen Organisationen und damit auch der Kirche eine kollektive Identität abzustreiten. Realiter und nicht nur als sprachliche Version gibt es die Getauften/Ungetauften, die Schweizer, die Katholiken. Gleichwohl darf es nicht zu einer Konstruktion von Kollektiv-Ich-Ideologien kommen. Oder noch ärger: Eine kollektive Identität darf sich nicht an die Stelle individueller Identität schieben. Vielmehr setzt kollektive Identität stets die individuelle Identität voraus. Demnach darf kollektive Identität auch nicht über die individuelle Identität verfügen. Desungeachtet besitzt eine glaubwürdige Organisation – und damit auch die Kirche – eine erstaunliche synthetische Kraft. Sie kann maßgeblich dazu beitragen, daß, 1. Verhalten, Kommunikation und Erscheinungsbild weniger auseinanderdriften, 2. Visionen, Politik, Strategie, die voneinander abhängen, leichter ineinandergreifen, 3. Struktur und Kultur sich gegenseitig ergänzen.

Das abschließende *achte Kap.* (215–226) faßt die weitgefächerten Auskünfte zur Organisationsrationalität zusammen und überträgt sie wie bei einem Brennglas fokussierend in Gestalt von dreißig Thesen auf eine zu innovierende „Moderne Kirchenführung". Plausibler läßt sich der Forschungsertrag nicht strukturieren.

Fazit: C.-E.s Diss.sprojekt dürfte als Grundlagenwerk in die Praktische Theologie eingehen.

Neben ausgezeichneten Kenntnissen der ekklesiologischen, sozial- und organisationswissenschaftlichen wie betriebswirtschaftlichen Forschung besitzt der Vf. ein durchgängig differenzierendes Reflexions- und sensibel-distinguierendes Adaptionsvermögen hinsichtlich kirchlicher Verhältnisse. Eine Anfrage an den Vf. sei dem Rez.en gestattet: Könnte der Vf. nicht in Fortschreibung dieses Grundlagenwerks ein praktisch-theologisches (Übungs-)Handbuch konzipieren, das zur Umsetzung der Denkanstöße durch Seminarveranstaltungen und Trainingseinheiten mit kirchlichen Führungskräften geeignet wäre?

München Ehrenfried Schulz

Mirbach, Sabine: **„Ihr aber seid Leib Christi."** Zur Aktualität des Leib-Christi-Gedankens für eine heutige Pastoral. Mit einem Vorwort von Jürgen Werbick. – Regensburg: F. Pustet 1998. 254 S., kt DM 68,00 ISBN: 3–7917–1594–1

Die von H. Verweyen betreute Freiburger Diss. hat sich als Ziel gesetzt, gegenüber der Vorherrschaft des Volk-Gottes-Vergleichs „die unverminderte Fruchtbarkeit des Leib-Christi-Gedankens für Ekklesiologie und Pastoral zu erweisen" (13).

Die Vf.in, Assistentin an Verweyens Lehrstuhl, sucht es zu erreichen, indem sie erst einmal relativ ausführlich das Schicksal der von Paulus in die christliche Reflexion eingebrachten Vorstellung in der Patristik anhand der großen Leit-Werke von Ignatius, Klemens v. Alexandrien, Origenes u. a. bis hin zu Augustinus vor Augen stellt. Wie in manch anderer ekklesiologischen Problematik beginnt die Abkehr von den Intentionen des Apostels schon 1 Clem., sofern dort die ursprünglich charismatische Spitze des Gedankens abgebrochen wird. Das erste Kap. endet dann nach 80 S. *Patristik* mit einem Husarengalopp (ca. 20 S.) durch die *Kirchen- und Theologiegeschichte zwischen Augustinus und Pius XII.* Er nimmt dem Leser etwas den Atem, hat aber doch für sich, daß tatsächlich in der Fragestellung des 2. Jahrtausends die Theologen nur mehr das Haupt des Leibes, und zwar genauer: das sichtbare, der römische Papst, wirklich interessiert. Der große Rest und mit ihm das Schema Corpus Christi überhaupt wird nebensächlich; wer auf letzterem noch insistiert, setzt sich am Ende dem Verdacht des Protestantismus aus.

Erst seit dem organologischen Denken der Romantik verliert sich der Tunnelblick etwas, die Theologen- und Amtsträgeraugen können aber gleichwohl nach so langer Gewöhnung nicht sofort die ganze Fülle der biblischen Metapher überschauen. Das zeigt sich an der lehramtlichen Rezeption unseres Jh.s, die auf rund 40 S. mittels einer *Analyse von „Mystici Corporis" (Pius XII.,1943), „Lumen gentium" 7 (Vaticanum II) und dem „Katechismus der Katholischen Kirche" (unter Johannes Paul II.)* veranschaulicht wird. Paradigmatisch zeigt sich an den ausgesuchten Dokumenten die Berg- und Talfahrt der offiziellen Ekklesiologie: Pius will zwar die Neuaufbrüche der Zwischenkriegsekklesiologie aufnehmen, aber wieder bleibt die hierarchologische Sicht, ausgehend von der deuteropaulinischen Perspektive, entscheidend – Haupt ist konkret der Papst, Leib konkret die römische Kirche. Nur 21 Jahre später bringt das Konzil eine neue, *„Mystici Corporis"* relativierende Wende, in der dieser „Leib" dem Volk-Gottes-Gedanken untergeordnet, zugleich aber in Bezug zu anderen biblischen Kirchen-Visionen gesetzt wird. Die traditionelle Identifikation Christus – Kirche wird damit auf Strecken zurückgewiesen. Der „Weltkatechismus" revoziert seinerseits das Konzil, gerade ein gutes Vierteljahrhundert später, ebenfalls auf Strecken; er nähert sich wieder der nachbiblisch-mittelalterlichen Tradition an.

Erst an dritter Stelle befaßt sich die Vf.in, nochmals auf circa 40 S., mit der *„Exegese"* – aber man merkt da auf Schritt und Tritt die fundamentaltheologische Heimat; Leute vom Fach hätten wohl ihre Probleme.

Endlich wendet sie sich den *„Konsequenzen für die Pastoral"* zu, die laut Untertitel der wesentliche Zweck ihrer Mühen sind, 36 S. stehen dafür zur Verfügung. Sie sind an biblischen Zitaten orientiert, umfassen aber ein nicht sehr kohärentes Potpourri von allen möglichen, fast immer sehr trefflichen Vorschlägen für ein erneuertes Gemeindeleben – vom Tadel am Eurozentrismus bis zum Plädoyer für moderne Kirchenmusik fehlt kaum eines der gängigen Gravamina. Nur werden sie nun in einer Polemik zur Volk-Gottes-Konzeption vorgebracht. Eine etwas eigenartig geordnete „Literaturliste" beschließt das Buch; Register sucht man vergebens.

M.s Diss. ist eine übersichtliche Zusammenstellung von Materialien, die v. a. im patristischen Teil sehr sympathisch anmutet; ansonsten aber bringt sie kaum Neues, sieht man von der konzisen Rezension des „Weltkatechismus" ab. Enttäuscht ist man vom Umgang mit der Forschungslage. Jene „Literaturliste" hat Lücken, die bei einer Diss. kaum verzeihlich sind. Außer dem einschlägigen Werk des Vorwortverfassers findet man keine einzige neuere ekklesiologische Monographie – weder Kehl noch Wiedenhofer noch Neuner kennt die Vf.in, es sei denn aus Nebenwerken. Sie alle haben sich mit M.s Anliegen und Thema kompetent beschäftigt. Auch die jüngeren pastoraltheologischen Handbücher (Zulehner, Knobloch) straft sie mit Nichtachtung; gerade aus ihnen wäre aber für den letzten Teil Hilfreiches zu erfahren gewesen. Erschüttert ist des Kritikers Vertrauen in die Seriosität der Schrift, wenn er belehrt wird, es habe „skandinavischsprechende Konzilsväter" gegeben (145), und sich selber auf eine Weise zitiert findet, die ihn versichert: Gelesen hat sie mein Opus bestimmt nicht. Eine Überschrift eines (im Text erklärten) Schemas lastet sie als meine Meinung an, obschon ich mich ausdrücklich von deren falschem Verstehen distanziert habe, allerdings 32 S. vorher (140).

Regensburg Wolfgang Beinert

Müller, Philipp: **Dem Leben dienen.** Das Seelsorgeverständnis von Linus Bopp (1887–1971) im Kontext heutiger Seelsorgekonzeptionen. – Würzburg: Echter 1997. 357 S. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, 28), kt DM 48,00 ISBN: 3–429–01970–2

„Dem Leben dienen" – darin treffen sich Müllers und Bopps Absicht, nämlich „daß der ganze Mensch mit seinem Gefühl, mit seinem Verstand und mit seinem Willen zu dem in Jesus Christus menschgewordenen Gott in eine tragfähige Beziehung tritt; diese Beziehung soll so umfassend sein, daß sie sich auf alle seine Lebensbereiche auswirkt". (21) Der Vf., Assistent der Pastoraltheologie in Freiburg und Welte-Preisträger, legt zunächst die Grundpfeiler seines Verständnisses frei, um mit dem Gesprächspartner „allerersten Ranges" in Austausch zu gelangen.

Zunächst faßt er den Terminus „Seelsorge" schärfer: zwischen nicht-biblischen Begriffen und biblisch belegtem Geschehen ist zwar zu unterscheiden, ohne jedoch auf den Begriff verzichten zu können. Besonders in der Reformation gewinnt durch den Gedanken des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen Seelsorge an Bedeutung und fordert heute katholischerseits ein überkonfessionelles Seelsorgeverständnis. Neben der amtlich strukturierten Pastoral bildet die personale Seelsorge einen eigenständigen Grundvollzug.

Es schälen sich vier Grundkomponenten zeitgemäßer Seelsorge heraus: *1. Ein kritisch-konstruktiver Ausbau des Gottesreiches hängt von der Ekklesiologie ab* (Verhältnis Kirche–Gottesreich, gesellschaftliche Faktoren, Heil außerhalb der Kirche, amtliche Verfaßtheit, Communio). *2. Seelsorge geschieht durch Dialog und Begleitung* – eine Kunst, die Kompetenz, Professionalität Spiritualität, Wahrhaftigkeit verlangt – nicht nur in Krisen, sondern im ganzen Lebenszusammenhang. *3. Seelsorge und Psychologie konvergieren in ihren Optionen* (Steinkamp). Die auffindbaren heilend-therapeutischen Optionen differieren aber dermaßen, daß M. die Seelsorgerpersönlichkeit als Schnittstelle sieht. *4. Seelsorge besitzt gesellschaftliche Relevanz bzw. Brisanz.*

Diese Meßlatte wird an Bopps Werk gelegt: Sein Kirchenbegriff ist für seine Zeit ungewöhnlich weit gefaßt. In Verkettung Theozentrik/Christozentrik-Ekklesiozentrik-Pneumatozentrik (Letzteres ist eine treffende Wortbildung M.s) gelingt es Bopp, auf den Spuren Möhlers, Grafs, Ambergers, die sichtbare Kirche zu überschreiten. Jedem Menschen erkennt er eine natürliche Christianität zu. Dabei stellt er die sakramentale Heilsvermittlung der Kirche in den Mittelpunkt (Christus = Ur-Kirche = Quellsakrament). Als Leitbild dient die Metapher „Corpus Christi mysticum", die er originell mit dem Organismusgedanken verbindet. Nachteilig verbindet sich damit eine hierarchiestabilisierende Tendenz und die gelegentliche Gleichsetzung Gottesreich mit Kirche. Auf den Seelsorgeprozeß übertragen ist konsequenterweise Christus der Seelsorger, die Kirche Seelsorgesubjekt (bes. in der Liturgie) und ihre Organe – inkl. Laien – Seelsorgeausübende. Damit nimmt Bopp „wichtige Aussagen des Laiendekrets" vorweg. Frau und Familie nehmen einen neuen, wichtigen Stellenwert ein.

Gemäß neuzeitlichen Entwürfen über das dreifache Amt Christi (Lehrer, Priester, Hirte) ordnet Bopp die Hodegetik dem Hirtenamt zu – aber nicht ausschließlich. Seelsorge ist „soteriologischer Kulminationspunkt des dreifachen Amtes". Bemerkenswert erweitert dabei Bopp die übliche christologische Argumentation um eine anthropologische. Das Hirtenamt zeigt sich wie bei C. Krieg, doch modifiziert auf alle Kirchenglieder, als Dienst aus christlicher Liebe und ist „Lebensordnung" und „Lebensform".

M. E. spielt das Denkmodell des dreifachen Amtes entgegen M.s Annahme in aktuellen Entwürfen wie in der Praxis eine erhebliche und fragwürdige Rolle, wenn auch laientheologisch gereinigt, nämlich in der Trilogie Diakonia, Martyria, Leiturgia – wo ist Seelsorge zuzuordnen? (135)

Die Pastoraltheologie leitet zur Verwaltung dieser Ämter an: als Wissenschaft mit oberstem Prinzip, theologisch und praktisch. Das Theorie-Praxis-Verhältnis bedenkt Bopp nicht stringent, die gängige amtliche Praxis wird eher zementiert – so M. Neben diesem Entwurf der Pastoraltheologie fordert Bopp 1937 eine Seelsorgewissenschaft, die das ungeschiedene Lebensganze soteriologisch und anthropozentrisch behandelt. Sie ist auf die Individualität des einzelnen gerichtet, ohne den „Fokus Gemeinschaft" zu vernachlässigen. Konstitutiv sind Zeitverstehen und Kreativität. Profane Humanwissenschaften sind heranzuziehen, pastorale Richtungen (u. a. Pastoralpsychologie – ist nicht „pastorale Sozialpsychologie" bei Bopp eine Pastoralsoziologie?) einzurichten. Der Gedanke verliere sich nach dem Krieg, wie M. meint (dem stimme ich so nicht ganz zu – vgl. meine Diss.).

Zweifelsohne betont Bopp die Einzelseelsorge. Die seelsorgerische Begleitung für Empfängliche möchte gewinnend zu Christus führen (Christförmigkeit nach der État-Lehre der École française). Dies erbringt eine Mündigkeit zu mutigem, verantwortetem Glaubensleben (Diaspora-/Propagandafähigkeit). Die

entsprechende Haltung der condescendance (synkatábasis) öffnet liebevoll die Herzen. Der Seelsorger arbeitet nach dem Grundsatz, Christus zu repräsentieren. Überzeugend macht der Vf. deutlich, worin die ungelösten Spannungen von Bopps Liebes-Ideal liegen: die Entgegensetzung der natürlichen zur übernatürlichen Liebe und die differierenden Aussagen zu Nähe und Distanz des Seelsorgers im Seelsorgevorgang. Die Fähigkeit zum „emporbildenden Verstehen" kann strukturell, weltanschaulich behindert werden. Letztlich zählt die christliche Haltung. Offen bleibt, wie Idealvorstellung, Verstehen und Lebensmuster zusammengehen und wie Fehlformen zu begegnen ist. M. ist beizupflichten, daß heutige Konzeptionen durch die Integration einer christozentrischen Zielorientierung gewinnen könnten – eine Verwirklichung steht noch aus!

Grundvoraussetzung der Seelsorge ist eine Offenheit für alle Strömungen, die ernsthaft nach Wahrheit streben. Grundsatz ist das Prinzip *„gratia supponit naturam"*. So setzt sich Bopp mit der Existenzphilosophie auseinander und legt früh (Foerster-Kontroverse 1918–20) Wert auf humanwissenschaftliche Erkenntnisse. Einen Strang für die Rezeption der Psychologie in der Seelsorgelehre zeigt seine therapeutisch ausgerichtete „Heilseelsorge" (in Anlehnung an seine Heilpädagogik), wo er die Tradition der Pastoralmedizin aufgreift – trotz konfusem Heil(ung)sbegriff. Er will psychologische Ergebnisse theologisch nutzbar machen und verhindern, daß Seelsorge verdrängt wird. Außerdem sorgt er sich um die Werteordnung und um die Ausbildung der Seelsorger. Er setzt sich profund mit der Tiefenpsychologie (bes. Freud) auseinander und deckt deren weltanschaulichen Implikate auf.

„Aufs Ganze gesehen steht Bopp ein wichtiger Platz in der Geschichte der Pastoralpsychologie zu." Auf ihn trifft – wie M. exzellent herausarbeitet – „ein eigenes Paradigma zu, das als ‚kritische Rezeption humanwissenschaftlichen Wissens aufgrund der jeweiligen philosophischen weltanschaulichen Implikationen' den gängigen Verhältnisbestimmungen vorausgeht" (283).

Aus der Grundüberzeugung, niemand könne sich den Gegebenheiten seiner Zeit entziehen, versteht Bopp Zeit als *„materia consecrabilis"*. Seelsorge ist folglich kategorial. Der Seelsorger muß als Kairoskopos, Augenblickspäher, „Geist der Zeit" vom „Zeitgeist" scheiden. Dies verlangt Stil. Dabei vernachlässigt er die soziale Frage.

Einen eigentümlichen Einbruch des Zeitverstehens verzeichnet die Nachkriegszeit: Bopp verfällt fast schwermütig einem Geschichtspessimismus und geschichtstheologischer Spekulation. Deshalb, meint M., ist „ein Stück pastoraltheologischer Vergangenheitsbewältigung" (303) vonnöten – ein spannendes wie gewagtes Unterfangen: *Bopps Haltung zum Nationalsozialismus*. Ausgehend von zwei Extrempositionen: Remigius Bäumer (Abstreiten einer positiven Haltung zum Nationalsozialismus bei Freiburger Theologen) vs. Franz-Josef Bäumer (Vorwurf der Beteiligung Bopps an Rassenideologie und Judenhetze) – zeigt M. Bopps Weg vom „Brückenbau" zur Distanzierung auf. Brückenbau meint hier, daß Bopp „einen katholischen Zugang zum Nationalsozialismus" für möglich hielt. Der Begriff Volk/Volkstum etwa war zwar schon früher bei Bopp idealistisch besetzt, eine Verabsolutierung lehnt er ab, billigt jedoch später den Deutschen eine „Sondersendung" zu (die er jedoch an das atl. Gottesvolk zurückbindet – darauf verweist M. nicht!). Ähnliches weist M. bzgl. der Äußerungen zu Rassenlehre (Erbhofgesetz, Eugenik), zum Judentum (antijudaistische, nie antisemitische Anklänge) und zum Totalitätsanspruch des Staates nach. Fazit: „Bopp hat zwar Vorbehalte gegenüber dem Nationalsozialismus, aber er artikuliert sie nicht, weil er an eine effektive Kooperation zwischen Staat und Kirche glaubt" (318). Diese Linie zieht sich bis 1937 – mit zunehmender Absetzung vom Totalitätsanspruch. Gescheitert ist Bopp am eigenen Anspruch, „Zeitgeist" vom „Geist der Zeit" zu scheiden. Nach 1945 hat er sich zu diesem Verhalten nie geäußert.

Bopps Pastoraltheologie ist also der geschichtlichen Situation verhaftet – mit Akzentverlagerung, ohne Bruch (vgl. meine Diss.). Gängige Vorstellung blieb gesellschaftspolitisch das Ideal eines christlichen Staates. Der nationalsozialistische Brückenbau durch Bopp kann weiterhin bzgl. seiner Motivationsstränge disputiert werden (mir fehlt das Umfeld der Caritaswissenschaft), aber Verdienst M.s ist es, die strittigen Werkstellen unmißverständlich und korrekt angeführt zu haben. Weiteres ist noch zu erforschen.

„Was ist aus der Geschichte zu lernen?", fragt M. zuletzt. Bopp hat zu allen vier Komponenten Beachtliches gesagt. Drei Forderungen an unser heutiges Seelsorgeverständnis ergeben sich:

(1) Die Rezeption der Humanwissenschaften ist weltanschaulich zu prüfen!

(2) Staat, Kirche, Zeit sind in ihrer Verschränkung immer neu zu bedenken.

(3) Die Ekklesiologie ist auf stabilisierende Faktoren zu befragen.

Unbestreitbar bleibt, daß Bopp „einen sehr respektablen Gesamtentwurf, der theologisch fundiert und konsequent soteriologisch ausgerichtet ist" (333), liefert. Damit wird Offeles Fehleinschätzung (und manch anderer) bzgl. theologischer Weite, spiritueller Tiefe, humanwissenschaftlicher Kompetenz deutlich.

Wortwahl und Schärfe der Herausarbeitung dieser Arbeit sind vorbildlich. Manche Quellen und Gedankengänge hätten mehr herausgestellt werden können, ohne daß die Schrift an Fluß verloren hätte (z. B. weitere Grundlagen der Lebenstheologie; materia consecrabilis – liturgische Bewegung; Corpus Christi mysticum – École française; Kaiser-/Königskrönung und Laienapostolat ...).

Ob der Vf. seinem Anspruch von „Seelsorge" gerecht wird und woher er diesen Begriff borgt, wenn er statt von „Pastoral"- (Lichtenberg) von „Seelsorgebewegung" (114/158) spricht, entscheide der aufmerksame Leser. M. hat jedenfalls dem pastoraltheologischen, besser: seelsorglichen Leben in Praxis, Geschichte und Theorie gedient!

Freiburg Jörg Lichtenberg

Religionswissenschaft

Meisig, Konrad: **Klang der Stille.** Der Buddhismus. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 1995. 216 S. (Kleine Bibliothek der Religionen, 1), kt DM 24,80 ISBN: 3–451–23841–1

Mit diesem Taschenbuch über den Buddhismus hat der Herder-Verlag eine für ein größeres Lesepublikum bestimmte Einführungsreihe in andere Religionen eröffnet.

In einem Einleitungskapitel steckt der Vf. den Rahmen ab, in dem er den Buddhismus gesehen wissen will: als Erlösungs-, Universal- und Weltreligion, als eine von Buddha gestiftete Religion, die es erforderlich macht, sich mit dem historischen Buddha und seiner Lehre, aber auch den in der Folgezeit entstehenden Lehren zu befassen. Damit ist vom Ende der Einleitung her der gedankliche Weg vorgezeichnet. M. beschreibt den Urbuddhismus als eine „oppositionelle Reformbewegung", gegen den brahmanischen Klerikalismus, gegen den mit diesem verbundenen Ritualismus und Gottes- bzw. Götterglauben, gegen die Metaphysik, aber auch sowohl gegen einen reinen Asketizismus wie einen reinen Hedonismus. Damit gibt er einmal sinnvollerweise bekannte Vergleichspunkte im religiösen Bereich vor, die er aber dann mit den aus der Buddhismusgeschichte bekannten Fakten füllt und mit klassischen Texten untermalt. So kommen die Auseinandersetzung mit dem Kastensystem genauso zur Sprache wie die Ablehnung reiner Spekulation und die Grenzen sprachlicher Übersetzungen.

Positiv gewendet, führt das im folgenden Kap. zur Beschreibung des buddhistischen Erlösungsweges in Laien- und Mönchsethik, in der vierstufigen Predigt der vier Wahrheiten, in der Anleitung zur Achtsamkeits-Meditation.

Den urbuddhistischen Teil schließt M. mit der Formulierung von drei Axiomen: (1) der Glaube an die von den Taten gesteuerte Wiedergeburt im Rahmen des zyklischen Weltbildes, (2) die Überzeugung von der grundsätzlichen Leidhaftigkeit der menschlichen Existenz mit dem sich daraus ergebenden Streben nach außerweltlichem Heil, (3) die Einsicht in die grundsätzliche Gleichheit aller Wesen, wodurch die Möglichkeit der Erlösung für jedermann gegeben ist (91).

Die zweite Hälfte des Bdes ist der weiteren Entwicklung des Buddhismus gewidmet. Es werden die Lehren des kleinen Fahrzeugs vorgestellt, Ordensregel und Alltagsleben eindrücklich beschrieben, entsprechend das große Fahrzeug in seinen Grundlagen und Verästelungen, sowie seiner Philosophie dargestellt – all das in einer aufs ganze verständlichen, auch dem in der fremden Welt des Buddhismus wenig bewanderten Menschen zugänglichen Weise.

Grenzen tun sich auf, wo der Buddhismus in Japan, sodann der tibetische Buddhismus und der neuzeitliche Reformbuddhismus in den letzten drei Kap.n zur Sprache gebracht werden. Es muß doch als Mangel empfunden werden, daß neben Zen- und Amida-Buddhismus der japanische Nichiren-Buddhismus völlig unerwähnt bleibt, zumal unter den weltweit operierenden reformbuddhistischen Bewegungen aus Japan die dem Nichiren-Buddhismus entspringende Risshokoseikai und die Sokagakkai heute stellenweise den Anspruch erwecken, für den Buddhismus schlechthin zu sprechen. In diesem Sinne deckt auch das Schlußkapitel über den Reformbuddhismus das heute in Erscheinung tretende tatsächliche Spektrum nicht ab. Unbefriedigend empfinde ich auch das sehr historistisch und selbst dann eher knapp über Zen Gesagte. Angesichts der verbreiteten Gegenwartswirksamkeit und der Diskussion über die Verwendung der Meditationsmethode auch außerhalb des Buddhismus, etwa durch bekennende Christen wäre hier sowohl in der Deskription wie in der Bewertung ein Wort hilfreich gewesen. Dasselbe gilt auch noch einmal hinsichtlich der Beschäftigung mit dem tibetischen Buddhismus, der heute in Europa zunehmend an Einfluß gewinnt. In diesen Punkten stößt das sonst äußerst sympathische Buch einfach an seine Grenze. Man stellt sich im übrigen auch die Frage, warum ein Buch, das wie dieses in einem Verlag mit einer deutlichen weltanschaulichen Ausrichtung erschienen ist, die buddhistisch-christliche Begegnung und den begonnenen buddhistisch-christlichen Dialog nicht wenigstens in seinen Ansätzen anspricht. Konsequenterweise gibt es hierzu auch in den Literaturhinweisen keine Andeutungen. Dabei würde der mit diesem Bd begonnenen Reihe ein eigenes Charakteristikum

und damit ein Unterscheidungsmerkmal zu anderen Einführungsreihen gut angestanden haben. Die genannten Desiderate wollen freilich nichts von dem positiven Urteil über eine in der geleisteten Information vorzüglichen Publikation zurücknehmen, der viele Leser zu wünschen sind.

Düsseldorf Hans Waldenfels

Philosophie

Tilliette, Xavier: **Philosophische Christologie**. Eine Hinführung. – Einsiedeln / Freiburg: Johannes Verlag 1998. 314 S. (Theologia Romanica, XXII), kt DM 42,00 ISBN: 3–89411–341–3

Auf eineinhalb Jahrzehnte Vorarbeit in Vorlesungen und Publikationen stützt sich die *„Philosophische Christologie"* des SJ-Philosophen, der in Paris und Rom lehrt. Schon im Titel des 1990 erschienenen Originals „Le Christ de la philosophie" – und ebenso in dem der nunmehr vorliegenden Übersetzung – klingt an, daß es dem Vf. um mehr geht als den Jesus bzw. Christus der Philosophen (obwohl auch das für sich schon ein spannendes Projekt ist). X. Tilliette untersucht und reflektiert das Verhältnis von „Christus" und „Philosophie" auf eine Weise, die systematische und wirkungsgeschichtliche Zugriffe verschränkt: Zum einen erblickt er im Problem der Christologie den paradigmatischen Fall der alle Philosophie überhaupt beschäftigenden Frage des Verhältnisses von Absolutem und Endlichem und stellt dieses Problem insgesamt zugleich in den Horizont der mehr als kniffligen Frage nach (der Möglichkeit) einer christlichen Philosophie. Zum anderen leistet das Buch einen aufregenden Beitrag zur theologischen (und als solche immer noch weitgehend ausstehenden) Neuzeitdebatte, sofern die Ausdifferenzierung von autonomer Philosophie und Theologie dem Thema der Christologie allererst philosophische Dignität verliehen hat. Zum dritten durchherrscht T.s Analysen (in diesem Punkt durchaus in Nähe zu Karl Rahner) das Interesse aufzuklären, inwiefern die philosophische Auseinandersetzung mit der Gestalt Christi einerseits die philosophische Anthropologie in ihre eigentlichen Möglichkeiten treibt, andererseits die christologischen Bemühungen der Theologie in strenge begriffliche Pflicht nimmt.

Unter diesem Plural systematischer und methodologischer Vorzeichen erarbeitet der Vf. im *ersten Teil* seines Buches unter dem Titel *„Heuristik"* induktiv in fünf Schritten einen Umriß seiner philosophischen Christologie. Unter dem Titel *„Philosophia Christus"* – einem mittelalterlichen Hapaxlegomenon, das die frühchristliche Option der Philosophie-Kritik aufgreift – kommen Pascal, Hamann, Kierkegaard, Simone Weil und Pierre Thévenaz als Repräsentanten jenes Denkens zu Wort, denen das Christliche gegen die Philosophie als die bessere, die eigentliche Philosophie gilt – eine Weisheit, die ganz und gar im Paradox des Wortes vom Kreuz wurzelt (34–58). Für die „Philosophia Christi" im Sinne einer von Christus inspirierten Philosophie und Spekulation stehen Erasmus und Nikolaus von Kues: „Die *philosophia Christi* ist im tiefsten ihrer selbst eine Philosophie *de Christo*, wendet sich an Christus, öffnet ihm den Weg, wirft ihn sich wie ein Gewand über." (72; 59–73)

Spannend zu lesen ist das nachfolgende, mit *„Christus summus philosophus"* betitelte Kap. (75–100). Der Ehrenname stammt von keinem Geringeren als Spinoza, und T. wagt den Versuch einer christologischen Interpretation des Spinozismus; im Zentrum dieser hermeneutischen Operation steht natürlich die „Frage des Verhältnisses zwischen universaler Religion und rationaler Mystik" (82). Zugleich gibt die teilweise verblüffende Koinzidenz von spinozistischer Ethik und christlicher Todesüberwindung, von wahrer Philosophenexistenz und Christusgestalt dem Vf. Anlaß, die schon in der frühen Patristik aufkommende Sokrates-Jesus-Parallele in ihrem neuzeitlichen Verlauf (Rousseau, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche) etwas nachzuzeichnen, um dann an Fichte das Ineinander der Subjektivität des Philosophierenden und derjenigen Christi – „Jesus und die Wissenschaftslehre"! (97) – so zur Geltung zu bringen, daß Fichte selbst dabei als Mystiker erkennbar wird.

Unter der Überschrift *„Idea Christi"* geht es um transzendentale Christologie, exemplifiziert an so verschiedenen Repräsentanten wie Santayana, Kant (eine mit ersichtlicher Sympathie geschriebene Korrektur gängiger Kant-Klischees), Schelling, Hegel und D. F. Strauß. Abgeschlossen wird die *„Heuristik"* mit Erwägungen über *„Scientia Christi"* (130–150), das intrikate Problem des (Selbst)Bewußtseins Christi, für das sich T. im wesentlichen auf Schleiermacher und Blondel bezieht.

Im *zweiten Teil* des Buches – *„Topik"* genannt – exemplifiziert T. das Eindringen christlicher essentials in die Philosophie und die gegenwendige Vertiefung der Theologie an der Auseinandersetzung von Philosophen mit vier Spitzentexten des NT. Er zeichnet den Umgang („Umgang" trifft die Sache besser als „Auslegung") Herders, des jungen Hegel, Fichtes, Schleiermachers, Schellings, Solowjews und Maine de Birans mit dem *Johannes-Prolog* nach. Der *Philipperhymnus* mit dem ihn dirigierenden Kenosis-Gedanken findet in Kierkegaard, Schelling, Hegel, Blondel und Hügel sowie Simone Weil ein markantes Echo. Mit der *Bergpredigt* setzten sich im besonderen Spinoza, Rousseau, Leibniz, Kant, Hegel, Bergson und Nietzsche auseinander, der Passionsgeschichte – Stichwort *„Der spekulative Karfreitag"* – ist der vierte Topos, besetzt allem voran durch Hegel, aber auch durch Schelling, Nietzsche, Weil und Unamuno, gewidmet. Eine gleichermaßen resümierende wie prospektive (281!) „Schlußbetrachtung" (278–301) rundet das Buch ab.

T.s Ausführungen erschließen – gestützt auf des Vf.s stupende Belesenheit – philosophisch-theologische Schatzkammern. Leicht zu lesen ist das Buch nicht: T. ist nicht nur selbst Stilist mit Raffinement, er verdichtet seine Entdeckungen bisweilen bis zu Emblemen denkerischer Welten, die sich nur noch von Kennern entziffern lassen (etwa die Bemerkungen über die Marranen, 78). Ein weiteres kommt hinzu: Satzweise begibt sich der Vf. gleichsam bis zum eigenen Verschwinden in die Rolle des von ihm Interpretierten bzw. Kritisierten (etwa 84), so daß den Lesenden hohe Aufmerksamkeit auf die je sprechende Stimme abverlangt ist. Wer – wie der Rez. – T. live gehört hat, kann im übrigen bezeugen, daß der Übersetzer den Ton bis in Nuancen trifft. Wenige Versehen (die wiederholte Falsch-Schreibung des Hegel-Titels „Glauben und Wissen" S. 209–214 sowie unvollständige Angaben S. 133, Anm. 4; S. 234 Anm. 17 und der Verschreiber [„Deleuzet"] S. 247 Anm. 72) trüben nicht das Gesamtbild einer sorgfältigen Publikation.

Münster Klaus Müller

Natur- / Sozialwissenschaften

Lüke, Ulrich: **„Als Anfang schuf Gott ..."** Bio-Theologie. Zeit – Evolution – Hominisation. – Paderborn: F. Schöningh 1997. 349 S., kt DM 78,00 ISBN: 3–506–75260–X

Die von der Kath.-Theol. Fak. in Münster angenommene Habil.schrift wurde von einem als Biologen und Theologen qualifizierten Vf. vorgelegt. Daß doppelt ausgewiesene Autoren eine integrale Sicht ihrer beiden Disziplinen zu gewinnen versuchen, ist nicht gerade häufig, zumal in einem so schwierigen Dialog, der in die Evolutionstheorie hineinreicht (109ff). Jonas und seine Anhänger wollen bekanntlich eine Sicht der Natur gewinnen, die noch einmal die Nähe zum Vitalismus und damit zur Teleologie artikuliert. Allerdings haben diese Fragestellungen kein Echo in der modernen Biologie – wie überhaupt in den exakten Wissenschaften – gefunden. Es wird deutlich, daß L. die moderne Biologie nicht mit dem alten Teleologie-Paradigma für die Theologie vereinnahmen will; denn die modernen Wissenschaften sind nicht nur pragmatisch-praktisch zu finalisieren, sondern erkenntnistheoretisch zu interpretieren. Als katholischer Theologe schließt sich L. Überlegungen Rahners und Teilhard de Chardins an. Er will das Evolutionsparadigma mit Schöpfungsaussagen verbinden und die Frage der Zeit zum Schlüssel nehmen (24ff, 37, 85, 98 usw.). Die Bio-Theologie wird damit zu einer Art Metawissenschaft, die erkenntnistheoretische Probleme im Blick auf die exakte Wissenschaft der Biologie und die hermeneutische Wissenschaft der Theologie darstellt.

Das scheint der eigentliche Sinn der „transzendentalen" Ausrichtung seiner Fragestellung zu sein. Die transzendentale Grundlegung wird – v. a. mit Rahner – an die Erkenntnis der Zeit gebunden. L. konzentriert sich auf die Frage, wie Gegenwart als Gegenwart erfahren werden kann; weniger in der Tradition Augustins und der Existenzphilosophie als im Sinne der transzendentalen Frage sucht er nach einer absoluten Gegenwart, die die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis der Modi der Zeit und ihres Zusammenhangs ermöglicht (101ff). Anders als manche Physiker betont L. die Unumkehrbarkeit der Richtung der Zeit, verbindet damit die Frage der dissipativen Strukturen und hält zugleich die unumkehrbare Richtung vom Ungleichgewicht zur Ordnung fest (24, 35, 37, 43, 45, 51 usw.). Zugleich hebt er Kontingenz sowie Diskontinuität in der Evolution hervor, ohne das von ihm skeptisch betrachtete „anthropische Prinzip" als Erweis der Notwendigkeit (eines) Gottes zu betrachten (250). Im Blick auf den Menschen, in dessen Bewußtsein die absolute Gegenwart zutage treten muß, betont er die Frage des Verlustes dieser Gegenwart im Tod und legt die alten Kontinuitätsschemata (einer substantialistisch verstandenen Seele) in der Perspektive derer, die noch Zeit wahrnehmen, aus (Hinterbliebenenperspektive). Die kritischen, aber auch repristinierenden Überlegungen zum Sein und Bleiben der Seele erscheinen merkwürdig verstreut und berücksichtigen die personale Identitätsfrage wenig. Schöpfung – diesen Schluß kann der Leser ziehen – ist die transzendentale Grundlage der von der Wissenschaft

erörterten Fakten und Gesetzmäßigkeiten sowie die Bedingung der Möglichkeit ihres Zusammenhangs in der Zeit. Ob diese These genügend deutlich und ausreichend kategorial bearbeitet wird, bleibt zu fragen. Die Grundlage ergibt sich aus der Anregung Rahners u. a., eine transzendentale Kausalität zu denken (155, 195ff, 206, 209 usw.). Nach Kant, dem bedeutendsten Anreger der Transzendentalphilosophie, wäre zu fragen, ob die Kategorie der „causa" nicht auf die Reichweite des Verstandes beschränkt ist. Inwiefern erlaubt sie den Ausgriff auf das transzendentale Ideal des Ganzen, also in den Bereich der Vernunft?

L.s Habil.schrift verdient Beachtung, weil sie beweist, daß sich eine Theologie, der v. a. unter postmodernen Einflüssen Beliebigkeit droht, um die strengen erkenntnistheoretischen Fragen weiterhin kümmern muß. Sie darf sich nicht damit begnügen, einen naturwissenschaftlichen Monismus, der auch Sprache und Bewußtsein einschließen will, als Gegner zu beschwören; noch darf sie sich nach Maßgabe eines Dualismus in die Hermeneutik flüchten und die exakten Wissenschaften ihrer eigenen Arbeit überlassen (z. B. 18). Angesagt ist ein Dialog. Man mag darüber streiten, ob der hier vorgeführte transzendentale Ansatz dazu ausreicht.

Zu bedauern ist, daß die von L. vorgelegte Monographie auf weiten Strecken einer reproduzierten Zitaten- und Exzerptkartei gleicht, die den eiligen Leser immer wieder dazu verleitet, den Faden der Überlegungen des Vf.s zu verlieren. Auf diese Weise entstehen auch Wiederholungen, die bei stringenter Gedankenführung mit angehängter Dokumentation zu vermeiden gewesen wären.

Bochum Christofer Frey

Literatur / Film

Langenhorst, Georg: **Jesus ging nach Hollywood**. Die Wiederentdeckung Jesu in Literatur und Film der Gegenwart. – Düsseldorf: Patmos 1998. 295 S., kt DM 39,80 ISBN: 3–491–72387–6

Mit dieser großangelegten Untersuchung führt Georg Langenhorst das von Karl-Josef Kuschel initiierte Projekt einer Bestandsaufnahme und Systematisierung literarischer Auseinandersetzungen mit der Jesusgestalt fort. Gleichzeitig erweitert er die von dem Tübinger Literaturtheologen gewählte Perspektive in zweifacher Hinsicht. Hatte sich dieser in seiner 1978 publizierten Studie „Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur" fast ausschließlich auf den deutschen Sprachraum beschränkt, sucht Langenhorst die gesamte Weltliteratur der letzten zwanzig Jahre nach literarischen Annäherungen an Jesus ab, wobei er überdies noch die Werke der Filmschaffenden miteinbezieht.

Die Zweifel gegenüber einem solchen Unterfangen verflüchtigen sich schon nach der Lektüre weniger Seiten; die anfängliche Skepsis weicht dem Respekt. Gelang Kuschel der erstaunliche Nachweis, daß Jesus in der Literatur nach 1950 eine im kirchlichen Raum zumeist unbeachtete aber letztlich doch zentrale Bezugsgestalt darstellt, vermag L. nun zu dokumentieren, daß diese Feststellung heute noch mehr als früher zutrifft. Angesichts des immensen von ihm gesichteten Text- und Filmmaterials mußte sich der Vf. naturgemäß mancherlei Beschränkungen auferlegen. Ausführliche Textinterpretationen und erschöpfende Filmdiskussionen hätten den vorgegebenen Rahmen gesprengt. Weiterführende Handreichungen für ein vertieftes Verständnis der vorgestellten Werke finden sich aber reichlich in den Fußnoten und im Literaturverzeichnis.

Dennoch liefert L. mehr als bloß einen kommentierten Werkkatalog. Die künstlerischen Schöpfungen werden – wenn möglich – im Zusammenhang ihres sozialen und biographischen Kontextes der Entstehung vorgestellt und literarisch bzw. cineastisch eingeordnet; zumeist findet auch ihre Rezeptionsgeschichte Berücksichtigung. Darüber hinaus nennt L. stets auch Kriterien für die Beurteilung ihrer künstlerischen und theologischen Bedeutung.

In einer kurzen Hinführung (9–42) referiert der Vf. zunächst über den *Jesusroman*, in dem ‚allwissende' Autoren und Schriftstellerinnen gleichsam über den Mann aus Nazaret disponieren und ihn vor dem Hintergrund seiner Zeit agieren lassen. Als weiterer literarischer Typus etablierte sich seit dem Ende des 19. Jh.s zunehmend der *indirekte Jesusroman*, wobei weniger die Psychologie und das Innenleben des Nazareners interessieren, sondern die Art, wie Dritt- oder Spiegelpersonen sich ihm nähern und welche (sehr subjektiven) Erfahrungen sie mit ihm machen. Als weitere Traditionslinie ortet L. die literarische Form der *Jesustransfiguration*, welche Jesus unter anderem Namen (klassisches Beispiel: Fürst Myschkin in Dostojewskis „Der Idiot") in einen anderen Rahmen und in eine andere Zeit (zumeist in die Gegenwart) hineinstellt. Ob man hier nicht besser von *Aktualisierung* reden sollte, sei dahingestellt. Eine eigenständige Nebenlinie dieses Modells bildet der *Jesus redivivus*; hier ist es dann Jesus selbst, der in einer späteren Zeit in Erscheinung tritt. Sämtliche dieser Grundmuster kommen auch in filmischen Produktionen zum Zug.

Im *ersten Kap.* des Hauptteils (44–232) befaßt sich L. mit *fiktionalen Jesusbiographien in Literatur und Film*. Dabei erweist sich, daß gerade jene Autoren und Cineasten am wenigsten überzeugen, welche sich in formaler Hinsicht auf traditionellen Bahnen bewegen (Messadié, de Rosa, Rossellini ...), wobei aber selbst hier längst nicht alle künstlerischen Mittel ausgereizt scheinen, wie etwa Pasolini oder Saramago beweisen.

Künstlerisch *und* theologisch überzeugender jedoch scheinen jene Werke zu sein, die im *zweiten Kap.* zur Sprache kommen und in denen das Jesusbild indirekt, aus dem Blickwinkel ntl. Gestalten (Judas, Pilatus, Magdalena, Paulus ...) nachgezeichnet wird. Was allerdings die literarische Qualität des Magdalena-Romans „Mirjam" von Luise Rinser betrifft, scheint L. diese ein klein bißchen überzubewerten.

Mit der gleichen Technik der Darstellung befaßt sich das folgende Kap., nur daß jetzt Schöpfungen analysiert werden, die von *fiktiven* Jesusbegegnungen handeln. Dadurch, daß die Schriftsteller oder Filmemacher frei erfundene Figuren mit Jesus konfrontieren, ergibt sich naturgemäß ein größerer Spielraum, nicht nur was die jeweiligen konkreten Situationen betrifft, sondern auch hinsichtlich der behandelten Einzelthemen und Fragenkomplexe. Als Beispiel sei hier auf den „Ahasver"-Roman von Stefan Heym verwiesen, zu dem L. wichtige literaturhistorische Erläuterungen beisteuert, die ein angemessenes Verständnis erst ermöglichen.

In einem *vierten Kap.* schließlich referiert der Vf. ausführlich über Werke, deren Urheber sich bei der Schaffung ihrer Jesusportraits teils altbekannter, aber gleichzeitig auch abgegriffener Techniken bedienen, die aber doch gelegentlich auf recht originelle Mittel zurückgreifen; da geht es um die Entdekkung verlorengeglaubter Hss., um die Suche nach verschollenen Evangelientexten, um Zeitreisen im Cyberspace – und dabei längst nicht immer nur um die Gestalt Jesu, sondern häufig eher um Kirchen- und Gesellschaftskritik.

Über die Fülle des Materials, das L. zusammengetragen und ausgewertet hat, kann man nur staunen. Der geographische Bogen reicht von Schweden bis Ägypten und von Rußland bis Lateinamerika. Ausdrücklich beschränkt er sich dabei auf Werke, die in deutscher Übersetzung vorliegen. Da er diese selbstauferlegte Begrenzung jedoch häufig durchbricht, hätte man es gerne gesehen, wenn dies auch für zwei erwähnenswerte Werke von italienischen Schriftstellern zutreffen würde. So veröffentlichte Pietro Zullino unter dem Titel „Giuda" eine Untersuchung über den Apostel, der Jesus verriet (Rizzoli, Milano 1988), während Stefano Jacomuzzi einen vielbeachteten Jesusroman publizierte („Cominciò in Galilea", Piemme, Casale Monferrato 1995). Den in Deutschland nicht unbekannten Sebastiano Vassalli, der mit einer aufsehenerregenden Rechtfertigung des Judas die Jesusdiskussion in Italien neu belebte („La notte del lupo", Baldini & Castoldi, Varese 1998), konnte L. in seiner Untersuchung naturgemäß nicht mehr berücksichtigen.

Im *letzten Teil* seiner Studie (*„Ausblick"*; 234–277) präsentiert dieser einige grundsätzliche Überlegungen zum Einsatz von Literatur und Film im Religionsunterricht, in der qualifizierten Erwachsenenbildung und in universitären Seminaren, wobei er auf eigene Praxiserfahrungen zurückgreifen konnte. Anhand dieses abschließenden Kap.s wird deutlich, daß die ganze Untersuchung alles andere als eine bloß akademische Angelegenheit darstellt, insofern der Vf. Wege zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung mit *biblischen* Jesustexten auf der Basis von Film und Literatur aufzeigt, eine Möglichkeit, welche in der heutigen religionspädagogischen Praxis – wenn überhaupt – noch viel zuwenig Beachtung findet. Eine wertvolle Hilfe in dieser Hinsicht sind die beigefügte ausführliche Biblio- und Filmographie sowie die zahlreichen Hinweise auf diesbezügliche Textsammlungen.

Rom Josef Imbach

Spiritualität

Boehme, Katja: **Gott aussäen**. Zur Theologie der weltoffenen Spiritualität bei Madeleine Delbrêl. – Würzburg: Echter 1997. X, 311 S. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, 19), brosch. DM 48,00 ISBN: 3–429–01841–2

Mit der 1995 in Freiburg abgeschlossenen Diss. liegt nun die dritte der in den 90er Jahren fast zeitgleich verfaßten deutschsprachigen Monographien zu Madeleine Delbrêl – nach der Biographie von Annette Schleinzer (vgl. ThRv 93 [1997], Sp. 430–431) und der systematischen Untersuchung der Rez.in (Unterscheidung der Geister, Münster 1994) – vor.

Von diesen beiden Veröffentlichungen unterscheidet sich Boehmes Studie durch Anliegen und Vorgehensweise. Sie verfolgt das für

einen theologischen Zugang zum Werk Madeleine Delbrêls grundlegende Ziel, jene „theologischen Implikationen und Strukturen im Leben und Denken Madeleine Delbrêls freizulegen, die ihr authentisches Glaubenszeugnis bestimmten" (6). B. geht davon aus, in den selbst wenig systematischen Schriften Madeleine Delbrêls eine implizite theologische Systematik aufweisen zu können. Ohne deren Œuvre ein ihr fremdes theologisches Korsett aufzuzwingen, löst B. diese delikate Aufgabe ein, indem sie die fundamentalen geistlichen Erfahrungen Delbrêls zum Leitfaden ihrer Untersuchung macht.

Diesem, dem theologischen Gespräch mit Delbrêl angemessenen methodischen Ansatz entsprechend, kommt den vier Grunddaten der Biographie Delbrêls – *Konversion, Entdeckung des Evangeliums* als Maßstab christlichen Lebens, *Hinwendung zur Welt* als Ort der christlichen Berufung und *Sendung der Kirche* als deren Wurzelgrund – strukturbildende Bedeutung für die Arbeit zu. Auf eine eigene biographische Darstellung kann B. mit Blick auf die bereits vorliegenden Untersuchungen verzichten. Jedoch integriert sie die biographische Perspektive in ihre Analyse der Spiritualität Delbrêls, die sie in zwei nach den genannten Grunddaten in je vier Kap. gegliederten Teilen vorlegt: *„Gelebter Glaube als Biographie"* lautet der *erste Teil* (9–90), *„Gelebter Glaube als Theologie"* der ausführlichere *zweite Teil* (91–286). Beide Untersuchungsgänge sind parallel aufgebaut.

Deren erster geht jenen Einflüssen nach, die in der Lebenswelt Madeleine Delbrêls für ihren persönlichen Glaubensweg bestimmend wurden: Menschliche Begegnungen; die Rolle ihres langjährigen geistlichen Begleiters; die Bewegung der Pfadfinder (Scoutisme); das kommunistische Umfeld in Ivry; die konkreten Kirchenerfahrungen ihrer Frauengruppe etc.

Im zweiten Durchgang spürt B. die geistigen, insbesondere philosophischen und theologischen Einflüsse auf, unter denen das Denken Madeleine Delbrêls sein unverwechselbar eigenes theologisches Profil gewonnen hat: Die über ihre Studien bei Léon Brunschvicg vermittelte Auseinandersetzung mit Blaise Pascal als Hintergrund ihrer Konversion; die Orientierung an der Spiritualität Charles de Foucaulds, die Madeleine Delbrêl doch bei aller Nähe überschreiten mußte im Sinne einer expliziten Rechenschaft über die Motive des christlichen Lebens, um der Herausforderung des kommunistischen Milieus gerecht zu werden; die Entwicklung einer christlichen Dialektik im Verhältnis zur Welt, die Madeleine Delbrêl zwar als Ort des christlichen Selbstvollzugs, zugleich aber im johanneischen Sinn als Ort der Gottesferne begreift. Diese Dimensionen Delbrêlscher Spiritualität arbeitet B. v. a. in der Konfrontation mit M. D. Chenu heraus – keine zufällige Wahl, wenn man bedenkt, daß beide auf je eigene Weise maßgebliche Inspiratoren der missionarischen Bewegung im Frankreich der 40er und 50er Jahre waren.

Die Sendung der Kirche als Wurzelgrund und Aufgabe der Sendung der einzelnen Christen in der Welt, wie Madeleine Delbrêl sie erfaßt, modelliert B. schließlich vor dem Hintergrund der ekklesiologischen Entwicklung von der Enzyklika *Mystici corporis* (1943) bis zur Kirchenkonstitution des II. Vatikanums, *Lumen gentium*, heraus. Als wesentliche Quellen des missionarischen Verständnisses der Kirche, in dem Delbrêl die Institution und das Amt v. a. im Hinblick auf die Aufgabe der Koordination und Kommunikation der Charismen wahrnimmt, kann B. Therese von Lisieux und besonders die großen missionarischen Hirtenbriefe des Pariser Kardinals E. Suhard (1941–1949) nachweisen.

Anhand ihres v. a. quellenkritischen Untersuchungsansatzes kann B. eine Vielzahl von Einflußlinien und kontrastiven Konstellationen freilegen, von denen her das besondere Profil Delbrêls deutlich hervortritt. Freilich markiert diese Vorgehensweise auch eine Grenze der Wahrnehmung: Ähnlichkeiten und strukturelle Parallelen, die nicht als Abhängigkeiten erklärbar sind, wie z. B. der zuerst von G. Fessard entdeckte und seither mehrfach analysierte „ignatianische" Charakter der Spiritualität Delbrêls, kann B. mit ihrem Ansatz nicht integrieren, ja sie kritisiert solche Charakterisierungen als unzutreffend und begibt sich damit weitreichender, gut begründbarer Interpretationsmöglichkeiten. Der parallele Aufbau beider Teile der Untersuchung provoziert (zumal angesichts etlicher größerer Wiederholungen zwischen beiden Teilen) die Frage, ob die Zweiteilung in „Biographie" und „Theologie" wirklich glücklich gewählt ist; denn die gelebte Spiritualität Madeleine Delbrêls, die nie Theologin im akademischen Sinne sein wollte, legt eine solche Zweistufigkeit nicht unbedingt nahe.

Ungeachtet solcher kritischer Rückfragen bleibt festzuhalten, daß B. mit der Wahl der vier strukturierenden Grunddaten der Untersuchung zweifelsfrei den Lebensnerv der missionarischen Spiritualität der Französin freigelegt hat. Es ist das Verdienst der vorliegenden Untersuchung, in einer äußerst sorgfältigen und kenntnisreichen Analyse der veröffentlichten Schriften wie auch umfangreichen unveröffentlichten Materials (Texte und Briefe) die lebensgeschichtlichen wie theologisch bestimmenden Faktoren und Quellen der Spiritualität Delbrêls dargestellt zu haben. Deren Bedeutung als Pionierin der missionarischen Aufbrüche in Frankreich sowie als Vorläuferin konziliarer Neuorientierungen kann auf dieser Basis sehr viel differenzierter als bisher wahrgenommen werden. Damit hat B. nicht nur einen längst überfälligen, notwendigen Beitrag zur Erschließung des Werkes dieser bedeutenden französischen Christin geleistet, sondern darüber hinaus einen wichtigen Baustein zur Spiritualität der Moderne und zur Vorgeschichte des II. Vatikanums beigesteuert.

Bamberg Marianne Heimbach-Steins

Schulte, Ludger: **Aufbruch aus der Mitte.** Zur Erneuerung der Theologie christlicher Spiritualität im 20. Jahrhundert im Spiegel von Wirken und Werk Friedrich Wulfs SJ (1908–1990). – Würzburg: Echter 1998. XIV, 590 S., brosch. DM 64,00 ISBN: 3-429-01987-7

Der umfangreiche Bd rechtfertigt sein Volumen durch den Gehalt. Es geht in dieser summa cum laude promovierten Freiburger Studie eines jungen Kapuziners um nichts weniger als um die Fokussierung der geistlichen Theologie des 20. Jh.s in der weithin übersehenen Leitfigur des Friedrich Wulf. Das Ergebnis ist ein spannendes Panorama theologischer Spiritualitätsgeschichte von hoher Aktualität.

L. Schulte gliedert seine Arbeit in zwei Hauptteile: *I. Das christliche Weltverständnis bei Friedrich Wulf* (37–196). *II. Auf dem Weg zu einer erneuerten Ordenstheologie* (197–526). Statt eines dritten Hauptteils schließt die Studie mit *„Würdigung und Ausblick"* (530–539).

Das Ungleichgewicht der beiden Hauptteile sollte nicht zu schnell zur Bestätigung des verbreiteten Vorurteils führen, Friedrich Wulf sei Ordenstheologe gewesen und sonst nichts. Er war durchaus mehr. Oder besser – das beweist diese gründliche Arbeit –: Seine Ordenstheologie wurzelte und hatte ihren weiten Horizont nicht nur in der reflektierten Glaubenserfahrung des Ordensmannes und Priesters, sondern in seinem Lebensthema, das er selbst kaum anderswo genauer benennt als im Titel seines letzten Sbds: „Gott begegnen in der Welt".

Konsequent setzt daher der *I. Teil* – nach einigen Notizen zu Wulfs Biographie und Spiritualitätsverständnis (9–33) – bei seiner Weltsicht an. Die Eigenart dieser Weltsicht (55–57) wird in einem ersten Anlauf (1. Kap.) knapp, aber genau auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Theologie (37–45) und insbesondere im Kontext der Moderne (46–55) verdeutlicht. Mit Recht stellt Sch. von Anfang an klar: Wulf enttäuscht alle, die den Rang eines Theologen ausschließlich im Spekulativen suchen. Er paßt aber auch nicht in die „Schublade" des „nur fromm Erbaulichen". Bei aller bemerkenswerten Denkschärfe suchte er immer das ursprünglich gelebte Leben. Sein Maß war die theologisch verantwortete „Hinführung des Menschen vor das Geheimnis Gottes inmitten des Lebens" (57). Damit steht seine theologische Spiritualität, unbeschadet einer außergewöhnlichen Kenntnis der Geschichte und Tradition, im jetzt zu lebenden Augenblick Gottes. Das „Jetzt" prägt ihren unverwechselbaren Beitrag zu einem christlichen Menschsein. Quasi selbstverständlich ergeben sich von hier aus die Kap. 2–5 des I. Hauptteils:

Kap. 2.: *Ambivalenz der gegenwärtigen Welterfahrung (Weltverfallenheit; Weltfremdheit) in der kritischen Analyse Friedrich Wulfs* (58–66). Kap. 3: *Einheit von Schöpfung und Erlösungsordnung als heilsgeschichtlich orientierte Begründung einer neuen Weltsicht* (71–96: Kreuz und Erlösung als Schnittpunkt und „Nerv christlicher Weltzuwendung"; Inspiration durch E. Pzrywara bei bleibender Eigenständigkeit).

Im nahtlos sich anfügenden *vierten Kap.* wird ein *„neuer Frömmigkeitstyp"* skizziert (97–167), als dessen Grundmerkmale Wulf das „Menschliche" (Humanum) (100–102), die „Welthaftigkeit" als Angelpunkt einer zu erneuernden Spiritualität (103–104) und das hoffende „Auf-dem-Weg-Sein", also das „Dynamische" (104–108) herausstellt. Als brennende Aufgabe ergibt sich daraus für Wulf das immer neue Erringen der Glaubenswahrheit im redlichen Lebensvollzug, in dem der Christ sich einläßt auf Gott als „einen Gott für Welt und Menschen" und zugleich auf eine Welt, die weithin als entgöttlichte und von Gott wegziehende Welt erfahren wird (109). Wie ist diese Spannung von Gott- und Weltbezug (108–123) im Heute auszuhalten? Wie gehen Lebensvollzug und Glaube zusammen?

Hier bietet die Studie Wulfs klare Imperative (124–148) und geistliche Weisungen an (148–173). Sie bleiben nirgends im nur Moralischen stecken, sondern spiegeln das neue theologische Weltverständnis wider: „Welt" nicht mehr nur als Raum der Bewährung und Erwartung jenseitiger Zukunft, sondern vielmehr „Welt" positiv, als dem Christen zur Mitgestaltung und zum Dienst an Gottes Erlöserwillen in Christus gegeben.

Wiederum folgerichtig und zugleich überraschend schließt sich im *5. Kap. Wulfs theologische Neubegründung der Aszese an* (174–196), die ein weiteres Mal sein „Verständnis des christlichen Weltverhältnisses freilegt" (195). Der Vf. verdeutlicht, daß nicht angestrengte Abtötung und lebensfeindliche Entsagung, wie sie das Hauptanliegen eines neuzeitlich rationalistischen Aszetismus war, für W. das Wesen christlicher Aszese ausmachen, sondern das Übersich-selbst-Verfügen im Sich-Verfügen-Lassen durch Gottes Ruf im Gang des Lebens. Wulf nennt dies „Grundaszese". Sie wird möglich durch das „alle Dimensionen des Menschen anrührende und durchdringende Gnadenangebot Gottes". Als „Glaubensaszese", „Kreuzesaszese", „eschatologische Aszese" ist so verstandene Aszese für ein Leben der Nachfolge mitten in der Welt unentbehrlich; zugleich geht sie – als existentielles Glaubenselement in der Teilhabe an Christi Heilsdienst – mit Mystik eine „nicht mehr aussagbare differenzierte Einheit" (195) ein. Allein mit der präzisen Darstellung dieses existentiell-theologischen Ansatzes, der in der zeitgenössischen Literatur nicht seinesgleichen

hat, (vgl. J. Weismayer: Leben in Fülle, 1983, 163), bezeugt S. den Rang Wulfs als spirituellen Theologen.

(Etwas angestrengt wirkt das Bemühen des Vf.s bisweilen, für Wulfs Ansätze die für eine Doktorarbeit jeweils erforderlichen Quellennachweise zu liefern. Wulf machte sich nie abhängig. Durchaus vertraut mit dem Denkklima und der Literatur dieser aufgewühlten Zeit seit dem I. Weltkrieg, ging er eigene Wege, so dankbar er war für weiterführende Anregungen.)

Alle in Teil I berührten Themen werden in *Teil II* weitergeführt. *„Der Weg zu einer erneuerten Ordenstheologie"* hat teil an der großen Suchbewegung der Theologie des 20. Jh.s, jeweils im Kontext der vorkonziliaren (197–338), der konziliaren (339–466) und der nachkonziliaren Phase (467–523). Unterstrichen wird Wulfs Sensibilität und Offenheit für geschichtlichen Wandel in Vergangenheit und Gegenwart, Hand in Hand mit seiner Treue zur Kontinuität im Wesentlichen, d. h. nach dem Maß des Evangeliums und der je neuen Berufung des unwandelbaren Gottes. Die Begegnung mit diesem Gott, wo immer der Mensch sich glaubend „einläßt auf den Gang des Lebens", durchzieht als „roter Faden" das jahrzehntelange religiös-existentielle Ringen.

Nicht ohne Grund steht zu Beginn von Teil II die *„Stunde des Laien"* (197–209). Schon den Doktoranden in Tübingen belastete die ungeklärte Laienposition im kirchlichen Ständewesen („Beruf und Berufsethos der Laien in der Karolingerzeit. Kirchliche Idee und Wirklichkeit", so die These 1946). Bis heute ist „die Stunde des Laien" noch nicht vorbei, ganz im Gegenteil. Es zeugt aber für eine Ordenstheologie von beachtlicher geistiger Weite, daß sie der Laienproblematik diesen Platz einräumt. Unmittelbarer einleuchtend als Hintergrund und Basis für eine Erneuerung des Ordenslebens und der Ordenstheologie noch vor dem II. Vatikanum sind die epochalen Neuaufbrüche in der Moraltheologie (210–219; symptomatisch dafür die Umbenennung der Zeitschrift „Aszese und Mystik" zu „Geist und Leben" durch den jungen Chefredakteur 1947), ist die Hinwendung zu einer biblisch begründeten Mystik, ist die Fruchtbarmachung der anthropologischen Wende für geistliche Theologie insgesamt und für eine apostolische Kontemplation im besonderen (220–257), sind die Impulse der „Verkündigungstheologie" für die Verknüpfung von Spiritualität und Glaubenslehre (246–248), ist nicht zuletzt die heilstheologische und heilsgeschichtliche Zusammenschau, die zu einer neuen Einheit von Theologie und Spiritualität zurückführt (248–258). Ihren gebührenden Platz finden schließlich die Erneuerungsbemühungen unter Pius XII. und durch ihn in der noch von Thomas geprägten Tradition, die doch schon energisch auf eine Reform der traditionellen Orden ausgerichtet ist (258–267).

Wulf hat diese Zusammenhänge nicht nur als Chefredakteur der damals einzigen spirituellen Zeitschrift im deutschsprachigen Raum, sondern als äußerst wacher Beobachter und Analytiker einbezogen in seine theologischen Bestimmungsversuche des Ordenslebens vor, während und nach dem Konzil. Unmöglich, die von S. engagiert und umfassend nachgezeichneten Etappen (268–514) hier aufzulisten. *Ein* Brennpunkt muß aber genannt werden: Die Revision des jahrhundertelang gültigen Primats der Kontemplation vor der Aktion ebenso wie die des wertenden „Komparativs" der (klassischen evangelischen) Räte vor dem „bloßen" Gebotegehorsam des sog. „Durchschnittschristen". Geht man hier wie dort an die Wurzel, trifft man nach S. auf die platonisch-monastische Dichotomie Welt : Gott und damit auf ein- und dieselbe Problematik eines verborgen-offenen Dualismus, der durch Gottes Menschwerdung gegenstandslos geworden ist. Was Wulf hier weithin anonym beigetragen hat: zum Ordensdekret und zum Priesterdekret des II. Vatikanum (er gehörte – ein Unikum – beiden Kommissionen als Konzilstheologe an), zu wichtigen Interventionen Kardinal Döpfners und Bischof Leiprechts, zu nachkonziliaren Ordenstagungen und neugefaßten Konstitutionen, zum Ordensbeschluß der „Gemeinsamen Synode" (1971–1975) und dessen Dokumentation in „Nachfolge als Zeichen" (1976) – muß und kann (unter Hinweis auf die gründlichen Arbeiten von G. Jelich und A. Herzig) nur im Vorübergehen erwähnt werden.

Zu verweilen ist aber bei der „Theologischen Phänomenologie des Ordenslebens" (472–501) und ihrer Beurteilung durch S. Eine Ordenstheologie aus dem Leben für das Leben werde durch Wulf dargeboten (472–476): „Ohne das ‚Erfahrungswissen' aus dem Lebensvollzug ... bleibt jede Theorie tot" (474); die zahlreichen hermeneutischen Fragen einer gegenwärtigen Ordenstheologie gehe Wulf an (in einer, wie er meint, „bescheidenen" Antwort) im doppelten Fragehorizont der je neuen Praktizierung heilsgeschichtlich-biblischer Sendung *und* einer theologischen Reflexion, die „aus der gelebten Nachfolge kommen und zu ihr zurückführen muß" (483). Elemente (nicht: Systematisierung) gegenwärtiger Ordenstheologie werden gebündelt in den beiden Zentralelementen (und damit Ordens-Specifica): *Ordensleben als entschiedene Glaubensexistenz aus der Betroffenheit durch Gott, Jesus Christus, die unheile Welt – und: Ordensleben als kirchlich öffentliche Bekenntnis-Existenz im quasi-sakramentalen Zeichencharakter der aus dem „Grundauftrag" lebenden Gemeinschaft* (483–497). Nicht zuletzt wird die kritische Stellungnahme Wulfs zu ordenstheologischen Entwicklungen in nachkonziliarer Zeit betont, in denen Orden kaum mehr vorkommen und andererseits als „Vorbildchristen", ständig „unter Dampf gesetzt", funktional ihrer wahren Sendung entfremdet werden (u. a. H. Küng und J. B. Metz: 498–500).

Der Interpretation S.s kann auch hier durchweg zugestimmt werden. Wer daraufhin diesen bedeutenden Beitrag Wulfs zur Ordenstheologie und in ihr zur geistlichen Theologie insgesamt liest, wird kaum mehr verstehen, auf welche Schwierigkeiten der „Grundauftrag" und die gesamte Theologie im „Ordensbeschluß" der „Würzburger Synode" bei nicht wenigen Synodalen gestoßen ist. Auch wo der – fast einstimmig verabschiedete – Beschluß in diversen Schubladen verstaubt ist, wird man an den das Konzil fortschreibenden und in die Zukunft vorstoßenden christologisch-ekklesiologischen Erkenntnissen Wulfs nicht vorbeikommen, wo immer es um Kirche Jesu Christi aus Gottes schöpferischem Geist und so auch um Ordensleben geht.

Ob Wulfs Vision einer neuen (nachkonziliaren) Gestalt des Ordenslebens aus dem „Grundcharisma" der Liebe (vgl. 1 Kor 13), nämlich die „überschaubare Gemeinschaft freier Gefährten" (516) zu konkretisieren ist, ob außerdem die Zeit der großen Orden in der Tat vorbei ist (in Europa oder sogar auf der ganzen Welt), mag bezweifelt werden. Die beste Antwort wären aufblühende Gemeinschaften – benediktinische, franziskanische, jesuitische oder sonstwie aus dem Evangelium gestaltete –, die einander helfen, ihre je eigene Berufung zu verwirklichen. Ihre Echtheit würde sich erweisen in einem Raum der Freiheit aus echter humaner und christlicher Gemeinsamkeit und gegenseitiger (nicht: autoritärer) Verantwortung und in der Pro-Existenz mitten unter den Menschen – dem Evangelium und der Jüngerschaft Jesu entsprechend. Das wäre eine zeitgemäße Konkretisierung der theologisch geforderten Zeichenhaftigkeit der Orden in der Welt, wie S. mit Recht betont (521).

Im *III. und kürzesten Teil, „Würdigung und Ausblick"* überschrieben (527–539), versucht der Vf., Person und Werk Wulfs „im Entscheidendsten" zu charakterisieren – eine vollständige Würdigung kann und will die Arbeit nicht bieten (530) –, indem er zwei Fragen an den Schluß stellt: „Was ist die – bewußte oder unbewußte – ‚konstituierende Mitte' bei Friedrich Wulf?" Und: „Was kann sie dem gegenwärtigen theologischen Denken an Impulsen geben?" (530)

Die Fragen gehen ineinander über. *Die* Mitte ist zweifellos Jesus Christus, dessen Geschichte als heilsgeschichtliches Ereignis universal ist und als solche „sich im Leben eines jeden einzelnen zuträgt" (531f).Vom Christusereignis her, so S., „wird das Wesen Gottes aufgedeckt und zugleich das Wesen der Welt, der Geschichte, und des Menschen: als Welt, die mehr ist als Welt, und Geschichte, die mehr ist als Geschichte, weil der Mensch mehr ist als Mensch: von Christus erlöster Mensch" (533).

Es liegt auf der Hand, wieso sich von dieser fundamentalen Perspektive her „Wulfs erster spiritueller Imperativ allen christlichen Lebens [ableitet]: sich auf den Gang des Lebens einlassen" (533). Nicht auf der Hand liegend, sondern als grundlegende Aufgabe der systematischen Theologie zugewiesen wird vom Vf. aus dieser heilsgeschichtlichen Vergegenwärtigung der christlichen Spiritualität die denkerische Verantwortung der „Einheit von Gottes- und Weltbezug im Christusereignis" (534). Unmißverständlich weisen – nach S. – die Arbeiten Wulfs darauf hin, daß die unabgeschlossene und eben dadurch universale Einheit von Schöpfungs- und Erlösungsordnung tiefer zu bedenken ist, aber auch daß „die Bedeutung der Mysterien des Lebens Jesu für das Leben der Gläubigen" konsequent zu reflektieren ist (534 – eine im Entstehen begriffene Innsbrucker Diss. nimmt sich genau dieser Aufgabe im Blickfeld Karl Rahners an).

Das letztgültige „Erklärungsprinzip" für die Verhältnisbestimmung von Gottes- und Nächstenliebe, Aktion und Kontemplation, Welt und Gott ist für Wulf Tod und Auferstehung, also das Kreuzes*geschehen* Jesu: Gott ganz auf die Welt hin und die Welt ganz auf Gott hin. Ebenso bildet das Kreuzes*geschehen* für den Weg der Nachfolge, verstanden von Wulf als Wegbeschreibung zur christlichen Identität, „das denkerische Zentrum" (535). Und schließlich: Der Mitvollzug der Pro-Existenz Jesu wiederum im Kreuzes*geschehen* ist das erste Ziel christlicher Vollkommenheit, nicht mehr die Kontemplation (538f). Es geht zuletzt um das „Dasein für die anderen im Dasein für Gott". Der Vf. sieht in diesem soteriologisch-christozentrischen Denken Wulfs die vielleicht wichtigste Veränderung in der Spiritualitätsgeschichte der Gegenwart sich widerspiegeln. Der „Aufbruch aus der Mitte" hat hier seinen theologisch-spirituellen „Ort".

Gegenwärtige Spiritualität, so abschließend-ausblickend S., sei „nicht ohne Trinitätstheologie zu denken" (538). Darauf verweise Wulfs „konstitutive Mitte", nämlich sein Ansatz beim heilsgeschichtlichen Christusereignis mit der zwei-einen Relation hin zum Vater und hin zur Welt, zu den Menschen. Nur so lasse sich verantwortet *denken*, was Wulf in seiner Vergegenwärtigung christlicher Spiritualität bewegt hat: „Wie kann der Mensch Mensch werden im Dasein für das, was Gott mit der Welt vorhat, und Gott Erster und Letzter bleiben?" Klaus Hemmerle wird abschließend zitiert als Kronzeuge solcher trinitarischer Spiritualität (538f).

Die mutige und sorgfältige Studie verdient Respekt. Erstaunlich die urteilsfähige Belesenheit des Vf.s, erstaunlich auch seine einfühlsame Deutung der Texte Wulfs und seines gesamten Wirkens. Von geradezu pionierhafter Bedeutung scheint dem Rez. die konsequente Zuordnung von systematischer Theologie und Spiritualität in der Herausarbeitung des Beitrags Wulfs zur Wiedergewinnung des theologischen Ranges geistlicher Theologie Hand in Hand mit überzeugender Lebensnähe. Hier bleibt gewiß noch viel zu tun. Immerhin ha-

ben wir in Deutschland noch keinen Lehrstuhl für christliche Spiritualität.

Gegenüber einigen Interpretationen des Vf.s lassen sich *Vorbehalte* anmelden. So, wenn S. dem „Zeugnischarakter" der Orden vor ihrer „Zeichenhaftigkeit" den Vorzug geben möchte. Auf der Synode hat man sich für die „Zeichenhaftigkeit" wegen ihrer sakramentlichen Qualität, in der Teilhabe am „Sakrament Kirche", vor der existentiell-personalen Kategorie „Zeugnis" entschieden. Daß Wulf selbst beide Begriffe nebeneinander gebraucht, kann man u. a. in der Rez. zu Jelich (Kirchliches Ordensverständnis im Wandel; vgl. dazu auch: ThRv 80 [1984], Sp. 484) nachlesen. Das „Charisma der Ausdrücklichmachung", von dem W. in seiner „Phänomenologie" spricht, kommt allerdings durch „Zeichenhaftigkeit" adäquater ins Wort.

Eine andere Anfrage: Gewiß war Wulf Jesuit und ist es bis zuletzt geblieben. Aber hat die „ignatianische Spiritualität" (was immer man darunter versteht) seinen theologischen und geistlichen Weg tatsächlich so typisch geprägt, wie S. das gelegentlich betont? Noch stärker (was ja nicht un-ignatianisch ist!) hat er sich unmittelbar vom Evangelium prägen lassen. Auch was Wulf „Dienst-Mystik" nennt, bezog sich zeit seines Lebens auf Jesus und seinen Heilsdienst der „Fußwaschung"; erst so läßt sich die „jesuitische" Zuordnung in seinem großen Ignatius-Aufsatz gegen Ende seines Lebens voll verstehen. Nicht anders ist die *eine* Spiritualität für alle Orden und alle Christen zu rechtfertigen. Je zentraler das Evangelium verwirklicht wird, desto fließender sind die Übergänge von der *einen* Spiritualität in die *besondere* und von d*er besonderen* in die *allgemeine*. – Vielleicht hätte man auch die erstaunliche Kontinuität des Menschen Wulf noch deutlicher ins Bild rücken können. Viele seiner Leitgedanken und Grundhaltungen finden sich bereits beim jungen Wulf und halten sich, gewiß angereichert, aber unverfälscht bis zum Ende durch. Ein nicht gerade häufiges Phänomen, zumal in unserer aufgewühlten Zeit.

Erschwert ist der Durchblick auf diese kontinuierliche Entwicklung durch die Abkürzungen, die zunächst ohne Jahreszahl im Abkürzungsverzeichnis nachzuschlagen sind, bevor man dann im Verzeichnis der veröffentlichten und der unveröffentlichten Quellen die vollständige Angabe findet. Dadurch wird die Lektüre nicht erleichtert. Im Personenregister gibt es gelegentlich Doppelungen, Wiederholungen mit verändertem Vornamen oder auch nicht korrekte Schreibweisen. Druckfehler halten sich in Grenzen, bei fast 600 S.n eine Leistung!

Insgesamt ist die überaus sorgfältige und mühevolle Arbeit ein bemerkenswerter Wurf. Sie verdient Beachtung über die Fachkreise hinaus. Christen jeder Gattung, nicht nur Ordensleute, könnten eine Fülle von geistlichen und geistigen Anregungen darin finden. Hochaktuelle Diskussionen wie die um Laien- und Priestertum in der Kirche könnten entdecken, daß ihre Fragen nicht erst von heute und ihre Auseinandersetzungen daher gelassener sein könnten. Aber auch fast vergessene Wahrheiten – so die Bedeutung der Entsagung für alle, die Jesus nachfolgen wollen, die zentrale Bedeutung von Tod und Auferstehung, die kirchlich-existentielle Dimension der Dienst-Mystik u. v. m. – ließen sich wieder neu entdecken zur Weiterführung und zum so notwendigen *„Aufbruch aus der Mitte"*.

Abtei Herstelle Corona Bamberg

Das besondere Buch

Berger, Peter L.: **Sehnsucht nach Sinn.** Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1999. 224 S. (Gütersloher Taschenbücher, 1323), kt DM 24,80 ISBN: 3–579–01323–8

Die deutschsprachige Ausgabe dieses Buches des bekannten amerikanischen Soziologen Peter L. Berger (Original 1992) ist schon 1994 erschienen. Doch erst jetzt, mit der TB-Ausgabe, wird das Buch wohl die Verbreitung erfahren, die ihm angemessen ist. Um es vorab zu sagen: Es handelt sich nicht nur um ein gleichermaßen einfach zu lesendes wie spannendes Buch – es ist vielmehr eines der interessantesten, von einem Soziologen geschriebenen Werke der letzten Jahre, mit dem sich der Theologe befassen sollte.

Kern des Buches sind, wie der Vf. selbst mitteilt, einige Vorlesungen an der Harvard University im Studienjahr 1991/92, welche die Kap. 4, 5 und 6 des Buches („das Herzstück meiner Argumentation", 223) füllen. Dann beschloß B., „den Rest des Buches sozusagen um sie herum zu schreiben", 223).

Im *Prolog* befaßt sich B. mit dem Wort des Apostels Paulus von der Torheit des Kreuzes (1 Kor 1,18), worin er zuerst das Herzstück des Evangeliums sieht. Wie schon in der hellenistischen Zeit und Welt, so wird auch heute versucht, diese schwer verständliche „kenotische Dimension" des Christentums mit der Weisheit der Welt" zu versöhnen, d. h. diese jeweils im jeweiligen sozialen Kontext aufzuspüren. Dabei muß die Botschaft aber doch immer bleiben, was sie ist: Eine Botschaft aus dem Bereich des „Transzendenten", des „Andersartigen", sonst könnten wir nicht erlöst werden. Mit Vehemenz greift B. dann in einem besonders wichtigen Teil („Säkularisierung und Pluralismus") die „Säkularisierungstheorie" auf, die wohl nur in Europa gilt – und selbst hier nur teilweise. „De facto ist der Rest der Welt so glühend religiös wie eh und je, vielleicht sogar noch glühender" (37). Islam und christlicher Fundamentalismus sprechen eine überdeutliche Sprache. Man muß zur Erklärung der heutigen Situation gewiß noch den Pluralismus anführen. Mit ihm aber gilt es zu leben (vgl. *3. Der Verstand und seine Herausforderung durch den kulturellen Pluralismus*).

Der Gläubige ist einsam, wie im vierten Kap. (*4. Der einsame Glaube*) ausgeführt wird. Glauben kann man ja nur wirklich, wenn man über ein hohes Maß an Freiheit verfügt. Das kann nicht im „man" à la Heidegger geschehen bzw. in der Masse, sondern nur als Individuum. „Der Weg ins Freie ist die Einsamkeit" (109). Die Glaubenstat aber stellt den Menschen vor Gott, und indem sie ihn die Doppelbödigkeit der Welt entschlüsseln läßt, schenkt sie dem Menschen Identität: „Letztlich fallen, so zumindest sehe ich es, die Probleme des religiösen Glaubens und des wahren Ich zusammen, gehen ineinander auf. Wenn ich ein wahres Ich besitze, dann ist dieses Ich Gottes Entwurf" (27). Der eine Gott, an den Christen glauben, entspricht der Fülle und Vielfalt des Göttlichen in allen Religionen. Insofern gibt es kein christliches Ghetto, wohl braucht das Christentum die Vergemeinschaftung (= Kirche), weil diese erst dem Christentum Plausibilitätsstruktur verleiht und somit den einzelnen entfacht.

Ein brillantes, auf das Wesentliche reduziertes Buch Bergers, den zu lesen ja auch schon bisher für Fachtheologen wie theologisch interessierte Christen überhaupt lohnend war.

Münster Harald Wagner

Kurzrezensionen

Bernhart, Joseph: **Heilige und Tiere.** Mit einem Nachwort von Manfred Weitlauff. – Weißenhorn: Anton H. Konrad ^{2}1997. 249 S., Ln DM ISBN: 3–87437–405–X

Das Verhältnis von Mensch und Tier, wie es in vielen Heiligenlegenden begegnet, ist Gegenstand des 1937 erstmals erschienenen Buches von Joseph Bernhart, das nun in unveränderter Form der zweiten Aufl. von 1959 erneut vorliegt. Neben den – zum großen Teil von B. erstmalig oder neu übersetzten – verschiedenen Zeugnissen, in denen von der Begegnung zwischen Heiligen und den unterschiedlichsten Tieren die Rede ist (41–218) und einem Nachwort des Hg.s Manfred Weitlauff (241–249) findet sich als Einführung ein Essay B.s über *„Mensch und Tier in der Legende"* (9–40): Darin betrachtet der Vf. zunächst das Wesen der christlichen Legende und ihre Stellung in der zeitgenössischen Literatur/Theologie (*„I. Über die christliche Legende"*) und wendet sich dann in einem zweiten Schritt explizit dem eigentlichen Thema des Bdes zu (*„II. Die Heiligen und das Tier"*). Abschließend erörtert er anhand von drei Fragen – 1.Was ist das Tier? 2. Was soll und darf es für den Menschen sein? 3. Wie kann der Mensch ihm helfen? – *„III. Mensch und Tier im Urteil der Legende."* Ein Quellenverzeichnis und biographische Stichpunkte zu den vorgestellten Heiligen sowie ein knappes Nachwort B.s schließen den Bd ab. Jo. S.

Coriando, Paola-Ludovica: **Der letzte Gott als Anfang.** Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers „Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)". – München: Wilhelm Fink 1998. 206 S., kt DM 58,00 ISBN: 3–7705–3279–1

Heute erwartet man von einer Arbeit, die mit dem Anspruch auftritt, das Werk Martin Heideggers zu kommentieren oder weiterzuführen, nicht, selbst zu „heideggern", sondern die Anschlußfähigkeit an den zeitgenössischen Diskurs, d. h. kritische Distanz, Kenntnis der Rezeptionsgeschichte innerhalb und außerhalb Deutschlands, v. a. aber Verständlichkeit.

Nicht so die Vf.in. Auf mehr als 200 S. *(1. Abschnitt*, 31–117: *„Vorbereitende Einsicht in die Ereignis-Struktur um willen der Klärung des*

seinsgeschichtlichen Wink-Begriffes"; 2. Abschnitt, 121–197: *„Die Zukunft der Sterblichen und der letzte Gott")* wird dem Leser in bindestrichgesättigtem Heidegger-Deutsch vorgeführt, mit welcher Konsequenz eine Privatsprache weit über das Anliegen ihres Urhebers hinaus ins philosophische Abseits getrieben werden kann. (Fast) jedes Originalzitat aus dem veritablen Werk Heideggers erlebt der Leser als Insel der Klarheit inmitten abgründig wabernder Wortungetüme.

Besonders negativ fällt allerdings auf, daß Heideggers 1936–1946 entstandene „Beiträge zur Philosophie" (GA 65), denen die Arbeit sich widmet, selbst dort nicht kritisch hinterfragt werden, wo sich Äußerungen finden wie die folgende: „Das Volk wird erst Volk, wenn seine Einzigsten kommen, und wenn diese zu ahnen beginnen. So wird das Volk erst frei für sein zu erkämpfendes Gesetz als die letzte Notwendigkeit seines höchsten Augenblicks" (GA 65, S. 43, 138). J. V.

Drewermann, Eugen: **Daß auch der Allerniedrigste mein Bruder sei.** Dostojewski – Dichter der Menschlichkeit. Fünf Betrachtungen. – Zürich / Düsseldorf: Walter 1998. 208 S., geb. DM 34,80 ISBN: 3–530–40048–3

In insgesamt fünf „Betrachtungen" setzt sich der bekannte Paderborner Theologe Eugen Drewermann mit dem Werk des russischen Romanciers F. M. Dostojewski auseinander. Der sich aus dem praktischen Anlaß ergebende besondere Charakter der ersten vier Aufsätze (sie gehen auf vom Vf. gehaltene Vorträge in der Zeit von Oktober 1996 bis Februar 1998 zurück; der fünfte Aufsatz ist dem Buch Drewermanns entnommen: „Ich steige hinab in die Barke der Sonne. Altägyptische Meditationen zu Tod und Auferstehung in bezug auf Joh 20/21", Olten-Freiburg 1989) führt allerdings zu häufigen Wiederholungen und Überschneidungen (z. B. in der Interpretation des Romans „Schuld und Sühne", der einen Schwerpunkt der Auslegung Drewermanns bildet). Davon abgesehen finden sich in den Ausführungen des Vf.s lesenswerte Bemerkungen und Erkenntnisse (etwa zur Gestalt des Kirillow aus den „Dämonen") und eine gelungene Darstellung der Relevanz Dostojewskischer Hauptthemen für Fragen der Theologie, so daß der vorliegende Bd nicht nur für den Liebhaber des Dostojewskischen Werkes, sondern in der Tat auch für Theologen von einigem Interesse und Gewinn sein dürfte. Jo. S.

Egger, Peter: **„Crucifixus sub Pontio Pilato."** Das „crimen" Jesu von Nazareth im Spannungsfeld römischer und jüdischer Verwaltungs- und Rechtsstrukturen. – Münster: Aschendorff 1997. VI, 243 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, N. F., 32), Ln DM 75,00 ISBN: 3–402–04780–2

Die Rekonstruktion der Beteiligung der jüdischen Lokalbehörden als erstinstanzlicher Polizeiorgane bei der Aufrechterhaltung der römischen Besatzungskontrolle über die Provinz Judäa von 63. v. Chr. bis in die Mitte des 1. Jh. n. Chr. gelingt dieser Studie in komprimierter Form (15–59). Die strategische Bedeutung Judäas als Basis für die besondere Aufmerksamkeit des Imperiums sei begründet durch ihre Rolle als Grenzprovinz zum Partherreich (22ff; 50ff). Spezifische Pflichten und Kompetenzen der Lokalbehörden, insbesondere angesichts der inneren Unruhen, die im Rückgriff auf Flavius Josephus (61–71) skizziert werden (72–99), konturieren sich in der Analyse von einzelnen Vorfällen, die Josephus, Philo, Cicero, Tacitus und der Apg entnommen sind (100–135). Die Prophetie gegen den Tempel von Jesus ben Ananias und sein Schicksal werden zu Recht gesondert behandelt (136–147). Detailreiche Untersuchungen und strukturierte Rekonstruktionen machen die Lektüre dieses größeren Anteils der bei J. Gnilka gefertigten Diss. zur gewinnbringenden Einführung in diesen Aspekt ntl. Zeitgeschichte. Schwächer fällt dann allerdings der Abschnitt über Jesus von Nazareth und die jüdische Behörde aus, der zunächst eine knappe Exegese der vier für den Todesbeschluß gegen Jesus von Nazareth als relevant betrachteten Evangelientexte bietet (148–167). Dem folgt die kritische Darstellung dreier neuerer Ansätze zur Skizzierung des Verurteilungsgrundes (168–200), wobei E. sich für eine modifizierte Fassung der Thesen K. Müllers entscheidet: Tempelkritik und Anspruch Jesu führen, da religiös und politisch relevant, zur Reaktion der jüdischen und römischen Behörden. Letztlich macht E. aber die Verkündigung Jesu der Königsherrschaft Gottes als Verurteilungsgrund stark, sieht diese verbunden mit der einzigartigen, herausgehobenen Stellung der Person Jesu innerhalb seines eschatologischen Programms (200). Die Argumentation auf dieses Ergebnis hin läuft leider eher über vorsichtige, manchmal auch vage Formulierungen im Haupttext, die in den Fußnoten durch den zitierenden oder quantifizierenden Rückgriff auf Autoritäten gestützt werden. Die Ergebnisse der drei Abschnitte werden abschließend gebündelt zusammengestellt (201–214). Über Notwendigkeit und Gestaltung nicht weniger Fußnoten ließe sich bei ihrer erschöpfenden Fülle streiten, auch wenn sie die Studie zu einer Fundgrube machen. Zum Layout sei angemerkt, daß Hervorhebungen durch Unterstreichung eher irritieren, auf S. 137 scheint die Satztechnik versagt zu haben. J. M. W.

Gamillscheg, Maria-Helene: **Die Kontroverse um das Filioque.** Möglichkeiten einer Problemlösung auf Grund der Forschungen und Gespräche der letzten hundert Jahre. – Würzburg: Augustinus-Verlag 1996. 230 S. (Das östliche Christentum, N.F., 45), kt DM 58,00 ISBN: 3–7613–0183–9

Diese schon 1989 bei E. Chr. Suttner erarbeitete Diss. nimmt sich der Kontroverse um das Filioque an und möchte an den Unionskonzilien (Lyon, Ferrara/Florenz), den Bonner Unionskonferenzen (1874–75) und v. a. an der einflußreichen Theologie von V. V. Bolotov (1854–1900) zeigen, daß in dieser Frage, von der die Kirchenspaltung ihren Ausgang nahm, nun wirklich theologische Übereinstimmung ausgesagt werden kann. H. E. W.

Hauser, Christian: **Selbstbewußtsein und personale Identität.** Positionen und Aporien ihrer vorkantischen Geschichte. Locke, Leibniz, Hume und Tetens. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1994. 211 S. (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung. Abt. 2, Monographien, 7), Ln DM 70,00 ISBN: 3–7728–1593–6

Die vorliegende Monographie, hervorgegangen aus einer im Jahre 1989 an der Phil.-Fak. I der Univ. Zürich angenommenen Diss. (Prof. Zimmerli), ordnet sich ein in die aktuellen Diskussionen zum Themenspektrum „Selbstbewußtsein", „Identität" und „Person" und findet ihr Formalobjekt in einer systematisch orientierten historischen Nachzeichnung der Entwicklung der von Descartes ausgehenden und auf Kant und Fichte hinführenden Subjektphilosophie. Im Mittelpunkt stehen Detailuntersuchungen zu Locke und Leibniz; Hume und Tetens. Der Wert dieser Studie dürfte v. a. in der gründlichen wie umfassenden Aufarbeitung der mit diesen Namen markierten subjekt- und personphilosophischen Entwürfe liegen, die in der hier gebotenen systematischen Zusammenschau ein Desiderat aufarbeitet. Dabei bestätigt das Ergebnis, das den Fehlschlag der vorkantischen Vorhaben konstatieren muß, die Begriffe Selbstbewußtsein und personale Identität theoretisch aufzuklären, zumindest indirekt den von Kant eingeschlagenen und Fichte beharrlich weiterverfolgten Weg einer transzendentalphilosophischen Rekonstruktion der für das Selbstverständnis des Menschen fundamentalen Leitbegriffe. G. E.

Geliebte Kirche – gelebte Caritas. Agnes Neuhaus, Christian Bartels, Elisabeth Gnauck-Kühne, Wilhelm Liese. Festschrift für Dr. theol. Paul Heinrich Nordhues zur Vollendung des 80. Lebensjahres, hg. v. Karl Hengst / Hans Jürgen Brandt / Irmingard Böhm. – Paderborn: F. Schöningh 1995. 301 S. (Veröffentlichungen zur Geschichte der mitteldeutschen Kirchenprovinz, 6), geb. DM 41,00 ISBN: 3–506–71507–0

Die Festgabe stellt dem Leser vier historische Persönlichkeiten der Caritasbewegung vor: die Gründerin des Katholischen Fürsorgevereins für Mädchen, Frauen und Kinder, Agnes Neuhaus, den Gründer des Katholischen Männerfürsorgevereins Deutschlands, Christian Bartels, die Sozialphilosophin Elisabeth Gnauck-Kühne sowie den Biographen der deutschen Caritasbewegung, Wilhelm Liese.

Alle Beiträge zu den einzelnen Personen sind ähnlich strukturiert. Zunächst erfolgt von einem der Hg. eine kurze biographische Einführung zur Person, sodann schließt sich jeweils ein autobiographisches Zeugnis der vier Caritaspioniere an. Die Beiträge wurden von ihrem Umfang her unterschiedlich gewichtet; sowohl die Passagen zu Christian Bartels als auch zu Wilhelm Liese nehmen weitaus mehr Raum ein als diejenigen zu den beiden Frauen. Die Festgabe liefert in ihren biographischen Teilen nur kurze Informationen, die manchmal etwas erbaulich geraten. Seinen wissenschaftlichen Wert erhält das Werk durch die sich anschießenden autobiographischen Zeugnisse. Hier stößt der Leser auf eine Anzahl weiterer historischer Quellen und bibliographischer Hinweise für die vertiefte Forschung zu den einzelnen Caritaspersönlichkeiten. M. W.-E.

Kaes, Dorothee: **Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit.** Zur Hermeneutik Joseph Ratzingers. – St. Ottilien: EOS-Verlag 1997. 261 S., kt DM 28,00 ISBN: 3–88096–775–X

Die Diss. von Dorothee Kaes geht der Frage nach, welche Lösungsansätze Ratzingers Theologie für das problematische Verhältnis von historisch-kritischer Methode und übergeschichtlich-göttlichem Gehalt des biblischen Offenbarungswortes bzw. von (metaphysischer) Wahrheit und (Heils-)Geschichte enthält. Dabei stellt sie Ratzingers

Bemühen um eine Einheit von geschichtlichem und metaphysischem Denken (mit einer zunehmenden Akzentverschiebung hin zu letzterem) heraus, welche allerdings nicht in einem abschließenden System gefunden, sondern vielmehr durch die Kirche (in der geschichtlichen Konkretisierung der *memoria Dei*) verwirklicht werden soll, wobei sich Ratzingers hermeneutische Bemühungen um einen „Blick auf das Ganze" dem Vorwurf der Ungeschichtlichkeit stellen müssen. T. B.

Europa ohne Priester, hg. v. Jan Kerkhofs / Paul M. Zulehner. – Düsseldorf: Patmos 1995. 279 S., brosch. DM 34,80 ISBN: 3–491–77972–3

„Diese Veröffentlichung möchte eine Übersicht über die Komplexität der Amtsfrage in Europa verschaffen." (8) Diesem in der Einleitung benannten Ziel und der Einsicht, daß es „im Grunde keine in jeder Hinsicht befriedigende Antwort" (ebd.) geben kann, weiß sich der von den renommierten Pastoraltheologen Jan Kerkhofs und Paul M. Zulehner zusammengestellte Sbd über die Folgen des immer bedrängenderen Priestermangels in Europa verpflichtet. In differenzierter und umfassender Weise wird zunächst eine statistische Information über die Priesterzahlen in Europa vorgelegt (J. Kerkhofs, 11–61). Die anschließenden Beiträge befassen sich mit den Ämtern im NT und in der frühen Kirche (P. Schmidt, 62–131), dem Gemeindepriester in der historischen Sicht des Mittelalters und der Neuzeit (R. Boudens, 132–177) und mit systematischen Betrachtungen zum Thema *„Das kirchliche Amt: Identität im Wandel"* (P. Neuner, 178–207). In diesen grundlegenden Überlegungen wird die Möglichkeit einer größeren Flexibilität in der Gestaltung der Ämterstruktur aus biblischer, historischer und systematischer Sicht aufgewiesen. Die abschließenden pastoraltheologischen Gedanken zum Themenbereich *„Leistung in einer Kirche von Freiwilligen"* (J. Kerkhofs, 208–236) und ein umfassender Blick auf *„Mögliche Lösungswege"* (J. Kerkhofs / P. M. Zulehner, 237–279) wollen die Gemeinden und die Kirchenleitungen ermutigen, „die vielen ungenutzten Möglichkeiten zur Erneuerung der Gemeinden und damit auch des kirchlichen Amtes heute schon offensiv zu nutzen" (270). H. W.

Levinskaya, Irina: **The book of Acts in its Diaspora Setting.** – Grand Rapids, MI: Eerdmans 1996. XII, 284 S. (The book of Acts in its first century setting, 5), $ 38,00 ISBN: 0–8028–2437–4

Die Studie der Forscherin vom Historischen Institut der Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg ist für die Einschätzung der Apostelgeschichte von größerer Bedeutung: Durch die Aufklärung der Verhältnisse in der westlichen Jüdischen Diaspora – v. a. anhand der erhaltenen Inschriften (ab Ende des 2. Jh.s und später) – werden viele Nachrichten der Apg bestätigt und so der historische Überlieferungswert des ganzen Buchs – gegen Tendenzen der jüngeren Forschung – wieder beglaubigt, unbeschadet der hervorragenden theologischen Konzeption seines Autors. Besonderes Licht fällt auf die Mission Pauli in den Synagogen und die Bedeutung der Gottesfürchtigen. R. P.

Herausforderung: Gottesdienst, hg. v. Reinhold Morath / Wolfgang Ratzmann. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1997. 256 S. (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität, 1), kt DM 29,80 ISBN: 3–374–01653–7

Das erst jüngst gegründete Liturgiewissenschaftliche Institut der VELKD an der Theol. Fak. der Univ. Leipzig stellt sich mit der Buchreihe „Beiträge zur Liturgie und Spiritualität" einer größeren Öffentlichkeit vor. Der erste Bd befaßt sich mit den Krisensymptomen des christlichen Gottesdienstes in der Postmoderne, die als theologische Herausforderung verstanden werden. Mit allerdings sehr unterschiedlichen und thematisch recht disparaten Beiträgen, die kaum einen Zusammenhang erkennen lassen, wird doch ein beachtlicher Einblick in das Niveau gegenwärtiger evangelischer Liturgik ermöglicht. Inhaltlich spannt sich der Bogen von der Herkunft christlichen Gottesdienstes über Luthers Gottesdienstreform und den Gottesdienst zur Zeit Johann Sebastian Bachs bis zur Liturgie der Friedensgebete in Leipzig und zu den ökumenischen Herausforderungen des Lutherischen Gottesdienstverständnisses (Ulrich Kühn). K. R.

Northwood, Daniel: **Emelias.** Das erste Buch der Wahrheit. – Delbrück u. a.: Mertens 1998. 638 S., DM 49,80 ISBN: 3–980 6412–0–1

Pünktlich zur Jahrtausendwende drängt es Gott wieder einmal zu Offenbarungen. Als Opfer seiner Mitteilungswut hat er Daniel Northwood erwählt und ihm in einem ersten Anlauf gut 600 S. „Wahrheit" diktiert, die im letzten Jahr auf der Frankfurter Buchmesse groß präsentiert wurden. Gott hat sich nicht lumpen lassen und alle Ängste vor dem Zeitgeist abgelegt: Pantheismus zu Beginn (18ff), viel Neues über den Satan (etwa unter dem Kolumnentitel „Die Atome" [263]) oder die neuen Berechnungsgrundlagen für Göttlichkeit (in Prozent, bis auf eine Stelle hinter dem Komma [495]). Eine bescheidene Frage ist dem Rez. allerdings nicht aus dem Kopf gegangen: Hat sich, Herr Northwood, vielleicht jemand als Gott verkleidet? H. Z.tformat 38

Der ferne Gott in unserer Zeit. Mit Beiträgen von Franz Kardinal König u. a., hg. v. Stephan Pauly. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. 176 S., 13 Abb., kt DM 29,80 ISBN: 3–17–015444–3

In diesem Bändchen sind Sendungen des Bayrischen Rundfunks vom Frühjahr 1998 zusammengestellt, wo versucht wurde, dem Phänomen des fernen Gottes, den menschliche Erfahrungen zur Sprache bringen, auf den Grund zu gehen. Die Namen der Vf. (u. a. Kardinal Franz König, Peter Hünermann, Erich Zenger, Hans-Josef Klauck) garantieren wissenschaftliches Niveau und Sachkompetenz der Beiträge, die gleichwohl, dem Entstehungsort entsprechend, allgemeinverständlich konzipiert sind. H. E. W.

Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet. Mit Beiträgen von Kurt Ruh u. a., hg. v. Georg Steer / Loris Sturlese. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. VIII, 336 S., geb. DM 89,00 ISBN: 3–17–013801–4

Die 12 Beiträge (mit Bibliographie) sind für Fachgelehrte wie Laien interessant. Zum einen bringen Textwiedergaben (mit Übersetzung) einige wichtige Verbesserungen zu klassischen Ausgaben. Zum anderen hilft die je verschiedene Sicht des Kommentators die Vielschichtigkeit Eckharts in seiner Einheitsicht zu verstehen: anti-mystisch (Flasch); sympathisches Nachempfinden (Haas); sprachliche Unterschiede (Latein-Deutsch; Köberle); subtile Philologie (Steer); hohe Metaphysik (McGinn, lateinische Texte); Einheit des Predigtwerks (Löser); „deutsche" Dominikaner-Schule (Sturlese); Parallelen zur Antike und Moderne (Davies); Anthropologie (Moysisch); Auseinandersetzung mit Platonismus (Haug); Intellekt und Liebe (Hasebrink); ganzheitlich (Ruh). Daß diese Kurzcharakterisierungen nur einen Bruchteil der jeweiligen Deutung darstellen, versteht sich von selbst; ebenso, daß die Grundthemen („sunder mittel", Gottesgeburt, Seelengrund, Gott um Gottes willen lassen) überall auftauchen. Doch das macht die Faszination Eckhart aus (und auch die vorliegenden Beiträge): Einheit in Vielschichtigkeit. Zu wünschen ist, daß die *„Lectura Eckhardi"* fortgesetzt wird. J. S.

Suttner, Ernst Christoph: **Kirche und Nationen.** Beiträge zur Frage nach dem Verhältnis der Kirche zu den Völkern und der Völker zur Religion. – Würzburg: Augustinus-Verlag 1997. 316 S. (Das östliche Christentum, N. F., 46,1), kt DM 39,80 ISBN: 3–7613–0185–5

Bei dem vorliegenden Werk, das in zwei Teilbänden erscheint, handelt es sich um eine Sammlung von insgesamt 40 Aufsätzen des Vf.s zu Fragen des Verhältnisses zwischen Kirche und Nation. Gerade im Bereich der östlichen Kirchen spielt diese Thematik ja (nicht zuletzt durch die politischen Veränderungen des letzten Jahrzehnts) eine bedeutende Rolle. Die Artikel sind nach den thematischen Bereichen *„Christentum und Nationen"*, *„Staatenwelt und Religionen"* (dieser nochmals unterteilt in „Ost- und Südosteuropa" sowie „Levante und übriger Orient") und *„Um den Frieden bemüht"* gegliedert. Ein Teil der Texte, die zwischen 1975 und 1996 entstanden sind, war bislang nur an schwer zugänglichen Stellen oder aber gar nicht veröffentlicht. Um so erfreulicher ist jetzt die Publikation dieser Sammlung, da der Vf. nicht nur aufgrund seiner profunden historischen Kenntnisse die kirchlichen Verhältnisse genauestens darzustellen weiß, sondern durch eine überzeugende theologische Analyse auch Perspektiven für die oft schwierige ökumenische Situation aufzeigen kann. Th. B.

Weht, Rudolf: **Kirche in der Sendung Jesu Christi.** Missionarische und Diakonisse Existenz der Gemeinde im nachchristlichen Zeitalter. – Neukirchen-Vluyn: Aussaat / Neukirchener Verlag 1993. 127 S., kt DM 19,80 ISBN: 3–7615–4870–2 / 3–7887–1473–5

Der Sbd mit Aufsätzen des Direktors des Erziehungsvereins Neukirchen-Vluyn bietet gerade auch für katholische Theologen einen interessanten Einblick in die derzeitigen Aussagen der protestantischen Theologie zum Themenbereich „Diakonie". Die in einer umfassenden biblischen Theologie begründete Position des Vf.s wird vielfältig durchbuchstabiert: im Blick auf die soziale Situation der Bundesrepublik Deutschland nach der Wiedervereinigung; in der

Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Postitionen der evangelischen Theologie; v. a. im Blick auf die vom Evangelium inspirierte innere Erneuerung der Gemeinden und diakonischen Institutionen. Diakonie ist als geistliche Wirklichkeit in der Nachfolge des dienenden Jesus als grundlegende Struktur- und Lebensgestalt der gesamten Kirche zu verstehen. Dieses diakonische Profil der Kirche bedarf immer neu der sozialgeschichtlichen Präzisierung und der Umsetzung in die Praxis. Nur eine Kirche, die sich dem Ansatz eines missionarischen Gemeindeaufbaus verpflichtet weiß und die Botschaft von der freien Gnade Gottes in Wort, Sakrament und Diakonie glaubwürdig verkündet, wird in einem vereinigten Deutschland und einem künftigen gemeinsamen Europa eine Zukunft haben. H. W.

Theologische Literatur

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

Allgemeines, Festschriften

Bindung an die Kirche oder Autonomie. Theologie im gesellschaftlichen Diskurs, hg. v. Albert Franz. – Freiburg i. Br. / Basel / Wien: Herder 1999. 312 S. (Quaestiones disputatae, 173), kt DM 48,00 ISBN: 3–451–02173–0: 7–16: Franz, Albert: (Statt einer) Einleitung: Wozu Theo-Logie?; 17–29: Lehmann, Karl: Gesellschaft – Wissenschaft – Kirche; 30–43: Baumgartner, Hans-Michael: Erwartungen an die Theologie als Universitätsdisziplin: aus der Sicht eines Philosophen; 44–89: Heckel, Martin: Der Rechtsstatus der theologischen Fakultäten im freiheitlichen, religiös neutralen Verfassungsstaat; 90–124: Wiedenhofer, Siegfried: Theologie als Wissenschaft. Eine theologische Revision; 125–141: Mieth, Dietmar: Theologie für das 21. Jahrhundert? Ein Ausblick am Ende des 20. Jahrhunderts aus katholischer Sicht; 142–163: Werbick, Jürgen: Der kirchliche Auftrag der Theologie. Für ein auskömmlicheres Verhältnis zwischen Theologie und kirchlichem Lehramt; 164–196: Feil, Ernst: „Leitungsvollmacht" und „Lehraufgabe". Zur Präzisierung der verkürzten Unterscheidung von „Lehramt" und „Theologie". Mit einer Dokumentation der Auseinandersetzungen zwischen Joseph Kard. Höffner und Karl Rahner 1971 und 1974; 197–218: Puza, Richard: Die „Handreichungen für die kirchliche Mitwirkung bei der Berufung von Theologieprofessoren" der Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz von 1997; 219–241: Riedel-Spangenberger, Ilona: Theologie zwischen Konkordat und Wissenschaftsfreiheit. Zur Rechtsstellung katholisch-theologischer Fakultäten an staatlichen Universitäten; 242–254: Sattler, Dorothea: Universitäre Frauenförderung und (theologische) Frauenforschung: (Nur) ein Zweckbündnis auf Zeit?; 255–286: Laurien, Hanna-Renate: Nihil obstat für die Frau.

Denkender Glaube in Geschichte und Gegenwart: Festschrift aus Anlaß der Gründung der Universität Erfurt vor 600 Jahren und aus Anlaß des 40jährigen Bestehens des Philosophisch-Theologischen Studiums, hg. v. Wilhelm Ernst / Konrad Feiereis. – Leipzig: Benno-Verl. 1992. 455 S. (Erfurter theologische Studien, 63), brosch. DM 49,40 ISBN: 3–7462–1008–9: 15–25: Kaliner, Walter: Eine vergessene Schatzkammer. Wo hatten die Stiftskanoniker des Erfurter Domes ihre Bibliothek?; 26–34: Krug, Reinhard: Gertrud von Helfta – eine gläubige und kluge Frau; 35–45: Zumkeller, Adolar: Das „studium generale" der Erfurter Augustiner. Eine Keimzelle der theologischen Fakultät der Erfurter Universität; 46–54: Hoffmann, Fritz: Zum Wandel des Species-Begriffes vom 13. zum 14. Jahrhundert; 55–70: Rickauer, Hans-Christian: Glaube und Heilshandeln. Zur theologischen Auseinandersetzung des Erfurter Franziskaners Konrad Klinge mit der reformatorischen Lehre; 71–86: Schrader, Franz: Ein Visitationsrezeß des Abtes Günter Jann aus dem Benediktinerkloster St. Peter in Erfurt für das Benediktinerkloster St. Maria auf der Huysburg aus dem Jahre 1752; 87–96: Pilvousek, Josef: Weihbischof Joseph Maximillian von Haunold, 1792–1804; 97–116: Kleineidam, Erich: Vorgeschichte, Gründung und Aufbau des Regionalpriesterseminars Erfurt. Eine fragmentarische Chronik; 117–129: Schürmann, Heinz: Ansprache anläßlich der Immatrikulations-Feier des Phil.-Theol. Studiums Erfurt am 20. Sept. 1959. Rückerinnerung aus aktuellem Anlaß; 130–148: Friemel, Franz Georg: „Nicht die Bekämpfung des Kommunismus, sondern der Aufbau des Leibes Christi ..." Zur Pastoraltheologie des Erfurter Bischofs Hugo Aufderbeck (1909–1981); 149–162: Dittrich, Bernhard: Priesterlicher Dienst unter den Bedingungen der säkularisierten, materialistischen Gesellschaft der DDR; 163–169: Falcke, Heino: 11 Sätze zum Weg unserer Kirche jetzt; 170–176: Feiereis, Konrad: Geistige und religiöse Herausforderung in unserer Zeit; 177–194: Werbs, Ulrich: Glaube und Kirche für Andersdenkende. Der Rostocker „Kurs zum Kennenlernen des katholischen Glaubens" und „Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche" nach dem Rituale Romanum; 195–202: Wanke, Joachim: Wort Gottes an Menschen unserer Zeit. 25 Jahre Offenbarungskonstitution „Dei Verbum"; 203–215: Hentschel, Georg: Davids ungewöhnliches Verhalten (2 Sam 12,15b–25); 216–243: Lubsczyk, Johannes: Gott offenbart das Geheimnis seines Reiches im Kommen des Menschensohnes; 244–259: Schreiner, Josef: Theologie lehren und lernen in alttestamentlicher Sicht; 260–276: März, Claus-Peter: Vom Trost der Theologie. Zur Pragmatik der christologisch-soteriologischen Reflexion im Hebräerbrief; 277–296: Feige, Gerhard: Markell von Ankyra und das Konzil von Nizäa (325); 297–307: Vercrusse, Jos E.: Eine rechte Weise in der theologia zu studieren. Oratio – Meditatio – Tentatio. Luthers Vorrede von 1539; 308–319: Mann, Josef: Seelsorge an Studenten und Akademikern im Denken und Wirken John Henry Newmans im Umkreis der Universitäten Oxford und Dublin; 320–342: Ullrich, Lothar: Dialog und Identität. Philosophische und theologische Aspekte; 343–356: Scheffczyk, Leo: Zur christozentrischen (christocephalen) Interpretation der Erbsünde; 357–366: Körner, Reinhard: „Geistliche Theologie" – wie und warum?; 367–381: Giers, Joachim: „Das Reich Gottes in seiner Herrschaft" und die „christliche Werktätigkeit" nach J. B. Hirscher. Ein Beitrag zur Gestalt des Tugendethos in der Sittenlehre; 382–400: Ernst, Wilhelm: Die sittliche Botschaft der Kirche. Ein Arbeitsbericht über Entstehung, Grundanliegen und Aufbau des moraltheologischen Erwachsenenkatechismus; 401–414: Ducke, Karl-Heinz: Weltverantwortung. Zu einigen pastoralen Konsequenzen der Ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung; 415–440: Hartelt, Konrad: Die Entwicklung der Jurisdiktionsverhältnisse der katholischen Kirche in der DDR von 1945 bis zur Gegenwart; 441–455: Kotzula, Stephan: Zum Communiobegriff im CIC/1983.

Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur. Dietrich Ritschl zum 70. Geburtstag, hg. v. Reinhold Bernhardt / Ulrike Link-Wieczorek. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1999. 346 S., kt DM 78,00 ISBN: 3–525–56192–X: 9–25: Link-Wieczorek, Ulrike / Bernhardt, Reinhold: Einleitung; 26–33: Huber, Wolfgang: Theologie als Weisheit. Eine Laudatio; 34–41: Ott, Heinrich: Die Wirkungsweise der Symbolsprache (Eine kurze Zwischenbilanz); 42–53: Hailer, Martin: Metapher und Symbol, oder: Ist Skepsis in der Theologie unausweichlich?; 54–65: Rendtorff, Rolf: Was verbietet das alttestamentliche Bilderverbot?; 66–72: Buren, Paul M. van: Idols, Works of Art and Language: Or, What's wrong with ‚Graven Images'?; 73–88: Assmann, Jan: In Bilder verstrickt. Bildkult, Idolatrie und Kosmotheismus in der Antike; 89–101: Oeming, Manfred: „Ich habe ein Lösegeld gefunden!" (Hi 33,23). Der *angelus intercessor* und der „Gnadenschatz im Himmel" als Metaphern für das Wirken Gottes zum Heil der Menschen; 102–107: Barr, James: Biblical Theology as Image World Description; 108–131: Gemünden, Petra von / Theissen, Gerd: Metaphorische Logik im Römerbrief. Beobachtungen zu dessen Bildsemantik und Aufbau; 132–141: Arens, Edmund: Wie sprechen Jesu Gleichnisse von Gott und zu Menschen?; 142–152: Link, Christian: Gleichnisse als bewohnte Bildwelten; 153–163: Mildenberger, Friedrich: Das Sakrament als „Metapher"; 164–178: Ritter, Adolf Martin: Die Lichtmetaphorik bei Dionysius Ps.-Areopagita und in seinem Wirkbereich; 179–193: Welker, Michael: Gottes Ewigkeit, Gottes Zeitlichkeit und die Trinitätslehre. Prolegomena zum Verstehen trinitätstheologischer Metaphernkränze; 194–206: Ulrich, Hans G.: Metaphern und Widerspruch. Die Suche nach der Wirklichkeit und die Erneuerung der Wahrnehmung in der Ethik; 207–220: Sattler, Dorothea / Schneider, Theodor: Gottesbilder (werden) erwachsen. Gedanken zum lebensgeschichtlich bedingten Wandel der Gottesvorstellungen; 221–239: Schmidt, Heinz: Symbole – elementare Bausteine religiöser und moralischer Bildungsprozesse. Ein symboldidaktischer Sanierungsversuch; 240–251: Schoberth, Ingrid: „Du stellst meine Füße auf weiten Raum". Raummetaphern und leibhaftiges Leben; 252–260: Stollberg, Dietrich: Metaphorisches Denken in Seelsorge und Psychotherapie; 261–271: Hahn, Peter: Ödipus in der Psychoanalyse – Metapher, „story" oder wissenschaftssprachlicher Mythos?; 272–276: Petzold, Ernst R.: Aachens zweite Kathedrale. Über die Achtung der Komplexität des Menschen; 277–289: Kämmerer, Wolfgang: Vom Körper zur Rede: Metapher, Symbolisierung und Wirklichkeit im Psychosomatischen Dialog; 290–297: Harney, Hanns Ludwig: Was ist Zufall? – Wirklichkeit oder Bild der Wirklichkeit?; 298–310: Hübner, Jürgen: Ist das Buch der Natur eine Zeitschrift? Assoziationen zu einer Metapher; 311–319: Plathow, Michael: „Modell" als „erklärungskräftige Anschauung" im Gespräch der Theologen mit den Naturwissenschaftlern über die Chaostheorie; 320–328: Rudolph, Enno: Metapher oder Symbol. Zum Streit um die schönste Form der Wahrheit. Anmerkungen zu einem möglichen Dialog zwischen Hans Blumberg und Ernst Cassirer; 329–336: Hofmeister, Heimo: Glaube als Metapher. Überlegungen zu einem Predigttext zum Thema Glaube; 337–341: Rau, Gerhard: Inmitten bewohnter Bildwelten: das Ökumenische Institut.

Stets war es der Hund, der starb ... Die Kirche zur Jahrtausendwende. Gefahren, Irrwege und Perspektiven, hg. v. Michael Müller. – Aachen: MM Verlag ^{2}1999. 402 S., geb. DM 38,00 ISBN: 3–928272–03–9: 9–22: Müller, Michael: Vorwort: Merkwürdig sind wir schon, wir Christen ...; 23–32: Pleticha, Heinrich: Am Ende des Milleniums. Endzeitdenken vor tausend Jahren; 33–53: Ratzinger, Joseph: Der Glaube ist kein Parteiprogramm. Zur Lage von Glaube und Theologie heute; 55–72: Park, William: Lichtscheue Ideen. Das neue Heidentum; 73–117: Sonnenfeld, Alfred: Man muß schon vieles glauben, um nicht glauben zu müssen! Gefahren und Wahn der Esoterik; 119–138: Rehder, Stefan: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist." Die Verantwortung des Christen im heidnischen Staat; 139–153: Schönborn, Christoph: Gibt es Sekten in der katholischen Kirche? Gedanken zu einem irreführenden Sprachgebrauch; 155–174: Maas-Ewerd, Theodor: Liturgie ohne Kult? Göttliches Handeln und menschliches Tun im Gottesdienst der Kirche heute; 175–192: Liminski, Jürgen: Auf dem Blutacker der Moderne. Fragen

an die Kirche in der Beratungsfalle; 193–217: Mertz, Thomas: Zur Heiligkeit und Weltdienst berufen. Die „Laien-Bulle" und die Laien in Kirche und Welt; 219–231: Schmidt, Stephan Georg: „Darüber wollen wir dich ein andermal hören." Die Crux mit der kirchlichen Publicity; 233–241: Rehder, Stefan: Der Brief. Vom „bösen" Papst und von „Samaritern" aus Politik und Medien; 243–257: Ockenfels, Wolfgang: Kirchensteuer – Wozu? Gedanken zur aktuellen Diskussion; 259–286: Dörner, Gertrud: Der „neue Religionsunterricht". Herkunft, Gestalt und Auswirkungen; 287–298: Dyba, Johannes: Das Hundertfache. Von der einzigartigen und ungeheuren Chance; 299–316: Plettenberg, Gabriele: In guten und in bösen Tagen ... Christliche Ehe als Chance für die Zukunft; 317–327: Jaschke, Hans-Jochen: Das Jahr 2000 muß ein christliches Datum bleiben! Apostolischer Aufbruch in das neue Jahrtausend; 329–350: Degenhardt, Johannes Joachim: Wie die Kirche im nächsten Jahrtausend aussehen wird. Eine Vision; 351–361: Horst, Guido: Mitleid kennt Grenzen, Barmherzigkeit nicht. „Gesellschaftliche", christliche und göttliche Tugenden; 363–374: Kelly, Eamon: Salz sollen wir sein, nicht Zuckerwatte; 375–393: Ratzinger, Joseph: Guardare Christo – Christus schauen. Vorüberlegungen zum Sinn des Jubiläumsjahres 2000.

Theologie in der Universität. Wissenschaft – Kirche – Gesellschaft. Festschrift zum Jubiläum: 350 Jahre Theologie in Bamberg, hg. v. Georg Kraus. – Frankfurt a. M. u. a.: Lang 1998. 298 S. (Bamberger Theologische Studien, 10), brosch. DM 78,00 ISBN: 3–631–34285–3: 15–36: Klausnitzer, Wolfgang: Theologie in der Universität. Wissenschaft – Kirche – Gesellschaft. Ein fundamentaltheologischer Beitrag; 37–51: Eid, Volker: Theologie – eine universitäre Wissenschaft?; 53–74: Stöhr, Johannes: Theologie, Glaube, Kirche. Zu den Grundlagen ihrer Verhältnisbestimmung; 75–96: Kraus, Georg: Die dogmatische Theologie in ihrer wissenschaftlichen Interdisziplinarität und gesellschaftlichen Bedeutung; 97–126: Heimbach-Steins, Marianne / Wilhelms, Günter: Zwischen Anpassung und Kritik: Theologie im Spannungsfeld von Wissenschaft, Gesellschaft und Kirche; 127–150: Steinhauf, Bernhard: Historia ecclesiae: Ein mehrdeutiger Doppelbegriff. Überlegungen zur Standortbestimmung des Faches Kirchengeschichte; 151–181: Fuchs, Ottmar: Praktische Theologie als kontextuelle Wissenschaft; 183–192: Bucher, Rainer: Theologische Fakultäten in staatlichen Hochschulen. Thesen zu ihrem Sinn und ihrer Bedeutung als exemplarische Orte der Pastoral; 193–207: Kohlschein, Franz: Liturgiewissenschaft – Selbstverständnis einer „Konzilwissenschaft"; 209–224: Demel, Sabine: Kirchenrecht für Frieden und Freiheit der und in der kirchlichen Gemeinschaft; 225–253: Lachmann, Rainer / Ruppert, Godehard: Religionspädagogik an der Jahrtausendwende. Versuch einer Bilanz und Perspektiven für die Zukunft; 255–265: Haidl, Manfred: Zum Dialog zwischen Theologie und Sozialpädagogik; 267–280: Wielandt, Rotraud: Theologie und Islamwissenschaft als Nachbarn in der Universität – einige Gedanken zu den Chancen ihrer Beziehung; 281–295: Engelhard, Josef: Theologie und Betriebswirtschaftslehre. Zur Dringlichkeit des transdisziplinären Dialogs.

Von Gott reden in säkularer Gesellschaft. Festschrift für Konrad Feiereis zum 65. Geburtstag, hg. v. Emerich Coreth u. a. – Leipzig: Benno-Verl. 1996. 356 S. (Erfurter Theologische Studien, 71), brosch. DM 48,00 ISBN: 3–7462–1134–4: 11–18: Hentschel, Georg: Die politische Macht aus der Sicht des Ersten Testaments; 19–27: Pittner, Bertram: Die Gottlosigkeit und ihre Überwindung im Licht der Paulusbriefe; 29–42: März, Claus-Peter: „... nur für kurze Zeit unter die Engel gestellt" (Hebr 2,7). Anthropologie und Christologie in Hebr 2,5–9; 43–59: Schürmann, Heinz: Das „etablierte Böse" bedacht im Lichte der Apokalypse; 61–73: Feige, Gerhard: Der Atheismus-Vorwurf gegen die frühen Christen; 75–86: Körner, Reinhard: Spiritualität des theologischen Denkens. Orientierung an Johannes vom Kreuz; 87–100: Feil, Ernst: Zur Bedeutung von Jean Bodins „Colloquium heptaplomeres" für die Formulierung einer „religio naturalis"; 101–118: Seils, Martin: Johann Georg Hamanns „Betrachtungen über Newtons Abhandlung von den Weissagungen"; 119–143: Gertler, Thomas: Aufklärung, Religionsfreiheit und Trennung von Staat und Kirche in den USA. Jeffersons „Gesetz zur Einführung der Religionsfreiheit" nach 200 Jahren; 145–161: Schaeffler, Richard: Recht und Grenzen eines postulatorischen Gottesglaubens; 163–174: Mann, Josef: „Zurückhaltung" und „Ökonomie" im Sprechen von Gott und den Geheimnissen des Glaubens nach John Henry Newman; 175–195: Tiefensee, Eberhard: Philosophie und Religion bei Franz Brentano; 197–206: Ehlen, Peter: Die Rechte und die Freiheit des Menschen in der Sozialphilosophie Simon L. Franks; 207–215: Coreth, Emerich: Heidegger und die Gottesfrage; 217–227: Lutz-Bachmann, Matthias: Zur Kritik des „Dialektischen Materialismus" in der Kritischen Theorie; 229–242: Pilvousek, Josef: Gesamtdeutsche Wirklichkeit – Pastorale Notwendigkeit. Zur Vorgeschichte der Ostdeutschen Bischofskonferenz; 243–264: Foelz, Siegfried: Erkennen im Erkannt-Sein als Grenze des Philosophierens – ein religionsphilosophischer Ansatz; 265–270: König, Franz: Gottesglaube in einer technisierten Welt; 271–292: Gabel, Michael: „Weiter der Wahrheit nachsinnen." Begegnung mit dem Werk Franz Fühmanns; 293–312: Hübner, Siegfried: Der säkularisierte Mensch im Lichte des Glaubens; 313–324: Ullrich, Lothar: Was trennt Lutheraner immer noch von Katholiken?; 325–340: Ernst, Wilhelm: Ein hoher sozialethischer Anspruch. Der Konsultationsprozeß zu einem gemeinsamen Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland; 341–345: Falcke, Heino: Einmischung in Politik; 347–356: Friemel, Franz Georg: Eine Universität für Erfurt?.

Westliches Geschichtsdenken. Eine interkulturelle Debatte, hg. v. Jörn Rüsen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 322 S., kt DM 46,00 ISBN: 3–525–01379–5: 13–28: Rüsen, Jörn: Einleitung: Geschichtsdenken im interkulturellen Diskurs; 31–52: Burke, Peter: Westliches historisches Denken in globaler Perspektive – 10 Thesen; 55–80: Müller, Klaus E.: Perspektiven der Historischen Anthropologie; 81–98: Assmann, Jan: Zeitkonstruktion und Gedächtnis als Basisfunktionen historischer Sinnbildung. Eine Reaktion auf Peter Burkes Thesen; 99–105: Khalidi, Tarif: Nach gemeinsamen Prinzipien suchen. Ein Plädoyer und einige Hinweise auf die islamische Tradition; 106–116: Azmeh, Aziz Al: Die Kohärenz des Westens: eine nüchterne Romanze; 117–126: Hartog, François: Für eine Archäologie des historischen Denkens; 127–145: Ankersmit, Frank R.: Trauma und Leiden. Eine vergessene Quelle des westlichen historischen Bewußtseins; 146–168: Galtung, Johan: Westliche Tiefenkultur und westliches Geschichtsdenken; 169–177: Iggers, Georg G.: Allgemein westlich oder spezifisch modern?; 178–190: White, Hayden: Die Verwestlichung der Weltgeschichte; 191–203: Al-Azm, Sadik J.: Westliches Geschichtsdenken aus arabischer Perspektive; 204–222: Sato, Masayuki: Kognitive Geschichtsschreibung – Normative Geschichtsschreibung; 223–231: Muriuki, Godfrey: Westliche Besonderheit? Einige Gegenargumente in afrikanischer Perspektive; 232–236: Diawara, Mamadou: Programme der Historiker: Eine Sichtweise des Westens; 237–268: Yü, Ying-shih: Überlegungen zum chinesischen Geschichtsdenken; 269–275: Lee, Thomas H. C.: Muß die Geschichte einem rationalen Deutungsmuster folgen? Eine kritische Anfrage aus chinesischer Perspektive; 276–289: Thapar, Romila: Einige Überlegungen zum frühen indischen Geschichtsdenken; 290–301: Teffo, Joe: Eine afrikanische Perspektive der interkulturellen Kommunikation; 305–317: Burke, Peter: Erwiderung.

Neues Testament

„Nun steht aber diese Sache im Evangelium ..." Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, hg. v. Rainer Kampling. – Paderborn u. a.: Schöningh 1999. 365 S., brosch. DM 88,00 ISBN: 3–506–74253–1: 15–30: Mussner, Franz: Was macht das Mysterium Israel aus?; 31–51: Sattler, Dorothea: Gottes Wort und der Menschen Worte. Systematisch-theologische Überlegungen zum Schriftverständnis; 53–72: Kampling, Rainer: „Und er ging nach seiner Gewohnheit am Sabbat in die Synagoge." Jesuanisches zur Frage nach dem Ursprung des christlichen Antijudaismus; 73–106: Frankemölle, Hubert: Antijudaismus im Matthäusevangelium? Reflexionen zu einer angemessenen Auslegung; 107–149: Blum, Matthias: Antijudaismus im lukanischen Doppelwerk? Zur These eines lukanischen Antijudaismus; 151–181: Scholtissek, Klaus: Antijudaismus im Johannesevangelium? Ein Gesprächsbeitrag; 183–228: Theobald, Michael: Der „strittige Punkt" (Rhet. a. Her. I,26) im Diskurs des Römerbriefes. Die proposito 1,16f und das Mysterium der Errettung ganz Israels; 229–249: Dautzenberg, Gerhard: Alter und neuer Bund nach 2Kor 3; 251–279: Fiedler, Peter: Antijudaismus als Argumentationsfigur. Gegen die Verabsolutierung von Kampfesäußerungen des Paulus im Galaterbrief; 281–299: Oberlinner, Lorenz: Antijudaismus in den Pastoralbriefen?; 301–320: Backhaus, Knut: Das wandernde Gottesvolk – am Scheideweg. Der Hebräerbrief und Israel; 321–363: Bee-Schroedter, Heike: Die Shoah als Herausforderung an das traditionelle Selbstverständnis historisch-kritischer Exegese. Religionspädagogische Impulse für eine kontextuelle bibeltheologische Hermeneutik.

Kirchengeschichte

Heinrich Seuse – Diener der Ewigen Weisheit, hg. v. Jakobus Kaffanke. – Freiburg i. Br.: Kath. Akad. der Erzdiözese Freiburg 1998. 160 S. (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), kt DM 22,00 ISBN: 3–928698–15–X: 9–25: Gasser, Raphaela: Heinrich Seuses Spiritualität in der Tradition des Predigerordens; 26–45: Haas, Alois M.: Heinrich Seuse: Autobiographie und Mystik; 46–86: Enders, Markus: Heinrich Seuses Konzept einer geistlichen Philosophie. Ein spätmittelalterliches Exempel in der Tradition des monastischen Philosophie-Verständnisses; 87–159: Gnädinger, Louise: Arsenius. Ein bevorzugter geistlicher Lehrmeister Heinrich Seuses.

Neueste Kirchengeschichte

Europa fordert die Christen. Zur Problematik von Nation und Konfession, hg. v. Günther Gillessen u. a. – Regensburg: Pustet 1993. 154 S., kt DM 26,80 ISBN: 3–7917–1329–9: 9–23: Möller, Horst: Nation und Bikonfessionalismus in der neueren deutschen Geschichte; 24–51: Nowak, Kurt: Konfession und Nation. Betrachtungen zu ihrem Verhältnis in der Kirchengeschichte Deutschlands; 52–72: Schreiner, Josef: Glaube und Volk in der Heiligen Schrift. Eine bibeltheologische Grundlegung; 73–91: Graf, Friedrich Wilhelm: Menschheitsglaube oder Nationalreligion? Glaube und Nation im multikulturellen Nationalstaat; 92–106: Gillessen, Günther: Der Fall Irland; 107–125: Juros, Helmut: Zur Problematik von Nation und Konfession am Beispiel Polen; 126–137: Hanselmann, Johannes: Verantwortung der Kirchen für die Zukunft Europas; 138–154: Lustiger, Jean-Marie: Christliches Europa – was bedeutet das?.

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott. Dokumentation einer Tagung mit Joseph Kardinal Ratzinger, Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann und Eveline Goodman-Thau in Ahaus, hg. v. Tiemo Rainer Peters / Claus Urban. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verl. 1999. 104 S., kt DM 22,80 ISBN: 3–7867–2169–6: 11–12: Peters, Tiemo Rainer: Wozu treiben wir Theologie? Eröffnung; 13–31: Ratzinger, Joseph: Das Ende der Zeit; 32–49: Ratzinger, Joseph / Metz, Johann Baptist: Gott, die Schuld und das Leiden. Gespräch; 56–65: Moltmann, Jürgen: Vom Anfang der Zeiten in der Präsenz Gottes.

Statement; 66–76: Goodman-Thau, Eveline: Geschichtsschreibung als messianische Hermeneutik. Statement; 77–93: Ratzinger, Joseph / Metz, Johann Baptist / Moltmann, Jürgen / Goodman-Thau, Eveline: Die Provokation der Rede von Gott. Diskussion. Moderation: Robert Leicht; 94–97: Werbick, Jürgen: Was an der Zeit ist. Schlußwort.

Religion als Thema der Theologie. Geschichte, Standpunkte und Perspektiven theologischer Religionskritik und Religionsbegründung, hg. v. Wilhelm Gräb. – Gütersloh: Kaiser 199. 144 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–579–05169–5: 12–44: Wagner, Falk: Religion der Moderne – Moderne der Religion; 45–62: Hölscher, Lucian: Religion im Wandel. Von Begriffen des religiösen Wandels zum Wandel religiöser Begriffe; 63–90: Segbers, Franz: Gott gegen Gott. Von der Alltagsreligion im Kapitalismus; 91–117: Link, Christian: Motive theologischer Religionskritik; 118–143: Gräb, Wilhelm: Von der Religionskritik zur Religionshermeneutik.

Ökumenische Theologie

Vielfalt und Profil. Zur evangelischen Identität heute, hg. v. Martin Schreiner. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1999. IX / 204 S., Pb. DM 39,80 ISBN: 3–7887–1671–1: 1–16: Bedford-Strohm, Heinrich: Pluralismus und Identität aus theologischer Sicht; 17–26: Bochinger, Christoph: Religiöse Gegenwartskultur im Medienzeitalter zwischen Kirche, spiritueller Szenerie und nichtchristlichen Religionen; 27–35: Rendtorff, Rolf: Christen und Juden heute. Neue Einsichten und neue Aufgaben; 36–49: Adam, Gottfried: Interreligiöser Dialog und Wahrheitsgewißheit des Glaubens; 50–62: Fraas, Hans-Jürgen: Pietas und eruditio. Chancen und Grenzen religiöser Sozialisation heute; 63–79: Harz, Frieder: Was ist das Evangelische am Kindergarten in kirchlicher Trägerschaft?; 80–92: Schwab, Ulrich: Das Profil evangelischer Jugendarbeit heute; 93–111: Petsch, Hans-Joachim: Evangelische Erwachsenenbildung. Zwischen kirchlichem Auftrag und öffentlichem Bildungsanspruch; 112–123: Grethlein, Christian: „Evangelisches Profil" des Gemeindeaufbaus / der Gemeindeentwicklung in der „modernen" Gesellschaft; 124–140: Schibilsky, Michael: Einladung zum Leben. Zur theologischen Kernkompetenz der Diakonie in schwieriger Zeit; 141–167: Ritter, Werner H.: Religionspädagogische Konzeptionen – zwischen Vielfalt und Profil; 168–188: Lachmann, Rainer: Kirchlich-konfessionelle Identität als Ziel des Religionsunterrichts?; 189–203: Schreiner, Martin: Mit Begeisterung und Besonnenheit. Zum Profil evangelischer Religionslehrerinnen und Religionslehrer heute.

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?, hg. v. Bernd Jochen Hilberath. – Freiburg i. Br. / Basel / Wien: Herder 1999. 299 S. (Quaestiones disputatae, 176), kt DM 56,00 ISBN: 3–451–02176–5: 19–38: Seeliger, Hans-Reinhard: Das Netzwerk der *communio*; 39–53: Schatz, Klaus: Die Debatten um den Jurisdiktionsprimat auf dem Ersten Vatikanum; 54–68: Dubach, Alfred: Die Communio-Ekklesiologie – eine zeitadäquate Konzeption von Kirche?; 69–77: Bea, Franz Xaver: Communio-Management; 81–114: Nitsche, Bernd: Die Analogie zwischen dem trinitarischen Gottesbild und der communialen Struktur von Kirche. Desiderat eines Forschungsprogrammes zur Communio-Ekklesiologie; 115–122: Roloff, Jürgen: Ordiniertes Amt und Communio. Zwölf Thesen; 123–135: Puza, Richard: Perspektiven auf dem Weg zu einem diakonischen Kirchenrecht in der Communio; 139–171: Inhoffen, Peter: Demokratische und synodale Strukturen in der Kirche. Zu einem Projekt der Theologischen Fakultät Graz; 172–197: Smykalla, Johannes / Ullrich, Peter-Otto: Kirche denken und gestalten. Beobachtungen und Anfragen aus gemeindeberaterischer Sicht; 198–208: Ernsperger, Bruno: Gemeindeentwicklung als Ermöglichung von Communio. Praxiserfahrungen in der Diözese Rottenburg-Stuttgart; 209–234: Fuchs, Ottmar: Die Communio der Kirche; 235–242: Scharer, Matthias: Wie wird die kirchliche Bildung marktgerecht oder: Welche Bildung macht den Markt gerecht? Communiotheologische Überlegungen zum kirchlichen Bildungsgeschehen; 245–268: Dieringer, Volker: Gibt es eine Definition des Laien? Communio-ekklesiologische Notizen zu LG IV, Art. 30–33; 269–274: Hilberath, Bernd-Jochen: Alternative Formulierungen zu einschlägigen Passagen der Kirchenkonstitution; 277–297: ders.: Vorgaben für die Ausarbeitung der Communio-Ekklesiologie.

Philosophie

Kontinuität der Person. Zum Versprechen und Vertrauen, hg. v. Richard Schenk. – Stuttgart – Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1998. IX / 286 S. (Collegium Philosophicum, 2) kt ISBN: 3–7728–1715–7: 3–6: Spaemann, Robert: Person und Versprechen. Einführung; 9–23: Kosłowski, Peter: Wieviel Transzendenz brauchen Verträge und Versprechen? Über kleine, mittlere und große Transzendenzen im sozialen Tausch; 24–34: Diskussion; 35–68: Horn, Norbert: Person und Kontinuität, Versprechen und Vertrauen: die Perspektive des Zivilrechts; 69–74: Diskussion; 75–91: Hartmann, Fritz: Bedeutung der Ich-Identität im Krank-Sein; 91–94: Diskussion; 97–116: Emerich, Hinderk M.: Zur philosophischen Psychologie von Identität und Versprechen; 117–122: Diskussion; 123–140: Cramer, Friedrich: Kontinuität, Eigenzeit und Resonanz: Zur physischen und personalen Wechselwirkung; 141–146: Diskussion; 147–177: Schenk, Richard: Von der Hoffnung, Person zu sein. Theologische Überlegungen zur Diskontinuität von Verheißung und Vertrauen; 177–184: Diskussion: 187–210: Kodalle, Klaus-M.: Verzeihung – Eine Kategorie des politischen Ethos?; 211–214: Diskussion; 215–233: Steinvorth, Ulrich: Was macht ein Lebewesen zur Person?; 233–239: Diskussion; 241–270: Greisch, Jean: „Versprechen dürfen": unterwegs zu einer phänomenologischen Hermeneutik des Versprechens.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Knut Backhaus, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Dr. Corona Bamberg, Postfach 51 27 Abtei Herstelle, D-37683 Beverungen;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
Prof. Dr. Ulrich Berges, Katholieke Universität Nijmegen, Postbus 9103, NL-6500 HD Nijmegen;
Prof. Dr. Christoph Dohmen, Schloßstr. 4, D-49074 Osnabrück;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Dr. Klaus Dorn, Deutschhausstr. 24, D-35037 Marburg;
PDDr. Jörg Frey, Fürstengraben 1, D-07743 Jena;
Prof. Dr. Christofer Frey, Universitätsstr. 150, D-44801 Bochum;
Dr. Matthias J. Fritsch, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
Dr. Gotthard Fuchs, Wilhelm-Kempf-Haus 1, D-65207 Wiesbaden;
Prof. Dr. Albert Gerhards, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Erhard S. Gerstenberger, Lahntor 3, D-35037 Marburg;
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Otto-Friedrich-Univ. Bamberg, Postfach, D-96045 Bamberg;
Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn, Albertus-Magnus-Platz, D-50923 Köln;
Dr. Josef Imbach, Via del Serafico 1, I-00142 Roma;
Prof. Dr. Stefan Knobloch, Saarstr. 21, D-55029 Mainz;
Dr. Georg Langenhorst, Rehstr. 27, D-88255 Baindt;
Dr. Jörg Lichtenberg, Werthmannplatz 3, D-79085 Freiburg;
Dr. Raimund Lülsdorff, Marzellenstr. 32, D-50668 Köln;
PDDr. Manfred Maßhof-Fischer, Wilhlemstr. 60, D-72074 Tübingen;
PDDr. Johann Baptist Metz, Kapitelstr. 14, D-48145 Münster;
Prof. DDr. Klaus Müller, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. J. Reikerstorfer, Schottenring 21, A-1010 Wien;
Dr. Michael Schulz, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Dr. Ehrenfried Schulz, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. DDr. Werner Schüßler, Universitätsring 19, D-54296 Trier;
Prof. DDr. Reinhold Sebott, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;
Prof. Dr. Alex Stock, Gronewaldstr. 2, D-50931 Köln;
Prof. Dr. Christoph Strohm, Universitätsstr. 150, D-44801 Bochum;
Prof. Dr. Thomas Söding, Gaußstr. 20, D-42097 Wuppertal;
Dr. Caspar Söling, Danzigerstr. 11, D-65582 Diez an der Lahn;
Prof. Dr. Franz Georg Untergaßmair, Driverstr. 26, D-49364 Vechta;
Dr. Joachim Valentin, Werthmannplatz 3, D-79085 Freiburg;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. DDr. Hans Waldenfels, Regina-Pacis-Weg 1a, D-53113 Bonn.

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (02 51) 8 32 26 56, Fax (02 51) 8 32 83 57, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Björn Igelbrink, Henning Klingen, Margarete Kubiak, Alexandra Müller, Joachim Sattler
Sekretariat: Monika Liedschulte

Die Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher kann aus Kostengründen nicht übernommen werden. Sie werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert. Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für die Publikation unverlangt eingesandter Manuskripte.

Verlag und Anzeigen
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: DM 38,–/öS 277,–/sFr 35,–,
Jahresabonnement: DM 198,–/öS 1445,–/sFr 176,–,
Studentenabonnement: DM 158,40/öS 1156,–/sFr 140,50.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster 1999

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directy to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 1999 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 Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040-568 X

KiVK

Kirchlicher Verbund-Katalog

auf CD-ROM

3., wiederum stark erweiterte Ausgabe 1998

erarbeitet von der Gemeinsamen EDV-Kommission
der Arbeitsgemeinschaft katholisch-theologischer Bibliotheken (AKThB)
und des Verbandes kirchlich-wissenschaftlicher Bibliotheken (VkwB)

- **Zugriff auf das kirchlich-theologisch relevante Schrifttum direkt von Ihrem Arbeitsplatz aus!**
- **Ca. 1.000.000 (!) Monographien- und 240.000 Aufsatz-Nachweise**
- **aus Theologie, Philosophie, Sozialwissenschaften, Recht, Geschichte, Kunst u.v.m.**

Ohne Installationsroutine lauffähig unter MS-DOS, WINDOWS und WINDOWS 95/98/NT
(Netzwerkfähig)

Exportoptionen: ALLEGRO, BIS-LOK, ASCII, RTF, MAB, USMARC **NEU!!**

Zu beziehen bei:
Verband kirchlich-wissenschaftlicher
Bibliotheken
c/o Augustana-Hochschule / Bibliothek
Postfach 20
91561 Neuendettelsau
Fax: 09874/509-95
E-Mail: A.Stephan@t-online.de

Grundpreis: 200,-- DM
(Studierende: 50,-- DM)

Rabatt von je 50,-- DM für kirchl.
MitarbeiterInnen, kirchl. Institutionen und
Bezieher der Vorgängerausgabe

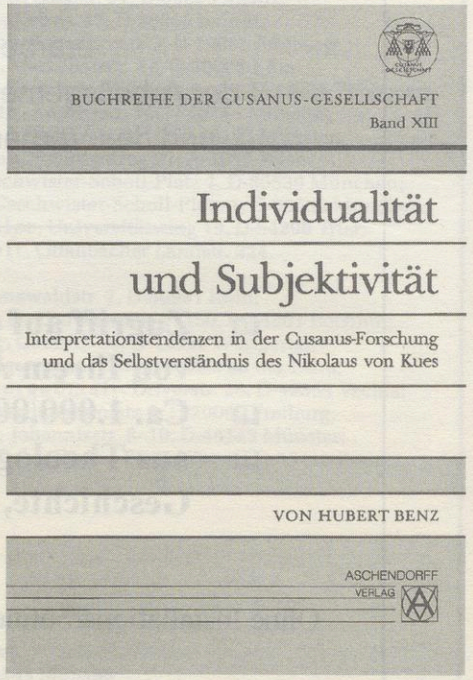
Weitere Infos unter: **http://www.fh-hannover.de/efh/bibliothek/kivk.html**

Hubert Benz

Individualität und Subjektivität

Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues

Seit den Arbeiten von Ernst Cassirer wird Nikolaus von Kues an den Beginn der neuzeitlichen Philosophie gerückt. Cusanus gilt seither als Vorläufer des modernen Verständnisses von Individualität und Subjektivität. Der Autor überprüft die Berechtigung dieser Sichtweise und kommt zu einer grundsätzlich neuen Bewertung der Problemlage. In dieser Studie wird gezeigt, daß eine autonome Individualität und eine Selbstkonstitution des Erkenntnissubjekts dem cusanischen Denkansatz fremd sind. Dies wird im zweiten Teil der Arbeit zum philosophischen Selbstverständnis des Nikolaus von Kues mit Hilfe einer Interpretation einschlägiger Texte aus der cusanischen Ontologie, Christologie und Erkenntnistheorie verdeutlicht.



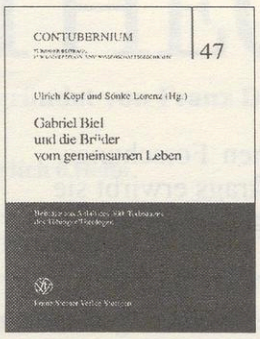
1999, 500 Seiten, kartoniert,
88,–DM / öS 642,– / sFr 80,–
ISBN 3-402-03164-7

Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Band XIII

Verlag Aschendorff – 48135 Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

Aschendorff im Internet:
Internet: http://www.aschendorff.de/buch

ASCHENDORFF
VERLAG



Gabriel Biel und die Brüder vom gemeinsamen Leben

Beiträge aus Anlaß des 500. Todestages des Tübinger Theologen

Herausgegeben von **Ulrich Köpf** und **Sönke Lorenz,** Redaktion: **Oliver Auge**

1998. VI, 199 Seiten (Contubernium, Band 47). Geb. DM 78,–. ISBN 3-515-07377-9

Aus dem Inhalt:

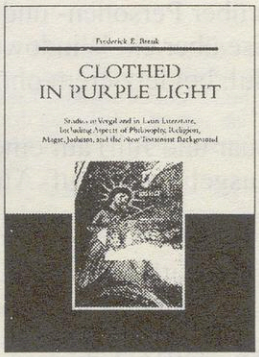
I. Crusius: Gabriel Biel – eine Karriere zwischen *vita contemplativa* und *vita activa* — **W. Werbeck:** Gabriel Biel als spätmittelalterlicher Theologe — **F. J. Burkard:** Das Verständnis von Wissen und Wissenschaft im Sentenzenkommentar Gabriel Biels — **D. Metz:** Gabriel Biel und die Mystik — **W. Werbeck:** Gabriel Biels fünfter Predigtjahrgang (1463/64). Ein Bericht über die Gießener Hs. 838 / Gabriel Biels *Tractatus de communi vita clericorum* — **W. Schöntag:** Gabriel Biel als Organisator. Der Auf- und Ausbau der württembergischen Stifte der Kanoniker vom gemeinsamen Leben, unter besonderer Berücksichtigung des Stifts Tachenhausen — **S. Molitor:** *Dann der kapennherrn hat niemands nutz oder frucht.* Ein wiederentdecktes Dokument zur Situation von St. Peter im Einsiedel und anderer Stifte und Häuser der Kanoniker vom gemeinsamen Leben in Württemberg nach dem Tode Gabriel Biels — Orts- und Namenregister

Clothed in Purple Light

Studies in Vergil and in Latin Literature, Including Aspects of Philosophy, Religion, Magic, Judaism, and the New Testament Background

Von **Frederick E. Brenk**

1999. 256 Seiten mit Frontispiz. Kart. DM 98,–. ISBN 3-515-07422-8



Aus dem Inhalt:

Vergil's Golden Age and the Beginning of Empire — The Tomb of Bianor in Vergil's Ninth Eclogue — Myth, History and Symbolic Imagery in Vergil's Palinurus Incident — Palinurus and Polites (Aeneid, 6337-6382) — Diodoros, Appian, and the Death of Palinurus in Vergil — The Eulogy for Marcellus in Aeneid VI — A Greek Motif in the Aeneid? — Baroque Touches in Vergil's Underworld — Consolation and Allegory at the End of Vergil's Aeneid VI — Review of P. A. Johnston, Vergil's Agricultural Golden Age — Articles "Salus" and "Sancio" from the Enciclopedia Virgiliana (in English translation)

Echoes of Sappho in Catullus' *passer* Poems — Lesbia's Arguta Solea: Catullus 68.72 and Greek *ligys* — Arguta Solea on the Threshold: The Literary Precedents of Catullus, 68, 68-72 — Tarpeia among the Celts: Watery Romance from Simylos to Propertius — The Myth of Cephalus and Procris in Ovid's Metamorphoses — Theme and Ideology in the Galatea and the Cyclops Story of Ovid's Metamorphoses — Violence as Structure in Ovid's Metamorphoses

Caesar and the Evil Eye or What to Do with "Kai sy, teknon" — The Sibyl Sings of Vesuvius — Tragic Hierosolyma: The Flavian Period, Solyma in Ashes — Indices

Ebenfalls lieferbar:

Relighting the Souls

Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religion, and Philosophy, and in the New Testament Background

Von **Frederick E. Brenk**

1998. 420 Seiten mit 16 Abbildungen. Kart. DM 148,–. ISBN 3-515-07158-X

Aus dem Inhalt:

Plutarch's *Erotikos* — The Origin and the Return of the Soul in Plutarch — The Boiotia of Plutarch's *Erotikos* — Time as Structure in the Daimonion of Sokrates — Plutarch's Treatment of Nero — The Dreams of Plutarch's Lives — Cassius' „Epicurean" Explanation of Brutus' Vision in Plutarch's *Broutos* — The End of Plutarch's Antony — Ruler Cult and Divine Assimilations in Plutarch's „Lives" of Demetrios and Antonius — Genuine Greek Demons, Hesiod and Plutarch

The Herakles Myth and the Literary Texts Relating to the Myth of Ninurta — Aphrodite's Girdle — The Speech of Phoinix and the Tragedy of Achilleus in the Ninth Book of the *Iliad* — Hesiod, How Much a Male Chauvinist? — Euripides' *Hippolytos* — On the Language of Menander's Young Men

Interesting Bedfellows at the End of the Apology — Middle Platonism and the Vision of the Soul — Blessed Afterlife in the Mysteries The World of the New Testament and Judaism — *Autarkeia* in I Timothy 6.5 — Greek Epiphanies and Paul on the Road to Damaskos — Jerusalem-Hierapolis

Christenheit und Christentum im Mittelalter

Über das Verhältnis von Religion, Kirche und Gesellschaft

Von **Adriaan H. Bredero**

Aus dem Niederländischen von **Ad Pistorius.** Mit einem Geleitwort von **Kaspar Elm**

1998. 293 Seiten. Kart. DM 76,– . ISBN 3-515-07183-0



Franz Steiner Verlag

Postfach 10 10 61 — D-70009 Stuttgart

Preisänderungen vorbehalten

Dokumentation theologischer Aufsätze auf CD-ROM

Die Universitätsbibliothek Tübingen ist Sondersammelgebietsbibliothek der Deutschen Forschungsgemeinschaft für Theologie und Religionswissenschaft. Im Rahmen dieses Sammelauftrags erwirbt sie die einschlägige Literatur intensiv und weltweit und erschließt diese in ihren Katalogen. Speziell für Aufsätze aus Zeitschriften und Sammelwerken gibt die Bibliothek eine Datenbank

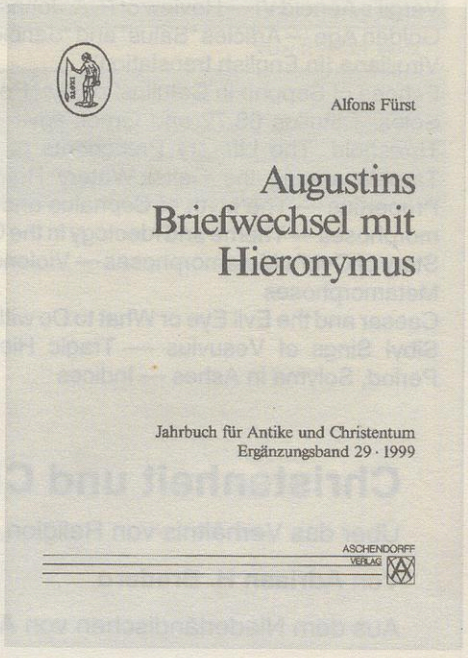
"Zeitschrifteninhaltsdienst Theologie"

heraus. Sie umfasst gegenwärtig den Berichtszeitraum 1990-1999 und enthält mittlerweile ca. 100.000 Aufsätze aus mehr als 600 der wichtigsten theologischen und religionswissenschaftlichen Zeitschriften und annähernd 400 Festschriften. Jährlich wächst die Datenbank um mindestens 20.000 neue Nachweise. Neben rezenter Literatur wird laufend auch ältere Literatur erschlossen. Die bibliographischen Beschreibungen neuerer Dokumente sind durch eine Klassifikation und durch Schlagwortketten erschlossen, ältere Dokumentbeschreibungen verfügen über Personen- und Textschlagwörter (Bibelstellen).
Der Betrieb der CD-ROM erfolgt wahlweise über ein Windows-Modul (lauffähig unter Windows 95/98 und Windows NT 4.0) oder ein DOS-Modul, bei letzterem ohne Installationsroutine direkt von der CD-ROM.
Die Datenbank wird zweimal jährlich (Januar und Juli) auf einer aktualisierten CD-ROM zum Preis von DM 350,- pro Jahr (inkl. Handbuch) ausgeliefert. Auf Anforderung senden wir Ihnen gern eine Demonstrations-CD-ROM zu.

Universitätsbibliothek
- Publikationen -
Postfach 26 20
D - 72016 Tübingen
Tel. ++49/7071/29-72577

Alfons Fürst

Augustins Briefwechsel mit Hieronymus



Die Arbeit bildet einen Kommentar zum Briefwechsel zwischen den Kirchenvätern Augustinus (354-430) und Hieronymus (347-419). Die Palette der erörterten Themen reicht von exegetischen und literarischen bis hin zu theologischen und philosophischen Fragen. Ziel der Arbeit ist eine Fallstudie aus der an Streitereien und Konflikten reichen Geschichte des Christentums. Der originelle Beitrag der Korrespondenz zu diesem Problemfeld liegt darin, daß hier zwei Freunde, die sich persönlich nicht kennen, brieflich miteinander streiten. Beide präsentieren dabei etliche Gedanken zu theologischen Schwierigkeiten des Streitens und zu Konfliktstrategien und Streitmechanismen. Damit gewähren die Briefe einen lebendigen Einblick in die vielfältigen und nicht immer reibungslosen Beziehungen zwischen spätantiken Christen.

Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 29

1999, X und 289 Seiten,
94,– DM / öS 686,– / sFr 85,50
ISBN 3-402-08113-X

Verlag Aschendorff – 48135 Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

ASCHENDORFF VERLAG

28. OKT. 1999

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 4 — **1999** — **95. Jahrgang**

Josef Freitag: Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik in drei Bänden . . . . . Sp. 265

Annette Wilke: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (HRWG) . . . . . Sp. 285

Allgemeines . . . . . Sp. 295

KULD, Lothar: Glaube in Lebensgeschichten. Ein Beitrag zur theologischen Autobiographieforschung (Bernhard Grom)

FURGER, Franz / HEIGL-EVERS, Annelise / WILLUTZKI, Ulrike: Theologie und Psychologie im Dialog über ihre Menschenbilder (Balthasar Gareis)

Bibelwissenschaft / Exegese des NT . . . Sp. 299

Der ungekündigte Bund. Antworten des Neuen Testaments, hg. v. Hubert FRANKEMÖLLE (Detlev Dormeyer)

BROER, Ingo: Einleitung in das Neue Testament. Die synoptischen Evangelien, die Apostelgeschichte und die johanneische Literatur (Klaus Scholtissek)

SCHNELLE, Udo: Das Evangelium nach Johannes (Klaus Scholtissek)

Der Erste Brief an die Korinther, übers. und erkl. v. Jacob KREMER (Gerd Häfner)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 304

ANDRESEN, Carl / RITTER, Adolf Martin: Geschichte des Christentums. I/1: Altertum (Wilhelm Gessel)

Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, hg. v. Anton SCHINDLING / Walter ZIEGLER. Bd 6: Nachträge. Bd 7: Bilanz – Forschungsperspektiven – Register (Bernd Moeller)

SCHNEIDER, Bernhard: Bruderschaften im Trierer Land. Ihre Geschichte und ihr Gottesdienst zwischen Tridentinum und Säkularisation (Benedikt Kranemann)

SPENER, Philipp Jakob: Briefe aus der Frankfurter Zeit: 1666–1686. Bd I: 1666–1674. Bd II: 1675–1676, hg. v. Johannes WALLMANN (Dietrich Blaufuß)

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte Sp. 313

Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Bd 1. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, hg. v. Carl ANDRESEN / Adolf Martin RITTER (Harald Wagner)

SCHEUCHENPFLUG, Peter: Die Katholische Bibelbewegung im frühen 19. Jahrhundert (Knut Backhaus)

Dogmatik . . . . . Sp. 316

RAHNER, Karl: Sämtliche Werke. Bd 19: Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie (Gerhard Ludwig Müller)

RAHNER, Karl: Sämtliche Werke. Bd 2: Geist in Welt. Philosophische Schriften (Gerhard Ludwig Müller)

RAHNER, Karl: Sämtliche Werke. Bd 4: Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie (Gerhard Ludwig Müller)

Feministische Theologie . . . . . Sp. 320

Feministische Hermeneutik und Erstes Testament. Analysen und Interpretationen (Marie-Theres Wacker)

Edith-Stein-Jahrbuch. Jahreszeitschrift für Philosophie, Theologie, Pädagogik, andere Wissenschaften, Literatur und Kunst. Bd 2: Das Weibliche, hg. v. José SÁNCHEZ DE MURRILO (Marianne Heimbach-Steins)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 323

ROLL, Susan K.: Toward the Origins of Christmas (Benedikt Kranemann)

KRANEMANN, Benedikt: Sakramentliche Liturgie im Bistum Münster. Eine Untersuchung handschriftlicher und gedruckter Ritualien und der liturgischen Formulare vom 16. bis zum 20. Jahrhundert (Manfred Probst)

Moraltheologie . . . . . Sp. 326

Leben in der Kultur, hg. v. Richard BRÜLLMANN / Harald SCHÜTZEICHEL (Andreas Rössler)

Christliche Sozialwissenschaften . . . . . Sp. 327

BOHRMANN, Thomas: Ethik - Werbung – Mediengewalt. Werbung im Umfeld von Gewalt im Fernsehen. Eine sozialethische Programmatik (Michael Schramm)

FURGER, Franz: Christliche Sozialethik in pluraler Gesellschaft, hg. v. Marianne HEIMBACH-STEINS / Andreas LIENKAMP / Joachim WIEMEYER (Michael Schramm)

Ökologische Ethik als Orientierungswissenschaft. Von der Illusion zur Realität, hg. v. Adrian HOLDEREGGER (Michael Schramm)

Homiletik . . . . . Sp. 329

Predigten der Barockzeit. Texte und Kommentar, hg. v. Werner WELZIG (Wolfgang F. Bender)

Philosophie . . . . . Sp. 331

BOGLIOLO, Luigi: La Filosofia Cristiana. Il problema, la storia, la struttura (Bertram Stubenrauch)

BLUME, Thomas / DEMMERLING, Christoph: Grundprobleme der analytischen Sprachphilosophie. Von Frege zu Dummett (Heinrich Watzka)

MÖHLE, Hannes: Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus. Eine philosophische Grundlegung (Stephan Ernst)

HORSTMANN, Rolf-Peter: Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus (Petra Kolmer)

Natur- / Sozialwissenschaften . . . . . Sp. 338

Evolution im Diskurs. Grenzgespräche zwischen Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie, hg. v. Alexius J. BUCHER / Dieter Stefan PETERS (Rainer Koltermann)

Herausforderung: Klonen, hg. v. Casper SÖLING / Martin KLEER (Werner Bröker)

Bildende Kunst / Literatur . . . . . Sp. 341

KOCH, Guntram: Frühchristliche Kunst. Eine Einführung (Wilhelm Gessel)

HOFFMANN, Daniel: Die Wiederkunft des Heiligen. Literatur und Religion zwischen den Weltkriegen (Georg Langenhorst)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 343

Theologische Literatur – eingegangene Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften Sp. 345

BS: Theol FF 425 Theol A 010

Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik in drei Bänden

von Josef Freitag, Marburg

„Wer nicht versucht, die überlieferten Lehren des Glaubens zur Antwort auf die Fragen, Probleme und Erwartungen unserer Zeit werden zu lassen oder auch zu einer echten Herausforderung für die Menschen, der wird mit seinen theologischen Überlegungen von vorneherein ins Leere gehen." (3, 500)

Gelingt es den elf Vf.n mit ihren zwölf Beiträgen zu den drei Bden des Lehrbuches[1] (Gotteslehre, Christologie und Pneumatologie mit den jeweils zugeordneten Traktaten), *„Glaubenszugänge"* zu erschließen und dem im Titel als Anliegen signalisierten Anspruch gerecht zu werden? Finden fundamentaltheologische Aspekte besondere Beachtung? Es bleibt durchgehend bei einer dogmatisch-lehrmäßigen Aufschließung des Stoffes. Zugänge zum Glauben öffnen

[1] **Glaubenszugänge.** Lehrbuch der Katholischen Dogmatik, hg. v. Wolfgang Beinert. – Paderborn: F. Schöningh 1995. **Bd 1: Einleitung in die Dogmatik – Theologische Erkenntnislehre. Gotteslehre. Schöpfungslehre. Theologische Anthropologie.** XXIV, 640 S., geb. DM 118,00 ISBN: 3–506–70801–5 (kt: 3–506–70805–8). **Bd 2: Christologie. Mariologie. Ekklesiologie.** XV, 590 S., geb. DM 118,00 ISBN: 3–506–70802–3 (kt: 3–506–70806–6) **Bd 3: Pneumatologie – Die Lehre vom Heiligen Geist. Gnadenlehre – Das Heil der Gnade. Sakramentenlehre – Das Heil aus den Sakramenten. Eschatologie.** XXII, 699 S., geb. DM 118,00 ISBN: 3–506–70803–1 (kt: 3–506–70807–4).

überzeugend v. a. G. L. Müller zur Christologie (2, 3–6; dieser Abschnitt könnte stellvertretend für das ganze Werk stehen) und G. Koch zu den Sakramenten, der konsequent aus der Perspektive der „Empfänger" schreibt. Der Plural Glaubenszugänge erscheint insofern berechtigt, als theologische Ansätze und Anliegen der einzelnen Vf. nicht untereinander abgestimmt wurden. Daher läßt sich – das ist ein Vorteil – jeder Traktat einzeln unabhängig vom vorhergehenden oder folgenden lesen. Es handelt sich um ein echtes Sammelwerk von selbständigen Einheiten, auf deren Bezüge untereinander gelegentlich (z. T. summarisch) verwiesen wird.

Die wirklichen Stärken des Werkes sind nicht zu übersehen. Es bietet außer einer *Einleitung in die Dogmatik* eine *Theologische Prinzipienlehre*, die so weder in G. L. Müllers „Katholischer Dogmatik" (Herder 1994) noch im „Handbuch der Dogmatik" (hg. v. Th. Schneider, Patmos 1992) zu finden sind. Auf die Neuaufnahme der Theologischen Anthropologie (die allerdings spätestens seit Rahner breite Beachtung erfährt) und der Pneumatologie als eigene Traktate (auch schon im „Handbuch der Dogmatik 1", 445–452 [B. J. Hilberath], kurz bei G. L. Müller, 390–413, und in der von Peter Eicher bei Herder 1988 herausgegebenen „Neuen Summe der Theologie 1", 341–403 [Max-Alain Chevallier, Yves Congar; frz. Original: Paris 1982]) macht der Hg. selber aufmerksam.

Eine weitere Stärke des Lehrbuches liegt in zwei zugehörigen Standardwerken, dem 1987 bei Herder vom selben Hg. verantworteten und von denselben Vf.n erarbeiteten „Lexikon der katholischen Dogmatik" (inzwischen 5. Aufl. 1997)[2], und den ebenfalls von W. Beinert seit 1989 bei Styria herausgegebenen „Texten zur Theologie": Die gleichen Vf. verantworten die Auswahl zur Ekklesiologie (D 5; P. Neuner), Mariologie (D 6; F. Courth), zur Anthropologie (D 8; Langemeyer) und Sakramentenlehre (D 9; G. Koch); Pneumatologie und Gnadenlehre (D 7; D 7,1.2; G. L. Müller) sowie Schöpfungslehre (D 3; G. Kraus) stammen von Vf.n des Teams, „team-fremd" sind nur H. Vorgrimler (D 2; Gotteslehre), K. H. Ohlig (D 4; Christologie) und G. Bachl (D 10; Eschatologie [1999]). Die Dogmatische Prinzipienlehre (D 1; W. Beinert) fehlt leider noch. Mit dieser Einschränkung gilt die Feststellung im Vorwort (1, Xf): „In Einheit mit diesen ‚Glaubenszugängen' ist damit ein dogmatisches Gesamtwerk geschaffen worden, das über eine lexikalische Erstinformation und den Zugang zu den Quellentexten eine Darstellung der Glaubensinhalte geben will."

Eine dritte, schwer überschätzbare Stärke des Lehrbuches liegt in seinen Tabellen und Schaubildern, die den Stoff in knappster, übersichtlicher, didaktisch geordneter Gestalt zusammenfassen. Leider sind nicht alle Vf. dieser instruktiven Darstellungsweise bzw. Kurzfassung des Hg.s, der viele Schaubilder auch für andere aus deren Texten konzipiert oder aus eigenen Vorräten beigesteuert hat, gefolgt. Ein Verzeichnis aller Schaubilder im Anschluß an das Inhaltsverzeichnis in jedem Bd verschafft rasch eine Übersicht und erleichtert das Auffinden.

Personen- und Sachregister am Ende jedes Bdes und die ausführlichen Literaturangaben am Ende jedes Traktates, v. a. das detaillierte Inhaltsverzeichnis bieten willkommene Hilfe beim Nachschlagen in Einzelfragen.

Auswahl und Gliederung des Stoffes lassen ein erstes Profil dieser Dogmatik erkennen. *Bd 1* umfaßt: *1. Einleitung in die Dogmatik* (1, 3–44; Wolfgang Beinert), *2. Theologische Erkenntnislehre* (1, 45–197; Wolfgang Beinert), *3. Gotteslehre* (1, 199–362; Wilhelm Breuning), *4. Schöpfungslehre* (1, 363–495; Alexandre Ganoczy) und *5. Theologische Anthropologie* (1, 497–622; Georg Langemeyer); *Bd 2* ist gegliedert in: *6. Christologie – Die Lehre von Jesus dem Christus* (2, 1–297; Gerhard Ludwig Müller), *7. Mariologie – Maria, die Mutter des Christus* (2, 299–398; Franz Courth) und *8. Ekklesiologie – Die Lehre von der Kirche* (2, 399–578; Peter Neuner); *Bd 3* schließlich enthält: *9. Pneumatologie – Die Lehre vom Heiligen Geist* (3, 1–156; Bertram Stubenrauch), *10. Gnadenlehre – Das Heil als Gnade* (3, 157–305; Georg Kraus), *11. Sakramentenlehre – Das Heil aus den Sakramenten* (3, 307–523; Günter Koch) und *12. Eschatologie* (3, 525–671; Josef Finkenzeller).

Die innere Systematik des Lehrbuches beschreibt der Hg. als Darstellung der Inhalte des christlichen Glaubens in Antwort auf die Grundfragen des Menschseins: Woher komme ich? (Schöpfungslehre). Wer bin ich? (Gnadenlehre, Theologische Anthropologie). Worin existiere ich? (Ekklesiologie, Mariologie, Sakramentenlehre). Wohin geht mein Lebensweg? (Eschatologie). Die herkömmlichen Traktate ließen „sich verstehen als detaillierte Auskunft aus der Sicht der durch die Geschichte vermittelten Offenbarung des dreifaltigen Gottes" (Gotteslehre, Christologie, Pneumatologie als Leittraktate der 3 Bde)[3]. Leider ergibt sich aus diesen Hinweisen und aus der eigens benannten heilsgeschichtlichen Darstellung keine konsequente Gliederung. Die Bandeinteilung folgt nicht den anthropologischen Fragen, sondern dem trinitarischen Aufriß des Credo, die aus der Schöpfungslehre verselbständigte Anthropologie in Bd 1 ist aus ihrem anthropologischen Fragezusammenhang herausgenommen, obwohl sie ihn inhaltlich verfolgt; die in Bd 2 der Christologie folgenden Traktate Mariologie und Ekklesiologie (zu denen nach Beinerts Fragen die Sakramentenlehre gehörte, die erst in Bd 3 steht), müßten Maria als Typus des erlösten Menschen und der Kirche darstellen und die Kirche als Nachfolgegemeinschaft, als Leib Christi oder *„communio sanctorum"* reflektieren. Doch Maria wird als Mutter Christi vorgestellt und die Ekklesiologie steht unter der klassischen Frage, wie Kirche Stiftung Christi sein kann; die jeweiligen Vf. stellen Gnadenlehre, Sakramentenlehre und Eschatologie in Bd 3 nicht als Entfaltung der Pneumatologie dar, sondern je in ihrer Perspektive.

Nicht die menschlichen Grundfragen als Glaubenszugänge, sondern die dogmatischen Lehrgehalte erweisen sich als leitend. Im einzelnen ist die vom Vf. vorgenommene Zuordnung seines Traktates in das Gesamt der Dogmatik und der so bestimmte Zugang dominant. Besonders deutlich wird das bei G. L. Müller, der seine Christologie mit Rahner in der gegenseitigen Verschränkung von Theologie und Anthropologie fundiert und damit die theologische Anthropologie anders „ortet" und „ausrichtet" als der Vf. dieses Traktates im Lehrbuch, G. Langemeyer, und den anthropologischen Ansatz anders als das Lehrbuch konsequent durchhält. Eine stringente, einheitliche oder gemeinsame Linie ist weder in der Zuordnung der Traktate noch in deren inhaltlicher Durchführung eingehalten.

1. Einleitung in die Dogmatik (1, 3–44)

Wolfgang Beinert situiert zuerst die *Dogmatik im theologischen System* (1), erläutert dann das *Dogma* (2), *Aufgabe und Methoden der Dogmatik* (3) und *Dogmengeschichte* (4), um die Einleitung in die *Einteilung der Dogmatik* (5) münden zu lassen.

Ohne Zugangserschließung formuliert der erste Satz den Kern der Sache: „Das auslösende Moment jeder christlichen Theologie ist die Selbstmitteilung Gottes, die in einem langen, Jahrhunderte dauernden *Prozeß* erfolgt ist, der seinen Höhepunkt in Jesus Christus hat." Er ist „ein von Gott in Gang gesetzter Dialog mit den Menschen", der nach Christus weitergeht „durch das Zeugnis der Menschen, die bereits glaubend ihr Ja zum Heilshandeln Gottes gesprochen haben". Diese Verkündigung „bedarf der Legitimation. Sie muß jedenfalls innerhalb der Glaubensgemeinschaft erfolgen und deren Glauben weitergeben" (1, 3f). In der Betonung der rationalen Dimension bleibt klar: *„Lehre* bleibt für das Christentum sekundär gegenüber der *Nachfolge."* „Lehraussagen dienen der *Selbstvergewisserung* der Glaubenden und der Identität der Glaubensgemeinschaft" (1, 9). Die zunehmende Entfaltung der christlichen Lehre hat als ordnende und gewichtende Mitte „die sachlogische Entfaltung der entscheidenden Frage, *wer der Christus sei*" (1, 10; 1, 90f).

Der Begriff des Dogmas und die Interpretation wie Entwicklung der Dogmen werden sehr informativ und knapp dargestellt. Der Blick in die innerchristliche und interreligiöse Ökumene fällt allzu schematisch aus.

2. Theologische Erkenntnislehre (1, 45–197)

Wolfgang Beinert bezeichnet statt mit Fundamentaldogmatik (Walter Kasper) oder Theologische Prinzipienlehre (Joseph Ratzinger) die „Bedingungen und Regeln der glaubenswissenschaftlichen Erkenntnis", die den Dogmatiker zu seinen theologischen und dogmatischen Urteilen führen, als *Theologische Erkenntnislehre.* Ihre Leitfrage lautet: „Wie können wir in der Kirche Gottes Offenbarung als wahr erkennen und welche erkenntnistheoretischen Zusammenhänge, Konsequenzen und Wirkungen ergeben sich aus der Antwort?" (1, 54). Der Vf. behandelt nach der *Einleitung* (1) die *Offenbarung als objektives Prinzip der theologischen Erkenntnis* (2), den *Glauben als subjektives Prinzip der theologischen Erkenntnis* (3) und nennt in der Kirche, dem grundlegenden locus theologicus, die *Bezeugungsinstanzen des kirchlichen Glaubens* (4): *1. Die Heilige Schrift. 2. Die Tradition. 3. Das Lehramt der Kirche. 4. Die wissenschaftliche Theologie. 5. Den Glaubenssinn der Gläubigen.* Er schließt mit der Interaktion der Bezeugungsinstanzen.

Die Frage nach Möglichkeit und Tatsächlichkeit der Glaubensgrundlagen wie der darauf beruhenden Glaubensgemeinschaft, d. h. der Kirche als Subjekt des Glaubens, überläßt Beinert der Fundamentaltheologie (1, 47); doch werden

[2] Die Sachgebiete von Karl-Heinz Neufeld und Werner Löser übernahmen in den Glaubenszugängen Bertram Stubenrauch und Peter Neuner.

[3] Vgl. Bd 1, VII und 31f.37–40.

die Offenbarung als objektives und der Glaube als subjektives Prinzip theologischer Erkenntnis sowie später die Kirche als Glaubensbedingung reflektiert (1,4852; 2,402f).

Medium der Selbsterschließung Gottes und ihrer Übermittlung ist die Geschichte, konkret die Kirche, die so den locus theologicus darstellt. Zu ihr gehören die Heilige Schrift als ursprüngliches, nicht hinterfragbares Glaubenszeugnis, die Tradition oder kirchliche Überlieferung als Auslegung des Schriftzeugnisses, das authentische kirchliche Lehramt als letzte Entscheidungsinstanz in der Feststellung des zu Glaubenden, die wissenschaftliche Theologie als systematische Reflexion des Gesamtglaubens der Kirche und der Glaubenssinn der Gläubigen als Präsenz des Glaubens im alltäglichen Leben der jeweiligen Gegenwart.

Unter Offenbarung versteht Beinert die „restlose Selbstmitteilung Gottes durch Worte, Taten und Geschehnisse, die ihren abschließenden Gipfel in Jesus Christus hat. Seitdem wird sie durch den Hl. Geist in die Kirche hinein vermittelt." Offenbarung ist der „Zentralbegriff dieser Religion überhaupt: Durch ihr Offenbarungsverständnis hebt sie sich von allen anderen Religionen ab, sofern in der Mitte weder eine Überlieferung, noch eine Schrift, noch eine innere Erleuchtung, sondern eine historische Persönlichkeit steht. Offenbarung im christlichen Sinne ist also eine *streng personale Kategorie*. Sie bezeichnet nicht allein ein Referenzprinzip ihrer Selbstvergewisserung, sondern ist auch ein Ausdruck für das Heilshandeln Gottes selber: ... keine neutrale Mitteilung von irgendwelchen Einsichten, sondern in der innersten Absicht bereits Verwirklichung des Heils, das er schenkt" (1,56).

Inhalt und Vermittlung sind unlösbar verknüpft: Der offenbarte Inhalt ist durch den Modus seiner Vermittlung bedingt. Der Inhalt wie der Vermittlungsmodus sind darum auch letztes Interpretationskriterium für die Theologie als Einsichtsgewinn in Vermittlung und Inhalt der Offenbarung. So wird Offenbarung zur Geschichtsinterpretation (1,57). Denn Jesus Christus ist nicht nur der Offenbarer, sondern selbst die Offenbarung Gottes. Doch bedarf es des Hl. Geistes, „um diesen empirisch nicht greifbaren Sachverhalt zur christlichen Erfahrung werden zu lassen" (1,58). So ist die Tatsache des Offenbarungsgeschehens in christlichem Verständnis bereits an die Wirklichkeit und die Wirksamkeit des dreifaltigen Gottes gebunden. Diese innere Verknüpfung mit dem Basisgeheimnis christlichen Glaubens wird aber hier nicht weiter reflektiert. Beinert zielt vielmehr auf die unabschließbare Fortführung der Interpretation dieser in Jesus Christus als Höhepunkt abgeschlossenen Offenbarung durch die Kirche „als der Institution, der der Hl. Geist an Pfingsten geschenkt worden ist und die das Offenbarungswort der Schrift hütet und weitervermittelt" (1,160).

Tradition versteht Beinert als „den *Vorgang*, durch den die Identität, die Kontinuität und die fruchtbare Entfaltung des Wortes Gottes in der Glaubensgemeinschaft ermöglicht wird", nämlich in der *Dialektik von Pflege und Widerstand* (1,113.114). Tradition übergibt den Wesensgehalt der göttlichen Offenbarung in Lebenssituationen hinein adaptiert[4]. Situation und Kontext sind also mitgestaltend, ohne zur ursprünglichen Tradition als (Inhalt) und ursprünglich zur Tradition zu gehören. Daher braucht es von Generation zu Generation auch Traditionskritik, weil jede Generation ihr Verstehen mit in die Tradition einbringt[5].

Der Vf. zeigt, wie sich durch die neuen Kontexte das jeweilige Traditionsverständnis in der Alten Kirche, im Mittelalter, in der Reformations- und in der Neuzeit verändert hat und bis zum Vaticanum II an Komplexität gewinnt und zu *dem* Problem der Neuzeit wird. Das Verhältnis der Tradition zur Schrift und zum Lehramt klärt Beinert nach *Dei Verbum*.

Das Oszillieren der Tradition zwischen Vorgang und Inhalt, zwischen einmaligem Geschehen in Jesus Christus und fortdauerndem Ereignis im Geist wird deutlich, aber nicht einfach geklärt (1,127f): „Tradition ist ihrem innersten Wesen nach die Selbstauslieferung Gottes in die Gegenwart der Geschichte *(traditio subiectiva)*. Sie ist daher ein im Hl. Geist sich vollziehendes oder pneumatisches Geschehen. Als solche besitzt sie einen nicht einholbaren Mehrwert gegenüber jeder menschlichen Bezeugung. Das eigentliche Empfangsorgan für die Tradition ist daher der *Glauben*" (wie schon für die Offenbarung!), insofern ist Tradition „eine weitere Phase des heilsgeschichtlichen Vermittlungsvorganges" (1,128). Durchgehend wird das Wirken des Geistes als Führen in die Wahrheit verdeutlicht, das a) die Implikationen des biblischen Zeugnisses immer genauer und deutlicher erkennen und b) alle Lebensäußerungen der Glaubensgemeinschaft zum Material der Tradition werden läßt (1,129). Die für die Unterscheidung zwischen Gehalt und (Bezeugungs-) Gestalten der Tradition genannten fünf Kriterien sind sehr hilfreich.

Die drei gegenwärtigen Bezeugungsinstanzen: Lehramt, Theologie und Glaubenssinn der Gläubigen sind immer ineinander verschränkt zu sehen als Gliederung (in) der Glaubensgemeinschaft. Keine hat ein Monopol gegenüber den anderen (1,183). Die diesbezüglichen Abschnitte sind sehr informativ, instruktiv und kritisch. Ausdrücklich hingewiesen sei auf die Ausführungen zum Instrumentarium des päpstlichen Lehramtes (1,132), zu Einschränkungen der päpstlichen Unfehlbarkeit (1,142), zur Kompetenz des kirchlichen Lehramtes (1,147), zu den theologischen Qualifikationen (1,149).

Der Glaubenssinn ist die eigentliche Basis der der Kirche verliehenen Unfehlbarkeit (1,180). Dieser Glaubenssinn ist eine eigenständige Instanz, da er aus anderen Instanzen nicht ableitbar ist; er ist frei und beruht auf eigener Überzeugung. Beinert klärt ihn näher, indem er ihn unterscheidet vom *„Sentire cum ecclesia"*, vom Glaubensinstinkt, vom Lehramtspositivismus, vom schwärmerischen Enthusiasmus und vom religiösen Soziologismus (1,169f; vgl. 1,181). Der Glaubenssinn zeigt sich v.a. im Rezeptionsgeschehen (1, 171–179). Zur Feststellung des Glaubenssinnes nennt der Vf. vier Regeln bzw. Bedingungen: Die sich Äußernden müssen in der Nachfolge Christi stehen, das Geäußerte muß das Tun des Glaubens fördern, der Offenbarungsbotschaft konform gehen und prinzipiell dialogfähig bleiben mit Schrift und Tradition.

Der abschließende Abschnitt *Interaktion der Bezeugungsinstanzen* faßt Aussagen und Anliegen gut zusammen. Nach dem Modell (und Anstoß) des Dialoges Gottes mit den Menschen ruft er zum Dialog der Instanzen als Kommunikation und Mitteilung auf, weil in dieser Weise „nach Gottes Wille der Glaube erkannt, eingesehen und für das Leben der Welt verkündet werden soll. Er ist auch der Weg, den die Dogmatik zu gehen hat" (1,187).

Ein solches Kap. über Lehramt, Theologie und Glaubenssinn ist in keiner der gängigen Dogmatiken zu finden!

3. Gotteslehre (1,201–362)

Wilhelm Breuning ortet zunächst die *dogmatische Gotteslehre in der Gesamttheologie* (1). Nach der *biblisch-heilsgeschichtlichen Grundlegung des Gottesglaubens* (2) behandelt er die *Erkennbarkeit Gottes* – Gottes Wirklichkeit im Denken und Sprechen der Menschen (3), um über das *Bekenntnis zum einen Gott in drei Personen in der Geschichte* (4) zur *systematischen Gotteslehre* (5) zu kommen. Breuning sieht Inhalt und Abfolge seiner Darstellung durch die Offenbarung Gottes als *des Vaters durch den Sohn im Heiligen Geist* bestimmt[6]. Ihr Ausgangspunkt ist das Christusgeschehen. Nur durch Jesus Christus wissen wir von der Trinität.

Ohne Zugang springt Breuning medias in res: „Immer steht Gott im Mittelpunkt als Ursprung und Ziel." Aufgabe der Dogmatik ist es dann, herauszuarbeiten, wie er beides ist. Weil damit eine gewisse Erkenntnis, wer und was Gott ist, also ein Sich-zeigen Gottes vorausgesetzt wird, wird Selbstmitteilung Gottes „die Voraussetzung für die Möglichkeit von Theologie" (1,201). Gott bestimmt der Vf. mit J. Track als „transzendentes Gegenüber und eine alles bestimmende Wirklichkeit" (1,205). „Freiheit des Gewissens und der Religion folgt aus dem Begriff Gottes selbst" (1,206). Gott bleibt unfaßbares Geheimnis. Die Leitfrage des Traktates lautet: „Ist *Gott* eine Idee ohne Wirklichkeitsbezug oder bezeichnet das Wort die erste und realste Realität?" (1,206).

Die Verhältnisbestimmung von Einheit und Dreifaltigkeit, von Gottesglaube und Christusglaube als Ausgangspunkt der Gotteslehre trägt Breuning methodisch reflektiert vor und begründet daraus den Aufbau seiner Darstellung. Diese Seiten erfordern und verdienen eine konzentrierte Lektüre.

Gotteserkenntnis beginnt mit einem Handeln Gottes, nicht mit einem Akt des Menschen. Der Mensch gibt Antwort auf Gottes Ruf, „der Menschen mit sich selbst Gemeinschaft schenkt" (1,207). Christus wird zum Grund des Gottesglaubens: „Die Christen glauben an Gott als den Vater Jesu. Wir glauben den Gott, den er bezeugt hat" (1,209). Als Gottes Mittler ist Jesus der Gottunmittelbare schlechthin. Diese Sicht wird paulinisch und johanneisch untermauert.

Es folgt die Rückfrage nach dem Gott Jesu im AT, die in der Problematik des griechischen und biblischen Monotheismus entwickelt und gebündelt, im Jahwenamen konzentriert wird. Schlüssig schließt sich die systematische Frage nach der Erkennbarkeit Gottes an: „Insofern sich uns Gott als solches zu erkennen gibt, wird die Frage nach der Erkenntnis dieses geheimnisvollen Gottes zu einem inneren Problem des Gottesglaubens selber. Glaube verlangt auch nach der Erkenntnis, die der Mensch *von* Gott gewinnen kann" (1,241). Der Mensch kann nur glauben, wenn und soweit das seiner Vernunft gemäß ist: „Rationalität und Rationabilität gehören integral zum Begriff des Glaubens im christl. Verstehen" (1,242f).

Breuning erläutert den Beitrag der ratio/Vernunft von den Begriffen *Sein* (Thomas v. Aquin) und *Unendlichkeit* her, aus dem sich Einfachheit, Allgegenwart, Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes (Raum- und Zeitüberlegenheit) erkennen lassen, letztere als Treue oder Selbstidentität, nicht als Unbeeinflußbarkeit bestimmt.

Wird damit ein Gedankenkonstrukt oder der lebendige Gott erreicht? Unter dieser Fragestellung werden als Wege der Vernunft Analogie und „natürliche" Gotteskenntnis behandelt, letztere als „Gegenprobe" zur Offenbarungserkenntnis und notwendig für die universale Geltung des Offenbarungsanspruchs. Dann kommen der Atheismus mit seinen verschiedenen Motiven und die Typen wie der theologische Stellenwert von Gottes‚beweisen' knapp und übersichtlich zur Sprache (1,263–273). Im dogmengeschichtlichen Durchgang ist die Darstellung der Trinitätstheologie der Kappadokier und des Augustinus hervorzuheben (1,287–293) und die ausdrücklichen Hinweise auf die Dreifaltigkeits*frömmigkeit* (1,298–300). Breunings gedrängte Ausführungen wirken durchaus nicht wie ein „philosophisches Oberseminar über den Begriff von Einheit und Wesen"; sie bilden die denkerische Einlösung des Anliegens, das

[4] Hier formuliert Beinert nebenbei einen „negativen" Glaubenszugang zur Tradition: Verbot von Tradition verurteilt zum geistigen Tod, weil Sprache, Kultur, sittliches Erbe, Brauchtum und Umgangsformen zerstört würden. „Ohne Tradition fiele der Mensch sehr bald in den Primitivzustand zurück" (1,114).

[5] Diese *traditio (divina apostolica)* ist nur in und durch *traditiones (humanae)* zu aktualisieren und daher „ein kommunikatorischer als auch schöpferischer Vorgang der Aneigung und die eigene Identität der Generationen, Kulturen, Gesellschaften einbringende Weitergabe des Übernommenen an die kommende Kirche" (1,129).

[6] „Gott ist stets der Dreifaltige Gott" (1,203; vgl. bes. 207–209).

lautet: „Erzählen des *amor Christi*, der Liebe des Jesus von Nazareth", wie sich für den Vf. (wie von ihm über Augustinus) sagen läßt (1,290; vgl. 1,305.335).

Der Ausblick steht im Trend, die Glaubensreflexion „im Zusammenhang der eigenen Erfahrungs- und Lebenssituation zu betrachten"[7]. „Die *Einheit* Gottes selbst ist also in sich trinitarisch" (1,310). Das erhellt aus Gottes unendlicher Liebe, die der Mensch erfassen kann, weil er selbst auf Liebe angelegt ist.

Die Aussage, in Gott sei alles eins, außer wo die Beziehungen in Gegenrichtung zueinander stehen, deutet Breuning auf „die *Gemeinsamkeit* des Handelns, das aber gleichwohl personeigen sich verwirklicht". Demnach „handelt jede Person gemeinsam mit den anderen, keine für sich allein" (1,311).

„Kann es einen Paradigmenwechsel in der Trinitätstheologie geben?" Ja, insofern sich der Kontext ändert, in dem und an den der trinitarische Glaube verkündet werden muß.

Der letzte, systematische Teil hat zwei Pole als Schwerpunkte: die Frage des Atheismus, am schärfsten zugespitzt in der Theodizeeproblematik, und die Frage der trinitarischen Wirklichkeit und Wirksamkeit Gottes.

„Dem Glaubenden ist dabei durchaus klar, daß er weder mit diesen Gedanken (‚Erst die Annahme einer personalen Pluralität der absoluten und von allen Werdevorgängen gelösten Liebe kann Schöpfung verständlich erscheinen lassen') noch mit den Gottesargumenten klipp und klar die Einwände widerlegen kann. Man vermag sich dem Mysterium der göttlichen Dreifaltigkeit nur zu nähern, wenn man bereit ist, das Christusereignis als Tatsache der Selbstmitteilung jenes Gottes anzunehmen, nach dem die Menschen durch alle Zeiten hindurch fragen. Gott wird erstlich und letztlich nicht durch *unser* Denken zugänglich, sondern durch *sein* Handeln ... als ein Gewährenlassen der Werde-Welt einschließlich der Raumgabe für die menschliche Selbstverwirklichung in und aus kreatürlicher Freiheit" (1,317).

Daher bedenkt Breuning Geschichte als Verwirklichung der Gottesherrschaft und Selbstverwirklichung des Menschen, wie nämlich Gott Welt und Mensch in die innergöttliche Liebe zwischen Vater, Sohn und Geist aufnehmen kann; er erörtert das Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität[8] und unterscheidet als Typen der Trinitätstheologie einen offenbarungstheologischen, kreuzestheologischen und eschatologisch-heilsgeschichtlichen Ansatz. „Der kreuzestheologische Ansatz ist die Korrektur einer Gotteslehre, die zur geschlossenen Metaphysik neigt" (1,328).

Den zweiten Pol, die Theodizee, ortet der Vf. als nicht primäre Frage: „Sie ist nur im Gefolge eines Glaubens an Gott anzutreffen, der von anderswoher begründet ist. Das mindert nicht ihre Schärfe: Zwar fällt die Entscheidung für Gott nicht angesichts ihrer, aber sie muß sich angesichts ihrer bewähren" (1,330). Augustinus und die Prozeßtheologie werden referiert. Gibt es eine Antwort? „Das Theodizeeproblem ist seitdem (seiner Selbstmitteilung) ein Problem Gottes wie der Menschen." „Die Antwort kann nur kreuzestheologisch sein" (1,335). Sie wird nur verständlich, „wenn sie unter den Prämissen des liebenden Gottesglaubens bedacht wird" (1,336) – und dann auch praktisch.

Der ganze Traktat ist informativ und dicht geschrieben und hat den Vorteil, sich keiner „Schule" zurechnen zu lassen. Ohne glatte Lösungen zu bieten, regt er das eigene Nachdenken an. Der Hg. hat eine Reihe von Übersichten und Schautafeln angefügt, die die gegebene Darstellung eher ergänzen als veranschaulichen, aber immer Überblick gewähren und Stoff bündeln.

Kritisch anzumerken wäre zu S. 223: Ist die katholisch-evangelische Kontroverse im Verständnis des Wortes Gottes nicht eher in der *Zuordnung* von Kirche zum Wort Gottes gelegen? Kirchliche Autorität sichert nie göttliche, *vermittelt* sie aber *konkret* als göttliche und hat – als kirchliche – an dieser teil. Um die Art dieser Teilhabe scheint mir die Kontroverse zu gehen.

Zu S. 233: Es wäre in einem Lehrbuch eine genauere Stellenangabe zu Panaitios wünschenswert! Ebenso S. 310, wo der Beleg für die Sprachhilfe des Gregor von Nazianz nirgends genannt wird; die Sache selbst *(alius – aliud)* wird aber S. 293 als von Augustinus vorgetragen angegeben.

Zu S. 294: der Ausdruck *Filioque* wird nicht erst 653, sondern schon 638 (in der 6. Synode von Toledo) ins Symbolum eingefügt (vgl. DH 490), die Sache ist schon 589 unter der Formel *„et Filio"* eingefügt und schon im Athanasianum bekannt (vgl. 3, 85!).

Zu S. 305: Die berühmte Definition des Boetius lautet genau: *Persona est naturae rationabilis individua substantia.*

4. Schöpfungslehre (1, 363–495)

Zugänge zur Schöpfungslehre sieht Alexandre Ganoczy v. a. in den Schwierigkeiten mit dem Schöpfungsglauben, konkret in den Spannungen zwischen religiöser Erfahrung und naturwissenschaftlicher Empirie, zwischen schöpferischem Tun Gottes und schöpferischem Tun der Menschen, zwischen Schöpfungsvorstellung und Evolution, zwischen Schöpfungsethik/Ökologie und dem „von Menschenhand steuerbaren Fortgang evolutiver Vorgänge" (1,367), in der Frage des „Bösen" in der Schöpfung. Vf. sieht Ethik (Verantwortung) und Komplementarität als die Hauptbegegnungspunkte zwischen Schöpfungslehre und Naturwissenschaft.

Nach der *Einleitung* (1), die *Schwierigkeiten, Methoden und Gliederung* vorstellt, referiert Ganoczy die *biblische Grundlegung* (2) und *Dogmengeschichte: Väter und Lehramt* (3), um mit der *theologischen Reflexion* (4) zu schließen.

Die Stärke der Darstellung der Schöpfungstheologie liegt deutlich in der Auseinandersetzung Ganoczys mit der naturwissenschaftlichen Sicht der „Naturseite" der Schöpfung. „‚Responsorik' (Eingehen auf die ‚Zeichen der Zeit') macht Optionen erforderlich. In der hier zu entwickelnden Schöpfungslehre könnte der Dialog mit einschlägigen Äußerungen der Philosophie, der Literatur, der Religionswissenschaft, der Sozialpsychologie oder der Kulturanthropologie geführt werden. Wir wählen jedoch die moderne Naturwissenschaft, ferner den Dialog mit jenen Physikern und Biologen, die ihre fachspezifische Forschung mit einer zumindest philosophischen und ethischen Reflexion zu verbinden wissen" (1,369).

Darüber kommt die Darstellung des atl. und ntl. Schöpfungsglaubens und seine dogmengeschichtliche Entfaltung – wohl bewußt – zu kurz. Auch die ökologische Frage kommt nur in der Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaftlern zur Sprache, nicht als geistesgeschichtliches und gesellschaftlich-politisches Problem.

Der biblische Schöpfungsglaube wird in „soteriologischem Verständnis" dargestellt, atl. mit dem Schicksal Israels, ntl. mit dem Christusereignis als hermeneutischem Schlüssel (Deuterojesaja, Tritojesaja, Gen 1–11, Weisheitsliteratur; Botschaft und Praxis Jesu, Paulus, Johannes). Das Buch Ijob, allgemein das Leiden des Gerechten, ebenso die Psalmen werden eigentlich nicht berücksichtigt. Spezifisch erscheint die Erwähnung des Gottesknechtes, der als Figur der (erwählenden, allmächtigen) Schöpferliebe „Dienst an der geschundenen Schöpfung" tut und im „Dienst des erlösenden Schöpfers" steht (1,371), der Verantwortung für seine Schöpfung übernimmt (1,489; Zitat nach Karl Barth [KD II/2, 181]). Diesen Dienst leistet endgültig Christus, aber nicht als „das dominierendste Individuum der dominierenden Spezies (vgl. Darwin), sondern als Diener einer Schöpfung, die sie selber werden darf. Auch der Mensch kommt dann erst in der Nachfolge Christi zur Vollzugsgestalt seiner Gottebenbildlichkeit, deren Maß niemand anderer als der Gott – Mensch ist" (1,489). Dem entspricht die Agape zu den Geringsten als eigener Punkt in Jesu Schöpfungsverständnis (1,391f).

Die Urgeschichte nach dem Jahwisten interpretiert der Vf. in den Urmodellen: Menschsein, Sündigen, zu Neubeginn bereite Gnade des Schöpfers. Die Gottebenbildlichkeit deutet er mit N. Lohfink v. a. als Handlungsaspekt: „Dem göttlich aktiven Vorbild menschlich aktiv nachfolgen" (1,381), als „schöpfergerechtes" Handeln, das als „Hirtenschaft" über die Erde zu verstehen ist.

Die dogmengeschichtliche Entfaltung skizziert Ganoczy unter der Voraussetzung der Welt als Geschichte chronologisch, aber zugleich nach thematischen Schwerpunkten: Heilsgeschichtliche Schöpfungslehre nach Irenäus (recapitulatio und Erziehung), Vorsehung, Schöpfung aus dem Nichts und – nach Augustinus – Schöpfung zwischen Heil und Unheil. Hier bringt er die Erbsündenlehre, Engel, Teufel und Dämonen unter. Grund und Ziel der Schöpfung werden mit dem Vaticanum I, Mensch und Welt nach Vaticanum II vorgestellt.

Der Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft wird heute von beiden Seiten gesucht und ermöglicht, seitens der Theologie auf der Basis der Aussagen der Pastoralkonstitution des Vaticanum II, seitens der Naturwissenschaftler von denjenigen, die Interesse an der *Gesamt*wirklichkeit der Welt zeigen (ihrer Einheit!) und ökologisch sensibilisiert sind. Ganoczy versucht eine Schöpfungslehre *„von unten"*, die bei naturwissenschaftlichen Erkenntnissen ansetzt (wie eine Christologie „von unten" beim historischen Jesus ansetzt). Konkret sind es die Erkenntnisse der modernen Physik nach der Wende der Relativitäts- und Quantentheorie, „die geeignet erscheinen, ‚gemeinsame Plattformen' zu konstituieren, auf denen dann eine positive und kritische Auseinandersetzung zwischen beiden Wissensbereichen sinnvoll durchgeführt werden kann" (1,431).

Als solche Erkenntnisse nennt der Vf.: Wegen des in der modernen Physik erkannten endlich-relativen Raumzeitkontinuums können die Gottesprädikate Unendlichkeit und Ewigkeit nicht auf den Kosmos übertragen werden (1,442.469). Die Erkenntnis der Geschichte der Natur kann als gemeinsame Dialogbasis dienen (1,444f). Die Materie ist offen auf Geist hin (1,446f). Für das Problem von Notwendigkeit und Kontingenz ergibt die Heisenbergsche Unschärfenrelation, die den Laplaceschen Dämon unmöglich macht, mit ihrer Perichorese von Zufall und Notwendigkeit im Schöpfer-Geschöpf-Verhältnis ein Ergebnis, das mit Freiheit zu umreißen ist (1,452). Die unvermeidbare Einbeziehung des Beobachters macht die konstitutive und kreative Rolle des Forschers deutlich.

Die *Komplementarität* im Bereich der physikalischen Phänomene (z. B. Licht als Welle und Korpuskel), die nicht aufeinander reduziert werden können und niemals zugleich in Erscheinung treten, überträgt Ganoczy auf die Sicht der Gesamtwirklichkeit, deren Naturseite in den Naturwissenschaften und deren Schöpfungsseite in theologischer, doxologischer und ethischer Deutung erscheint (1,431–435). In solcher Ergänzung oder Komplementarität ist

[7] Neuestens methodisch durchgeführt von Gisbert Greshake: An den dreieinen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen, Freiburg 1998.

[8] Er bestätigt nochmals seinen Grundansatz: „Jesus ist nur dann wirklich der göttliche Heilsbringer, wenn er innerhalb der Trinität steht. Damit aber ist die Lehre von der Dreifaltigkeit nicht eine Spekulation jenseits der Heilsgeschichte, sondern ihr Kern" (1,322).

das Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie sinnvoll. Keine Seite kann die andere „absorbieren". Als zweite Begegnungsebene nennt der Vf. die *Verantwortung* für die weitere Entwicklung der Welt.

Er beleuchtet dann das Verhältnis von Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie, von schöpferischem Tun Gottes und Kreativität des Menschen und die Frage nach dem Bösen und der Sünde in der Schöpfung. Diese Abschnitte sind für konkret Fragende (auch für den Unterricht!) und naturwissenschaftlich Interessierte besonders ertragreich.

Aus dem Abschluß *Schöpfung in christologischer, pneumatologischer und trinitarischer Sicht* sei kurz zitiert: „Das christliche Schöpfungsverständnis steht und fällt mit *Jesus dem Christus* ... es setzt den Glauben an einen Schöpfergott voraus, der mit dem Geschöpf in innigste ‚Perichorese' tritt ... Diese Perichorese setzt sich also angemessen in intersubjektive Solidarität um ... Die Schöpfung steht somit ein für allemal unter dem Zeichen des Gekreuzigten ... als Diener einer Schöpfung, die sie selber werden darf ... Schon im AT steht die Rede vom Geist im Kontext von Schöpfung und Neuschöpfung (Ez 37,9). Im NT erblickt Paulus den Gottesgeist bei der Auferweckung Jesu und der Seinen vom Tode am Werk (Röm 1,3f; 8,11). Nach Johannes macht der Geist die Christusjünger ‚neu' (Joh 6,63)" (1,488f).

5. Theologische Anthropologie (1,497–622)

„Aus dem Scheitern des neuzeitlichen Bemühens um ein einheitliches Bild vom Menschen ist die *gegenwärtige Frage* hervorgegangen, *wie der Mensch, der sich nicht als Einheit erfährt und erkennt, ganz werden kann*" (1,569)[9]. Dieses Ganzwerden (Einswerden) des Menschen ist für Georg Langemeyer die systematisch leitende Fragestellung, die Eigenständigkeit und Aufgabe des Traktates *Theologische Anthropologie* in der *Einleitung* begründet (1), die Darstellung der *Bestimmung des Menschen zum Bild Gottes in der Bibel* (2) und die *Auslegung* der Bestimmung des Menschen zum Bild Gottes leitet (3) und *Theologische Anthropologie in der pluralistischen Situation* ermöglicht (4). „Dem Göttlichen *infinitum* entspricht das Geschöpfliche *indefinitum*, der göttlichen *Unendlichkeit* die geschöpfliche Unermeßlichkeit ... Gott wird als das Woher der Pluralität verstehbar. Der Mensch kann hinsichtlich der Pluralität als Bild Gottes gedeutet werden, wie dies bereits Nikolaus von Kues getan hat" (1,603).

Langemeyer bestimmt theologische Anthropologie als „kritische und konstruktive Verbindung von Theologie und Anthropologie" (1,500). Die Verbindungs- bzw. die „Anschlußstelle" sieht er im menschlichen Selbstbewußtsein. „Es ist prinzipiell offen über jeden Inhalt hinaus, den es hat" (1,501). In diese Offenheit hinein „kann die Theologie von einmaligen Bewußtseinsinhalten reden, in denen sich der Gott Israels und der Vater Jesu Christi als Ursprung und Ziel der prinzipiellen Offenheit des Menschen zu verstehen gibt" (1,501; vgl. 1,599). Diese prinzipielle Offenheit ist nach Langemeyer je situiert und prinzipiell plural, d.h. irreduzibel vielfältig und als solche Signum der Gegenwart, sie gilt auch theologisch. Denn Gott selbst „gibt sich in Jesus Christus den Menschen zum Heil. Folglich verliert sich die Frage nach *dem* christlichen Menschenbild in der Unbegreiflichkeit Gottes. Alle Leitbilder, die auch der Christ braucht, um in den einzelnen Lebenssituationen christlich leben zu können, müssen vorläufig und partikulär bleiben" (1,507).

Die Erstellung eines christlichen Menschenbildes kommt daher zur Begründung der theologischen Anthropologie nicht in Betracht; sie begründet vielmehr den Pluralismus in der heutigen Theologie. Es ist das Problem des ganzen Menschen, das die Eigenständigkeit der theologischen Anthropologie rechtfertigt, nicht im Interesse eines Wesens- oder Zielbegriffes des ganzen Menschen, sondern als „Verständnis des Prozesses vom je konkreten Menschen zum ganzen Menschen" (1,509).

Langemeyer wählt als Ausgangssymbol der biblischen und historischen Darstellung die Gottebenbildlichkeit des Menschen, denn in ihr „wird das jeweilige Wissen und Glaubenswissen gebündelt. Das Symbol der Ebenbildlichkeit erfüllt in der biblisch-christlichen Glaubenstradition die Aufgabe, die anthropologisch-theologischen Aussagen auszurichten auf den ganzen Menschen und seine Vollendung in Gott" (1,514). Es ist kein festgelegtes, sondern ein offenes Symbol.

Der Vf. setzt ntl. an – *„erst von Christus her* wird die Heilsabsicht Gottes deutlich, die in der Geschichte Israels wirksam war" (1,516). Die Ebenbildlichkeit als geschöpfliche Bestimmung des Menschen legt er aus als „abbildliche Tätigkeit" und „abbildliche Ruhe", als Wechsel von verantwortlicher Tätigkeit und Ruhe in Gott. Könnte die Suche nach dem christlichen Menschenbild, als Weg vom konkreten zum ganzen Menschen, nicht in Jesus Christus als *dem* Bild des Menschen (ecce homo) und *dem* Bild Gottes, im Ineinsfall von Anthropologie und Christologie (Rahner), im universale concretum (von Balthasar) zur Erfüllung gelangt sein? Darauf weisen ja auch 2.1.3.1 *Die Gottebenbildlichkeit Christi als Heil* und 2.3 *Die Praxis Jesu als Weg zum Heil des ganzen Menschen* hin (vgl. auch 1,567f). Langemeyers Antwort: „Aber der Leitpunkt der Praxis Jesu ist nicht die allseitige Entfaltung seiner Lebensmöglichkeiten, nicht die Entwicklung einer reifen Persönlichkeit, die sich bildet an allem, was ihr begegnet. Diese Offenheit für alles ‚Menschliche' hat ihren Grund allein in der Universalität des göttlichen Schöpfer- und Heilswillens. Dies zeigt sich etwa am Verzicht Jesu auf Ehe, festen Wohnsitz und Besitz ... Dennoch bedeutet das Kreuz nicht den Verzicht auf Vollendung, sondern es bezeugt die Offenheit als Weg zur Vollendung noch im Scheitern am ‚Allzumenschlichen'" (1,532f; vgl. bis 1,538). Christus ist die Vollendung der Menschheit und der ganzen Schöpfung, „aber nicht schon auf Grund seiner einmaligen und einzigartigen Existenz in der menschlichen Geschichte, sondern auf Grund der einmaligen und einzigartigen Weise, wie Gott mit ihm eins ist" (1,615). Die Menschen können nur durch und mit Christus zur Vollendung kommen, indem sie „in seine Vollendung hineingenommen werden und hineinwachsen. Sonst wäre Jesus Christus nicht der vollendete mitgeschöpfliche Mensch. Die Christusgestalt wäre lediglich das Symbol für die Vollendungsgestalt jedes Menschen". Wegen solcher durch Christus erwirkter Teilhabe an Christus selbst wird man dann „auch die Vollendung Jesu Christi selbst als einen eschatologischen Prozeß denken dürfen" (ebd.).

Die *historische Darstellung* geht chronologisch (Kirchenväter, Scholastik, Neuzeit) an Hand von Sachfragen vor, die jeweils (nach ihrer Bedeutung ausgewählt) durch die Epochen hindurch an bestimmten Theologen aufgezeigt werden (Bild und Ähnlichkeit; Leib, Seele und Geist; Mensch und Welt; Einzelner und Gemeinschaft; Leben und Tod) und bestimmte anthropologische Aspekte entfalten, die neu oder grundlegend anders in die Theologie der Ebenbildlichkeit aufgenommen werden, um die Ganzheit des Menschen umfassender zu artikulieren. Im Zusammenhang sind die Unterschiede, Schwerpunkte und Tendenzen der Epochen gut zu erkennen.

Der systematische Rückblick auf die Geschichte der theologischen Anthropologie sieht die transzendentale, personale und gesellschaftspolitische Perspektive in Konkurrenz und stellt fest: „Der Mannigfaltigkeit menschlicher Erfahrungssituationen und entsprechender Perspektiven kann theologisch nur ein *Nebeneinander mehrerer theologischer Anthropologien gerecht werden.*" Aus dieser *quaestio facti* macht der Vf. die *quaestio iuris*, deren Problematik er faktisch mitartikuliert: „Trotzdem kann es auch in der heutigen Situation aus theoretischen und praktischen Gründen (vgl. 1.4.6) kaum befriedigen, einfach bei diesem Nebeneinander stehenzubleiben. Vielmehr drängt sich heute als eine Perspektive eben diese unreduzierbare Mannigfaltigkeit der menschlichen Wirklichkeit und der menschlichen Handlungsmöglichkeiten auf" (1,591).

Dieser pluralistischen Situation widmet sich der *systematische Teil*. Er entfaltet die unaufhebbare Pluralität als tatsächliche anthropologische Situation der Menschen heute, die „einholbar" wird im Gedanken, daß der unendliche Gott sich mitteilt in die unermeßliche Vielfalt geschöpflicher Wirklichkeit. Leider wird die Vermittlung von Unendlichkeit und endlicher Verschiedenheit weder näher ausgeführt noch begründet; auch die Beziehung der Verschiedenheit zu der *einen Vermittlung* bzw. Selbstvermittlung Gottes in Jesus Christus wird nicht ausgeführt. Es heißt nur: „Er wird als der *eine* Herr über allem und im Unterschied von allem anerkannt. Die Vielen und das Viele ordnen sich ihm unter. Wenn er über alle und alles zur Herrschaft kommt, wandelt sich die zersetzende Gegensätzlichkeit der Vielen und des Vielen in ein friedliches Miteinander, das Leben bewahren und gedeihen läßt. Das ist die Heilserfahrung und Heilshoffnung, die im Alten und Neuen Testament auf vielfältige Weise konkret erzählt, in Geboten und Mahnungen wachgehalten und in Bekenntnissen ausgesagt wird" (1,601). Das Zu- und Miteinander der christologischen und geschöpflichen Vermittlung bleibt ungeklärt, das Problem von Einheit und Vielheit ungelöst (außer, daß Gott dessen Lösung ist [in Christus]). „Der Aspekt der Einheit und Einzigkeit Gottes reicht als systematische Leitidee nicht aus, weil er die Pluralität menschlicher Wirklichkeit weder in seiner Herkunft von Gott noch auf seine Vollendung in Gott hin theologisch erhellen kann" (ebd.). Hier erweist sich, daß eine theologische Anthropologie nicht ohne eine Reflexion auf den trinitarischen Gott auskommt, weil anders die Vermittlung von Einheit/Ganzheit und Vielheit nicht gelingt[10].

Besonders zu empfehlen sind die Abschnitte über Nikolaus von Kues und Luther, über die dialogische Personalität und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie, über das Vaticanum II. Der Beitrag der politischen und ökologischen Theologie für den Weg des Menschen zu Gott, d.h. die theologische Reflexion auf Gesellschaft und Natur/Kosmos als Vollzugsbereiche der Gottebenbildlichkeit des Menschen werden nur erwähnt, aber nicht eingebracht. Die Systematik kommt über Rahners Anthropologie kaum hinaus, erreicht aber nicht deren Tiefe und Geschlossenheit, weil sie die konstitutive Pluralität theologisch bedenken will. Darin liegt ihre Stärke wie gleichzeitige Schwäche.

Konkrete Einzelfragen, die brennend interessieren, wie z.B. das Verhältnis der Geschlechter, das Personensein des Menschen, Gewissen, Schuld oder des Menschen Verhältnis zur Welt und Gesellschaft werden nicht behandelt. Der Hg. hat zur Geschichte des Geschlechterverhältnisses wenigstens eine Tabelle eingefügt (1,592f).

6. Christologie – Die Lehre von Jesus dem Christus (2,1–297)

Gerhard Ludwig Müller orientiert sich an Rahners theologischem Entwurf von Jesus als dem transzendental aufzeigbaren, geschichtlich-eschatologischen Heilsbringer, in dessen Lebens-

[9] Bezeichnend ist die Kommentierung der Entscheidung des Konzils von Vienne: „Ihm ging es um die *Einheit* des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott als einer mit dem christlichen Glauben unlöslich verbundenen Wahrheit" (1,565).

[10] Vgl. dazu jetzt Greshake, Gisbert: Der dreieine Gott, Freiburg 1997, bes. 219–225.

geschichte Gott selbst sich den Menschen mitteilt. Müller führt Rahner weiter, insofern die transzendentale Offenheit des Menschen auf Gott immer geschichtlich konkret bestimmt wird, da Jesus nicht nur Mittler der Selbstvermittlung Gottes ist, sondern Gott sich nur als Vater Jesu Christi mitteilt: „Man kann Gott nicht haben außerhalb der Begegnung mit dem Menschen Jesus" (2,54). „Christlicher Glaube ereignet sich vielmehr als ein Mitvollzug des Ereignisses der Einheit von Transzendenz und Geschichte Jesu. Glaube wird zur Erfahrung der Begegnung mit Gott gerade in der Vermittlung durch die interpersonale Begegnung mit dem individuellen Menschen Jesus (und nicht etwa einem mythischen Phantasiewesen aus einer höheren Welt)" (2,56). Jesus bleibt der Gottesbegegnung nicht äußerlich; er konstituiert sie, *konkret* konstituiert er sie allein. No other name! Hier und immer wieder wird christologisch begründet die Ablehnung/Widerlegung pluralistischer Religionstheologie deutlich. Allgemein gilt: „Christologie kann nur gelingen, wenn der erkenntnis-theoretische Dualismus von empirischer Tatsachenfeststellung und rein formallogischer Analyse der Verstandestätigkeit überwunden wird, wenn die Transzendentalphilosophie in ihrer klassischen, durch einen leeren Vernunftformalismus geprägten Gestalt durch personale Kategorien vertieft wird, so daß die Geschichte und die interpersonale Begegnung eine reale Vermittlung zwischen Wirklichkeit und Denken sein können und wenn das Denken nicht nur über die Sinnlichkeit affiziert wird, sondern das *Ich* durch die Erfahrung der personalen Struktur der Wirklichkeit in seiner Selbsthabe, seiner Welterkenntnis und in seinem Transzendenzvollzug wesentlich mitkonstituiert wird" (ebd.).

Müller gliedert in fünf Teile: *0. Einleitung: Horizonte und Perspektiven der Christologie; 1. Hoffnung auf endgültiges Heil und die Suche nach dem absoluten Heilsmittler (Transzendentale Christologie und Soteriologie); 2. Person und Geschichte Jesu von Nazareth: Die eschatologische Selbstmitteilung Gottes als Heil aller Menschen (Kategoriale Christologie I); 3. Christologische Bekenntnisentwicklung und theologische Konzeptionen bis zur Gegenwart (Kategoriale Christologie II); 4. Jesus – der Weg zum Vater (Kategoriale Soteriologie).*

Die für die Christologie wichtigsten, weil hermeneutisch entscheidenden Aussagen finden sich in der sehr dichten *Einleitung* (2, 3–56), die eine eigene Anthropologie „vorschaltet", welche die Christologie in der Frage des Menschen nach Gott „ortet" (2, 3–6).

„Die anthropologische Basis aller christlichen Theologie ist die Einsicht in das Personsein des Menschen. Die Identität des Menschen als Person ereignet sich in der transzendentalen Relationalität zu dem absoluten Geheimnis von Sein und Sinn, das als Person, Subjekt und Souverän seines Wesens und Seins *Gott* genannt wird." (2, 3)

Die Bedeutung Jesu wird im Horizont der Offenbarungs- und Religionsgeschichte, ja der Universalgeschichte bedacht: „Jesus kann aber als die Vollendungsgestalt der Offenbarungs- und Religionsgeschichte der Menschheit verstanden werden, wenn sein Auftreten und sein Schicksal im Horizont der Glaubensgeschichte Israels begriffen wird, das sich in einzigartiger und unvergleichlicher Weise als Bundespartner Gottes und als geschichtliches Zeichen und Werkzeug des Offenbarungswillens Jahwes verstanden hat" (2,7). „Christologie muß im Rahmen einer seinsgeschichtlich universal-historischen Konzeption der Wirklichkeit als das dynamische Zentrum der *Beziehungswirklichkeit von Gott und Menschen und damit auch als die Zielerfüllung aller menschlichen Geschichte* entworfen werden. Eine Christologie im Rahmen einer funktionalen Religionsbegründung ist unzulänglich ... Das geschichtlich kontingente Ereignis ist das von Gott selbst zu eigen genommene Medium, in dem er sich in seinem ewigen Wesensvollzug dem Menschen als einem endlichen, aber auf eine unendliche Erfüllung hin angelegten Geschöpf mitteilt, erschließt und kommunizierbar macht[11]. So kann die Wesensdynamik der menschlichen Person als Mitvollzug der trinitarischen Relationen Gottes durch Christus im Hl. Geist zum Vater hin aufgefaßt werden" (2, 17).

Das Christentum erkennt in der messianischen Gestalt Jesu den eschatologischen Heilsbringer, in dem die Offenbarungsgeschichte zum eschatologisch definitiven Höhepunkt mit universaler Ausrichtung geführt wird. In ihm wird Gottes Offenbarungshandeln und die darauf antwortende menschliche Selbstüberantwortung an Gott irreversibel eins. Als Zeichen wie Werkzeug der universalen Vergegenwärtigung der Gottesherrschaft ist Christus der einzige „Mittler der Menschen hin zu dem einzigen Gott und der Menschen in der einig einzigen Heilsgemeinschaft untereinander (1 Tim 2,5)" (vgl. 2, 9).

„Diese universale Reichweite des eschatologischen Heilswillens Gottes (vgl. 1 Tim 2,4) in der geschichtlichen Bindung an Jesus von Nazareth *(universale concretum)* läßt sich nur plausibel und akzeptabel machen, wenn die einzigartige und unvergleichliche Einheit von Gott, dem Vater, und Jesus, dem Sohn, geklärt wird (*Christologie* im engeren Sinn)[12]. Dies ist die christologische Grundfrage: *Wer ist dieser Jesus von Nazareth?* Das Interrogativpronomen ‚wer' fragt nach der Person, d.h. nach der Eigenart der relationalen Identität des Menschen Jesus in seinem Verhältnis zu Gott. Ist dieser konkrete und wirkliche Mensch unbeschadet der Integrität seiner vollständigen menschlichen Natur, ihrer Grundvollzüge von Geist und Freiheit im Medium eines individuellen menschlichen Leibes, in der Wurzel seiner menschlichen Existenz und in seinem Innersten so von Gott getragen, verwirklicht und bewegt, daß Gottes transzendente Unmittelbarkeit durch Jesu menschliches Sein und Wirken in die Immanenz von Welt und Geschichte eschatologisch und soteriologisch vermittelt werden kann? Ist der existenzgebende Akt, der die menschliche Wirklichkeit Jesu trägt, so in Gott selbst begründet, daß er, als Selbstaussage Gottes im ewigen Wort zum relationalen Wesen Gottes gehörend, die Existenz des individuellen und kontingenten Menschen Jesus aktuiert? Die Zeugen des irdischen Wirkens Jesu und der Auferweckung des Gekreuzigten von den Toten kraft der Machttat des Vaters (vgl. Röm 6,4) waren davon überzeugt, daß das ganze Gewicht der soteriologischen Identifikation des ewigen Heils mit diesem konkreten Menschen Jesus von Nazareth nur getragen werden kann von der Tatsache, daß ‚Gott in seiner ganzen Fülle in ihm wohnt, um durch ihn alles zu versöhnen, alles im Himmel und auf Erden' (Kol 1,19f). Die *Soteriologie* (= die Lehre von der eschatologischen Heilsbedeutung Jesu für unser Gottesverhältnis) ist also in der *Christologie* (= der Lehre von der Identität der Person Jesu mit dem ewigen Sohn und Wort des Vaters) verankert. Und umgekehrt dokumentiert sich der innere Gehalt der Christologie in der Soteriologie" (2,11). Kurz, es gilt der „Anspruch des christlichen Glaubens, daß das Schicksal des Menschen letztgültig von seiner personalen Gemeinschaft mit Jesus abhängig ist" (2,13).

Die gründliche Lektüre dieses grundlegenden Teiles lohnt sehr und enthält schon alles Wesentliche. Die folgenden Teile führen dieses Grundlegung durch und bieten Neues v.a. in der Bewährung dieses Ansatzes an der Geschichte Jesu Christi. Das Gelingen hängt aber mindestens so sehr an der Stimmigkeit der „systematischen Deutung in sich, wie an deren Verbindung mit dem neutestamentlichen und dogmengeschichtlichen Befund, weil dieser immer schon mit einer bestimmten Brille gelesen wird". Für Müllers eigene Position vgl. besonders 2,49–56 (Ansatz und Methode), 2,57–64 (Verständnis des absoluten Heilsmittlers) und 2, 83 (Verhältnis von AT zu NT).

Das ntl. Zeugnis erhebt Müller in sachlogischer Analyse des Christusereignisses als Explikation des in seiner Auferstehung endgültig geoffenbarten Persongeheimnisses Jesu, das seinerseits Fundament seines Amtes und Werkes (= Soteriologie) ist. Diese Analyse erfolgt in den Schritten: Auferstehungsleib, Erhöhung zum Vater, Abstieg ins Totenreich, Sendung des Geistes, Aktualpräsenz des Erhöhten, Wiederkunft.

Die Geistsendung wertet Müller als originäres Moment an der Auferstehung, nämlich als deren innere Tiefe und als Lebensgemeinschaft mit dem Auferstandenen sowie als Befähigung zur Teilhabe an seiner Sendung. Sie gilt nicht als letzte Phase der Offenbarung, die das Christusereignis auf die Stufe einer vorletzten Etappe degradierte. Der Geist bewirkt eine Verinnerlichung und Universalisierung des Heilsgeschehens.

Die Offenbarungseinheit Gottes mit Jesus hat ihren Grund in der Seinseinheit von Vater und Sohn. *Was* Jesus für uns tut, wurzelt in dem, *wer* er ist. Die Bestimmung der personalen Identität des Menschen Jesus im Wesen Gottes wirft das Problem der Transzendenz Jesu in seiner Gottheit d.h. der metaphysischen Gottessohnschaft auf. Damit ist die Grundfrage der späteren Christologie formuliert, die nach der menschlichen und göttlichen Natur Christi und ihrer Einheit fragt.

Präexistenz und Mittlerschaft Jesu ortet der Vf. präzise: „Die eschatologische Identifikation Gottes mit dem Heilsmittler ist der Grund, warum theologisch nach der Präexistenz der personbildenden Identität Jesu im ewigen Sohn des Vaters gefragt werden muß" (2,150). „Die Messianität Jesu ist mit seinem Menschsein identisch" (2,159). *„Gerade als Mensch ist er der eine Mittler des einen Gottes und Vaters* (1 Tim 2,5)" (1,160). „Die Menschheitsfrage nach dem Weg zu Gott und nach dem Ort der Begegnung mit ihm kann Jesus nur im Hinweis auf sich selbst als das *verbum incarnatum* beantworten" (2,161).

Die christologische Bekenntnisentwicklung bezieht Müller auf die drei systematischen Fragen der (altkirchlichen) Christologie: die wahre Gottheit Jesu Christi, die volle, menschliche Natur Jesu Christi und die Einheit der beiden in der Person/Hypostase des Logos. Für die Gestalt der Darstellung gilt: „Der neuzeitliche Erkenntnisdualismus von zeitloser Idee und zufälligen geschichtlichen Ereignissen bedingt auch den Gegensatz von historischer, psychologischer Christologie und dogmatischer, ontologischer Reflexion über Sein und Sendung Jesu Christi" (2,168). Die Dogmengeschichte stellt der Vf. in systematischen Kategorien dar, nicht eigentlich historisch: Typen juden-christlicher Reflexion, Streit um die Gottheit des Sohnes, Streit um die Subjekteinheit des Gott-Menschen Jesus Christus, Abschluß der christologischen Dogmenbildung. Instruktiv ist die Darstellung des Ergebnisses von Chalkedon und der nachchalkedonischen Entwicklung. Die Entwicklung der neuzeitlichen Christologie (2,234–238) ist besser im Grundlagenkapitel (2,37–47) nachzulesen.

In der Soteriologie, dem Weg Jesu zum Vater, geht es nicht um Werk oder Amt Christi, „sondern wieder um die *Person* Jesu, insofern er *Grund, Inhalt und Mittler* des Heiles, d.h. der Vollendung des Menschen in Gott, ist. Soteriologie betreiben heißt Christologie betreiben unter dem Aspekt der Pro-Existenz

[11] „Die gesamte Christologie beruht auf der Unableitbarkeit eines kontingenten geschichtlichen Ereignisses" (2, 18).

[12] Die theoretische „Durchdringung der Grundlagen des Christusereignisses zusammen mit seiner geschichtlichen Vermittlung im Christus-Zeugnis der Jünger Jesu und dem Christusbekenntnis der Kirche mit dem Ziel seiner intellektuellen Aneignung nennt man die Christologie" (2,13).

Jesu. Der Horizont aller Soteriologie ist die Person Jesu" (2,244). Heil besteht in der Weggenossenschaft mit Jesus Christus (Nachfolge). Die Ablehnung einer rein funktionalen Christologie ist deutlich.

Das Ziel gibt sich uns als Weg. Die persönliche Lebensgeschichte jedes einzelnen Menschen und die Gnadengeschichte der Menschheit als ganzer enthüllt sich als Weg mit *Gott* (dem Sohn) in *Gott* (dem Hl. Geist) zu *Gott* (dem Vater). Diese Geschichte entsteht im Drama sich begegnender Freiheiten. Dabei ist von der Transzendenz des Heils (Gabe auf ein größeres Ziel hin) und der Immanenz des Heils (Gemeinschaft mit Christus und den Christen) auszugehen.

Dabei gilt: „Die Bedeutung Jesu ‚für uns' kann nur deutlich werden, wenn die theologische Grundbestimmung des Menschen auf die personale Gemeinschaft mit Gott erkannt wird. Nur wenn sich die Heilsfrage als Frage nach Gott eröffnet, ergibt sich der Horizont, in dem deutlich wird, was Gott bedeuten soll für den Menschen in Jesus und was Jesus bedeutet für Sinn und Ziel des menschlichen Daseins überhaupt. Die transzendentale Verwiesenheit muß sich als *Gottverwiesenheit* aufzeigen lassen" (2,249).

Transzendenz wird hier nicht als räumliche oder zeitliche Über- oder Hinterwelt, sondern als ‚Jenseits' der anderen Person verstanden. „Wo ich auf eine Person treffe, erfahre ich eine Realität, die ich nicht überwinden, vereinnahmen und verobjektivieren kann, als einen handhabbaren Gegenstand oder als ein bloßes (apersonales) Moment an meinem eigenen Bewußtseins- und Freiheitsvollzug. Durch ihr Dasein geht von der anderen Person ein sittlicher Anspruch aus, insofern ihr Selbstand und ihre Unmittelbarkeit von mir nicht aufzulösen sind. Zugleich entbirgt sich hier aber auch die Verheißung einer neuen Begegnung. Gerade die positive In-sich-Ständigkeit ist der Grund ihrer Fähigkeit, sich mitzuteilen, sich im Dasein-für-andere zu präsentieren und so erst die Liebe als Bewegung auf die Gemeinschaft hin zu verwirklichen, insofern die Liebe der Sinn von Sein überhaupt ist" (2,249f). Gott wird daher nicht in „Lücken" rationaler Welterklärung gefunden, sondern am Ort des personalen „Fürseins", in der Offenbarung seiner Liebe.

Müller diskutiert die neuzeitliche Kritik der Erlösung unter den Gesichtspunkten: Gott als Garant oder Konkurrent der Befreiung? Der Mensch im Dilemma von Hoffnung und Resignation. Heil im Jenseits oder Glück im Diesseits? Gott in der Leidens- und Hoffnungsgeschichte der Menschheit. Er behandelt die soteriologischen Konzeptionen der Vergöttlichung durch göttliche Paideia, der stellvertretenden Genugtuung und der (neuzeitlichen) Befreiung des Subjekts, die sich für ihn in Christus als Träger eines integralen Befreiungsprozesses bündeln.

Die unbedingte Stärke dieser Christologie liegt in ihrer Systematik. Doch macht sie gelegentlich den Eindruck, daß ihr die Geschichte eingeordnet, die Systematik nicht an der Ereignis- und Denkgeschichte entwickelt wird. Der entschiedenen Auseinandersetzung mit verschiedensten gegenwärtigen Tendenzen der Theologie und großem argumentativen Gewinn – für den Leser – tut das keinen Abbruch. Die Lektüre erfordert volle Konzentration und Aufmerksamkeit, gibt dann aber entsprechend klare Orientierung. Zur Erstinformation oder Einarbeitung in die Christologie legen sich vielleicht andere Darstellungen näher, aber an dieser sollte man als Systematiker nicht vorbeigehen.

7. Mariologie – Maria, die Mutter des Christus (2,299–398)

Neue Zugänge zur Mariologie entdeckt Franz Courth in der Neubewertung der Volksreligiosität (z. B. bei Harvey Cox: „Wie man einfach und in Harmonie mit der Natur lebt"; „Die Fruchtbarkeit, Sexualität, der Schoß, die Erde und der Mond"; die „Freiheitssehnsucht der Frau"); in der feministischen Theologie, die subversive, genuin frauliche Kraft aufzeige; in der Befreiungstheologie; in archetypisch-symbolischer Glaubensauslegung und in den kritischen Einwänden (und Neuentdeckungen) auf seiten reformatorischer Theologie.

Nach der *Einführung* (1) entfaltet Courth die *Gottesmutterschaft als Grundaussage* (2) hinein in die *Jungfräuliche Mutterschaft* (3), die *im Ursprung geheiligt* (4) und *in Gottes Herrlichkeit vollendet* (5) ist und sich in der *Marienverehrung* (6) spiegelt.

Als eigenes Lehrstück erscheint die Mariologie bis zu Suarez nicht, vielmehr sind ihre Aussagen der Christologie, besonders der Inkarnationslehre zugeordnet. Von Suarez und seinen Zeitgenossen, deren Problem die Begnadung und Heilung des Menschen ist, wird nach der Gnade und Heiligung Marias gefragt. Damit beginnt die Herausbildung eines eigenen Traktates, der sich in eine christotypische und eine ekklesiotypische Mariologie (Maria mehr an der Seite Christi oder mehr an der Seite der Menschen) teilt. Diesen Gegensatz hebt das Vaticanum II auf, indem es Maria als Erlöste, als Geschöpf der Gnade sieht, die alle Glaubenden überragt. Als jungfräuliche Braut (Empfangende) wird sie Leben spendende Mutter (LG 64). Ihre Mittlerschaft liegt auf der Ebene *geschöpflicher* Mitwirkung im *göttlichen* Heilswirken. Erst auf *personaler* Grundlage läßt sich die typologische Bedeutung der Mariologie sachgemäß und tragfähig entfalten. „D. h. aber, die Gottesmutterschaft zum Ordnungsprinzip des Traktates zu machen" (2,312). Die kriteriologische Kraft des kritischen Rückbezugs auf die Person Marias zeigt sich in allen Bereichen der Mariologie (vgl. konkret 2,324f.330f.337.341.372). Als methodische Leitlinie nennt der Vf. dementsprechend: Biblischer Ansatz (Grundkontur) – Geschichtliche Orientierung (Aneignung und Ausdrucksfähigkeit) – Theo- und Christozentrik – ökumenisch gestimmt – sprachlich sensibel – spirituell offen.

Als Gestaltungsprinzipien marianischer Frömmigkeit und treibende Kraft mariologischer Entwicklung sieht Courth Menschwerdung und Auferstehung in ihrer soteriologischen Dimension (Vergöttlichung und Leben in Christusgemeinschaft) und anthropologisch die „Sehnsucht des Herzens". Innerhalb der biblischen Grundlegung hebt er hervor, wie a) mit dem Verständnis Jesu als Sohn Gottes die würdigende Sicht für Maria als seine Mutter wächst (ebenso in der Tradition vgl. 2,263), wie b) sie „zuerst und immer *heilsgeschichtliche Person* ist", aber „stets auch als Symbolfigur, als Urbild des Glaubens, als Repräsentantin und als Mutter der Jünger, als das neue Israel, als Tochter Zion" gilt (2,333).

Diese Mariologie ist klar und verständlich geschrieben, aus einem Guß, aber nicht einfach aus einem Prinzip abgeleitet, wohl von einem Grunddatum her geordnet: der Gottesmutterschaft. Sie informiert und argumentiert ohne zu breit zu werden und zeigt die ökumenischen Chancen und Schwierigkeiten mit den orthodoxen wie den evangelischen Kirchen auf. Sie „überzieht" nirgends. Kurz: sie ist ohne Bedenken rundum zu empfehlen.

8. Ekklesiologie – Die Lehre von der Kirche (2,399–578)

Die Ekklesiologie gliedert Peter Neuner in vier Kap.: *1. Ort und Kontext heutiger Ekklesiologie. 2. Das Problem der Kirchenstiftung. 3. Realisierungsformen von Kirche. 4. Ämter und Stände in der Kirche.*

Die ersten drei Kap. handeln von der Kirche insgesamt, das letzte von den einzelnen in der Kirche. Zugänge zur Kirche als Glaubensgegenstand gewinnt Neuner aus der jeweiligen Situation der Kirche. Die Alte Kirche sah sich dem Wirken des Geistes zugeordnet: *Creatura Spiritus Sancti.* Seit der Reformation zwingt die Kontroverssituation zur Frage nach der *wahren* Kirche und bindet die Ekklesiologie an die Christologie: „Welche Gemeinschaft kann sich zurecht auf Jesus den Christus zurückführen, ist von ihm gewollt, gestiftet, vermittelt sein Heil?" (2,401).

Dieser doppelte Bezug auf Christus und den Geist gilt grundlegend: „Kirche ist vielmehr die Wirklichkeit, in der durch die Kraft des Hl. Geistes das Werk des auferstandenen Herrn in der Welt und in der Geschichte gegenwärtig und wirkmächtig bleibt. Weil die Sache Jesu mit dem Kreuz nicht ein für allemal vorüber ist, sondern weitergeht, darum ist Kirche möglich und notwendig. Kirche lebt aus der Kraft der Auferstehung Jesu, Ekklesiologie erweist sich als Konsequenz der Christologie." (ebd.)

Gegenwärtige Ekklesiologie sucht ökumenisch den Weg von der Kontroverse (Exklusion) zur (wachsenden) Koinonia versöhnter Verschiedenheit, katholisch gezeichnet von der Kirchenerfahrung nach dem Vaticanum II (2,406–410).

Trotz der Grundperspektive: „Erst von Ostern her ist es sinnvoll von Kirche zu sprechen, vorher hat sie weder historisch noch sachlich einen Ort" (2,412), steht der zweite Abschnitt unter der Überschrift *Kirchenstiftung,* wohl weil Neuner die Gründung der Kirche im Willen Gottes wie im Wollen und Tun Jesu festmachen will. Auferstehung wird als Bestätigung des vorösterlichen Wirkens Jesu interpretiert: „Auferstehung eröffnet eine Zukunft, die das, was in Jesus geschehen ist, für alle Welt erschließt. Ostern ist damit nicht Abschluß, sondern Neuanfang" (2,414).

In den Aposteln geht mehr weiter als die „Sache" oder das Werk Jesu: „Im Zeugen wird dabei das Zeugnis konkret faßbar, gewinnt es personale Gestalt. Es geht in der Botschaft vom Auferstandenen nicht primär um ein Verhältnis zu Wahrheiten und historischen Aussagen oder zu Sachen, sondern zu Personen. Offenbarung ist primär nicht eine Lehre, sondern Selbstmitteilung Gottes, eine Relation zu einem Du, sie ist interpersonales Geschehen. Glaube ereignet sich zwischen Personen. Er braucht darum interpersonale, gemeinschaftliche Strukturen" (2,415). Das Bemühen, die Kirche als Geistgeschöpf *(Creatura Spiritus Sancti)* darzustellen (2,415–423), ist sehr begrüßenswert, und doch bleibt es positive Einzelaussage, wird nicht zur durchgehenden Dimension. Für die Reformatoren ist die Kirche sicher mehr *Creatura Verbi* als *Creatura Spiritus.* Den Aufweis der Kirchenstiftung durch Jesus führt der Vf. strukturparallel zur impliziten Christologie in einer Art „impliziten" Ekklesiologie von der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu her. Die Pointe: „Dieses Gottesreich hat bereits in der Verkündigung Jesu Sozialgestalt, es ist bei ihm eine soziale Größe und läßt sich nicht auf das Verhältnis des einzelnen zu seinem Gott reduzieren. Jesu Taten und Worte, die auf eine Sozialstruktur verweisen, sind darum kirchenstiftend. Sie sind die Ansatzpunkte, aus denen aus der Verkündigung Jesu im Licht [und der Kraft] von Ostern und Pfingsten Kirche erwuchs" (2,432)[13], näherhin aus der Berufung der Jünger, der Zwölf, der Apostel, des Petrus; durch das Abendmahl.

Für die *Realisierungsformen* von Kirche stellt Neuner zunächst die verschiedenen ntl. Kirchenbilder vor. Die These von der „Geistkirche des Anfangs" lehnte er ab und fragt statt dessen, ob die faktische Entwicklung die einzig mögliche und legitime gewesen ist. Die ersten Jh.e sehen nach Neuner die

[13] Neuner verfolgt die Deutung des Reiches Gottes im Laufe der Geschichte im apokalyptischen, universalistischen, individualistischen und kirchlichen Verständnis dieses Reiches (2,427–432). Diese Darstellung erhellt schön Kontrast wie Zusammengehörigkeit von Gottesreich und Kirche. Es folgen Thesen zum Verhältnis Reich Gottes – Kirche.

Kirche als Mysterium, als Geschöpf Gottes, das in dessen Heilsplan gründet. In diesem Zusammenhang stellt der Vf. die vier Kennzeichen der Kirche in lesenswerter Prägnanz und zugleich in ihrer ökumenischen Dimension dar. Besonders gelungen erscheint die Auflistung der Bedeutungsaspekte des Wortes „katholisch". Als Typen der geschichtlichen Entwicklung der Gestalt von Kirche beschreibt er Kirche als Imperium, Kirche in einander ausschließenden Konfessionen, Kirche als Societas perfecta, schließlich Kirche in ihrem Selbstverständnis nach dem Vaticanum II (als Mysterium, als Volk Gottes, als Koinonia; ihre einzelnen Glieder).

Im vierten und letzten Teil behandelt Neuner *Ämter und Stände in der Kirche:* „Laien", das Bischofsamt, den Priester, das Amt des Diakons, den/die Pastoralreferent/in, das Papsttum. Die petrinischen Texte sind in 2,442 schön zusammengestellt.

Den Tenor der Darstellung der „Laien" charakterisiert eine Fußnote: „Das Delegationsmodell versagte. Damit stand die Verhältnisbestimmung von Priestern und Laien zur Diskussion" (2,536[295]). Neuner hält fest: „Die besondere Verantwortung definiert sich vom Volk her. Begriffe, die Ämter ausdrücken, sind Relationsbegriffe. Der Amtsträger ist um des Volkes willen da, nicht das Volk für den Amtsträger. Das Volk hat seine Sendung nicht aus Delegation der Hierarchie, aber der Amtsträger ist auch nicht von der sog. Basis delegiert. Koinonia als Gemeinschaft eigenverantwortlicher Aufgabenträger schließt die Rückführung aller Vollmachten auf ein Prinzip oder auf einen einzelnen aus, sondern postuliert von Anfang an eine Gemeinschaft, die in der trinitarischen Struktur von Kirche grundgelegt ist" (2, 538).

Der Vf. spricht die wichtigen, auch kontroversen Einzelfragen ohne Scheu an, zum Teil sehr knapp, immer informativ. Das Amt der Priester zeigt er in seinen Bezügen zum allgemeinen Priestertum, zum Bischofsamt, zu Christus auf. Die Offenheit dieser Bezüge nutzt er ökumenisch, ohne eine eigene Gewichtung oder Bewertung vorzunehmen.

Was bedeutet in der Bezeichnung der Ämter und Stände der Wechsel in der Benennung zwischen Amt und Person (Laie, Priester, Pastoralreferent/in; Bischofsamt, Amt des Diakons, Papsttum)? Warum spricht Neuner von Papst*tum* statt vom Papst*amt*? Verwunderlich ist auch die Stellung des Papstamtes am Ende der Reihe, statt nach dem Bischofsamt, von dem her das Papstamt doch allein verständlich ist, wie Neuner selbst darlegt. Ist das Papstamt der alles tragende und krönende Schlußstein? Ist nicht das Bischofsamt in der Apostelnachfolge der strukturierende Grundstein der Verfassung der Kirche?

3,414.421 sind die Differenzen nicht irrelevant, wohl überwunden, nicht mehr trennend; 3,401.402.414: Es geht in Kirche mehr weiter, als nur „Sache" oder „Werk" Jesu; 3,418: Das Schreiben *„Unam Sanctam"* ist keine Enzyklika, sondern eine Bulle.

9. Pneumatologie – Die Lehre vom Heiligen Geist (3,1–156)

Bertram Stubenrauch, der als Vf. kurzfristig eingesprungen ist, stellt die Lehre vom Hl. Geist in fünf Abschnitten vor: *Einführung (1) – Wirklichkeit des Hl. Geistes nach dem AT (2) – Der Hl. Geist im NT (3) – Die Wirklichkeit des Geistes im Spiegel der Dogmen- und Theologiegeschichte (4) – Fragen systematischer Pneumatologie (5).*

Zugänge zum Glauben an den Hl. Geist eröffnet er nicht[14], sondern legt im Ausgang von diesem Glauben dessen Weg und Implikationen dar. Die Unentbehrlichkeit dieses ganz „jungen" Traktats sieht er in der *notwendigen Bewußtseinsbildung,* theologische Wahrheit pneumatologisch zu erfassen.

In der strikten Unterscheidung von göttlichem und menschlichem Geist sieht Stubenrauch die „Grundlegung" des Traktats. Für diese ontologische Unterscheidung den Begriff *Unterscheidung der Geister* aus der geistlichen Tradition zu verwenden, der den Vorgang meint, *in* den verschiedenen Antriebskräften das Wirken des Geistes Gottes unterscheidend zu erkennen, ist m. E. eher irreführend als sachdienlich. Wo es später um die Rolle des Hl. Geistes im Leben der Glaubenden geht, also an seinem eigentlichen Ort, kommt der Begriff nicht mehr vor. Die gemeinte Sache, die für die *Dynamik* eines christlichen Lebens entscheidend ist, wird kaum beachtet, bestimmend sind Strukturmomente.

Das ntl. Geistzeugnis wird vom atl. als eigener Abschnitt durch das Osterereignis („Gott wurde an Ostern als Vater, Sohn und Geist *erfahren,* keineswegs als solcher erdacht" [3, 23]) als Offenbarung des Geistes klar unterschieden. „Die Kontinuität ist durch Diskontinuität gebrochen ... So besiegelt die Pneumatologie der entstehenden Kirche zusammen mit ihrer Christologie das Charakteristikum des ntl. Gottesbildes: Der Monotheismus des Alten Testaments verändert sich zugunsten eines trinitarischen Gottesbildes. Die Pneumatologie des Neuen Testaments läßt sich deshalb nicht losgelöst vom trinitarischen Gottesglauben erheben, sondern nur mit ihm zusammen" (3,23). Im Licht von Ostern legt Stubenrauch das Jesus- und Kirchenereignis aus, um den Ursprung der ntl. Geistlehre zu ergründen (Christus, der Geistträger in Fülle; die Kirche – Geschöpf des Geistes) und in paulinischer wie johanneischer Tradition darzustellen.

„Mit der Gewißheit, *im* Hl. Geist dem verherrlichten Herrn und seinem Vater verbunden zu sein, sprach die frühe Kirche *über* den Geist" (3,61). Aus dem Vollzug des christlichen und kirchlichen Lebens und seinem soteriologischen Interesse erwächst die Lehre vom Hl. Geist, die der Vf. bis hin zur Entscheidung von Konstantinopel in Knotenpunkten schildert. „Augustinus gelangt von der *aequalitas personarum* zum *Deus-Trinitas*" (3,80), während dann das Mittelalter – mit Anselm von Canterbury – meist von der *una deitas* ausgeht. Das Problem des Filioque erhält einen eigenen Abschnitt (3,83–86).

Kennzeichen des Mittelalters und der scholastischen Theologie sei es, „pneumatologische Aussagen im Kontext christologischer und gnadentheologischer Einsichten zu formulieren. Insofern wurde die Lehre vom Hl. Geist zwar funktionalisiert, also Erstinteressen untergeordnet, aber auch heilsgeschichtlich geerdet. Der Geist bleibt an seiner geschichtlichen Funktion erkennbar" (3,90). Das Wissen um die Bedeutung des Geistes lebt in vielen pneumatischen Bewegungen fort. Der Geist wird Vermittler. Instruktiv wird die Unterscheidung von ungeschaffener und geschaffener Gnade und die Rolle des Geistes in der Geschichtstheologie (des Joachim v. Fiore und Rupert v. Deutz), Liturgie, Armenpflege und Mystik vorgestellt (3,91–98). Diese Ergänzungen zur Dogmatik im strengen Sinne weiten den Blick und verhindern falsche Gewichtungen.

Die Pneumatologie der Reformatoren weiß Stubenrauch einzeln und differenziert darzustellen (Luther, Zwingli, Bucer, Calvin), v. a. im Blick auf die Wirkungen im Verständnis von Kirche und Sakrament. Die katholische Weiterentwicklung schildert er an Trient und dem Beitrag der katholischen Universitätstheologie (Möhler, Newman, Scheeben). Doch (der katholische) Newman und Scheeben lehren an nichtuniversitären Lehranstalten! Es folgen Hegel, Barth und Tillich.

Positiv hervorzuheben ist der eigene Abschnitt zum Grundcharakter ostkirchlicher Pneumatologie, der in der Akzentuierung der Personalität und Eigenständigkeit des Hl. Geistes, der Gottes*erfahrung* und der rechten (Gebets-)Haltung, die auf den Geist zurückgehen, Entscheidendes trifft (3,112–115). Dabei ist die Unabhängigkeit des Geistes vom Sohn photianisch-palamitisches „Sondergut", das mit dem orthodoxen Allgemeingut der Selbständigkeit des Geistes nicht identisch ist.

Doch kann man die Ostkirche(n) – auch nicht vereinfachend – nicht als „Glaubensgemeinschaften, die seit 1054 eigene Wege gingen" (3,112), schildern. Denn das taten sie als apostolische Gründungen von Anfang an völlig zu Recht, übrigens von Rom anerkannt. 1054 als Wegscheidung anzusetzen trifft eher wegen der Gregorianischen Reform in der lateinischen Kirche als wegen Veränderungen der Ostkirche zu (dieser Singular übergeht die nichtchalkedonischen Kirchen, die Konstantinopel nicht vertrat). Als weit wirksamere Trennungsfaktoren erwiesen sich aber die Eroberung Konstantinopels durch die „Franken" 1204 und die Nichtrezeption der Union von Florenz durch Russen und Byzantiner. Der Streit um das Filioque bedeutet dogmatisch einen Streit um das Grundverständnis der Trinität, d. h. um ihre Auslegung, nicht um den Glauben an den trinitarischen Gott. Der *consensus quinquesaecularis* ist gerade kein *consensus millenarius,* sondern einer, der in der zweiten Hälfte des 1. Jahrtausends seine Risse bekommt. Nicht das Filioque und disziplinarische Fragen führen in die Polemik, sondern die aufkommende Polemik schafft sich Anhalt und Basis in praktischen und dogmatischen Fragen. Palamas schreibt sich allgemein Gregorios Palamas (als Transliteration, nicht Transkription) und ist 1357 (nach [3]LThK 4,1008.1010) oder 1359 (nach TRE 14, 200.202) gestorben.

Der Lobpreis tritt nicht an die Stelle des Dogmas oder der Spekulation, sondern ist die Weise von deren Vollzug. Nicht schon (oder allein) die Schriftdurchtränktheit der Liturgie ermöglicht die Betrachtung der *Eigenständigkeit* des Geistes, sondern die liturgische Gotteserfahrung selbst, die Basilius herausarbeitet. Denn Gotteslob und Doxologie ist nicht anders möglich, als durch das Wirken des Geistes im Betenden. Alle Doxologie ist Wirken des Geistes, nicht *nur* Erzählen und dankbares Erinnern der Großtaten Gottes. Das Moment des Dankens und Preisens ist Sache des Geistes, nicht Christi. Der Geist ist, wie Stubenrauch selbst sagt, der *Mystagoge,* nicht schon Christus[15].

Systematisch interpretiert der Vf. den Hl. Geist „als Gott selbst im Modus der Gabe", als *„beziehungsstiftende Gabe* / als *vinculum amoris*)", so daß nicht nur das Werk, sondern „die menschliche Existenz schlechthin zur Exegese des Geistes" beiträgt (3,121f). Den Gabe- und Beziehungscharakter des Hl. Geistes

[14] Es sei denn später 3,122f in den Ausführungen zum Mensch als Subjekt und Person.

[15] Für die Gegenwart nennt Stubenrauch als Orte der Geistentdeckung das Vatikanische Konzil, die Charismatische Erneuerung, Befreiungstheologie und Feministische Theologie, jedesmal unter dem Vorzeichen von Reform und Veränderung.

verfolgt Stubenrauch in der Trinität, in der Welt, in der Kirche und im Leben der Glaubenden.

In der Trinität, in der eine Beziehung unvertretbarer und unaustauschbarer Seinsbeziehungen statthat, gewinnt Stubenrauch Zugang zur Spezifizität des Geistes durch die Analogie zur Subjekt-Person des Menschen, der zugleich er selbst ist („unmittelbar um sich selber weiß und kraft seiner ursprünglichen Ichvertrautheit zu sich kommt") und Person („angewiesen, zu anderen ein Verhältnis zu gewinnen ... und die Erfahrung seiner selbst kommt ihm gewissermaßen von außen her zu"; 3,122). Dieser Ansatz ist hier nicht weiter auszuführen, sondern nachzulesen (3,122–129).

Da sich Vater und Sohn „nicht aneinander verlieren, weil sie als Subjekte füreinander Geber bleiben, kann die reine Gabe keine bloße Reproduktion ihrer selbst sein, sie stellt vielmehr ihnen gegenüber etwas anderes, etwas ‚Drittes' dar. Die Gabe ist als Subjekt eine eigene Weise der göttlichen Seinsverwirklichung" (3,125). Diese Eigenart des Geistes wird in transzendentaler Pneumatologie weiter entfaltet: der Mensch bedarf „des Geistes als des tragenden Grundes seiner Subjektivität" (3,128). Der Frage nach der weiblichen Dimension des Geistes weicht der Vf. nicht aus (3,129–132).

Das Verhältnis des Geistes zum Kosmos wird in Gedanken von Moltmann, Rahner, Pannenberg, Taylor und von Balthasar entfaltet. Eigene Gedanken trägt Stubenrauch zum Verhältnis des Geistes zu den Religionen bei, in denen der Geist sich „als *Gabe* zum Unterpfand jeder personal und gesellschaftlich verfaßten Gottsuche macht" (3,140). Die Entäußerung des Geistes setzt dabei jedoch weniger die Kenose Christi fort (wie der Vf. schreibt); vielmehr realisiert der Geist auf *seine* Weise seine *eigene* gemeinschaftsbildende Eigenart.

Im Verhältnis zur Kirche betont der Vf. die Relativität der Geistbegabung der Kirche, die dadurch aber nicht abgeschwächt wird; vielmehr ist der Geist „*durch* die Kirche an die Welt vergeben" (3,140); sie ist Instrument, ihn an die ganze Menschheit freizugeben. Stubenrauch entfaltet Kirche als Sakrament des Geistes und die Bezeugungsinstanzen des Glaubens als Institutionen des Geistes.

Für das Leben der Glaubenden hebt er den Geist als Grundlage christlicher, pneumatisch orientierter Spiritualität hervor, in theozentrischer, christozentrischer, ekklesialer und sakramentaler Bestimmtheit, die zu individueller wie gemeinschaftlicher Ausprägung ermutigt.

Manche Formulierungen erscheinen nicht sehr glücklich: Konnte der Nachkomme Davids „kein Sproß des erlösungsbedürftigen Menschengeschlechtes sein"? Muß er es nicht vielmehr sein?! Ist er nicht dazu „geboren von einer Frau", „unter das Gesetz" gestellt, „in allem uns gleich, außer der Sünde" (vgl. den Hebräerbrief)?

Auch nach der Apostelgeschichte deckt sich das Apostolat nicht mit dem Zwölferkreis, weil sonst weder Barnabas noch Paulus Apostel genannt werden könnten (3,39; vgl. Apg 14,4.14).

Der theologische Personenbegriff ist vor dem christologischen schon in den trinitarischen Auseinandersetzungen entstanden und christologisch genauer ausgeprägt worden (3,59). Das Chrysostomos-Zitat (3,69) versteht wohl den Schoß der Kirche weiblich, aber dessen befruchtenden Geist männlich. Die Epiklese zielt nicht vorrangig auf die Verwandlung der Gaben, sondern die Verwandlung der Feiernden in den Leib Christi und wird deswegen über die Gaben als Mittel dazu herabgerufen.

Der Streit um die die Wandlung bewirkende Kraft bricht nicht „noch" im Mittelalter, sondern *erst* im Mittelalter aus. Nicht die Sprachregelung der Kirche, sondern der *lateinischen* Kirche gewinnt mit Tertullian Gestalt (3,71).

3,82 macht die Nichterwähnung der Unterscheidung von (ewigem) Ausgang und (zeitlicher) Sendung des Geistes das beschriebene Problem eher undeutlich als klar.

Solche Einzelkritik schmälert nicht das Verdienst, in kurzer Zeit einen Traktat *Pneumatologie* vorgelegt zu haben. Dessen Gestalt wie Gehalt ist noch ganz in Fluß.

10. Gnadenlehre – Das Heil als Gnade (3,157–305)

Georg Kraus gliedert seine Gnadenlehre in *Einleitung (1), biblische Grundlegung (2), glaubensgeschichtliche Entfaltung (3)* und *systematische Reflexion des Gnadengeschehens (4).* Die Beziehung der Gnadenlehre zur vorangehenden Pneumatologie wird nicht thematisiert, wohl der Bezug zur nachfolgenden Sakramentenlehre (3,160f).

Glaubenszugänge (Anknüpfungspunkte) zum Gnadengeschehen sieht Kraus im *Urbedürfnis nach Entlastung* (gegenüber Entscheidungsdruck und Selbstrechtfertigung), *nach personalem Angenommensein, nach Leben und Überleben,* die je vom biblischen Zeugnis aus zu entfalten sind.

Die *biblische Grundlegung* erfolgt atl. streng am Textbefund, d.h. den Begriffen von *Hen, Hesed, Rahamim und Ahaba* entlang je in erzählender Literatur, in Psalmen und Propheten; ntl. referiert Kraus die Gnaden*botschaft* Jesu, die Gnaden*lehre* Pauli und das Gnaden*verständnis* der übrigen ntl. Schriften und ordnet sie nach theologischen, christologischen, ekklesiologischen, soteriologischen und auf den einzelnen bezogenen Aussagen.

Innerhalb der *glaubensgeschichtlichen Entfaltung* stellt der Vf. die Konzeption des Origenes weniger in dessen Kategorien (Pneumatiker, Paideia) als im Muster westlicher Fragestellung vor. Ausdrückliche Erwähnung verdient die Darstellung der Gnadenanschauung ostkirchlicher Theologie (3,198–204 nach Athanasius). Mit ihr teilt Kraus seine trinitarische Perspektive.

Die Grundlage westlicher Gnadenlehre wird in der Abfolge Pelagius – Augustinus – kirchliche Augustinusrezeption, ihre weitere Entwicklung exemplarisch an Anselm von Canterbury, Petrus Lombardus und Thomas von Aquin dargestellt. Luther kommt ausführlich zur Sprache, Calvin nicht eigens, wohl „anonym" in den Ausführungen zur Prädestination. Kraus schließt die Darstellung des Gnadenstreites und der Gnadensysteme (16. und 17. Jh.), der neuscholastischen Gnadentheologie und der Neubesinnung in unserem Jh. in Grundzügen an.

Er betont den trinitarischen Ursprung, die christozentrische Vermittlung und den personalen Charakter der Gnade als treue Liebe Gottes zu den Menschen durch Handlungen und Gaben zu deren Heil, die ungeschuldet, notwendig und universal (für alle Menschen) sind. Mitte des Gnadengeschehens bleibt das Individuum (vgl. 3, 275f.292–297) – trotz des allgemeinen Heilswillens Gottes und obwohl sich die Prädestination nicht unmittelbar auf den einzelnen, sondern auf die Menschheit bezieht (3, 278).

Die Darstellung liest sich als informierende Bestandsaufnahme der Gnadenlehre, die zum Kennenlernen und zur Examensvorbereitung vorzüglich aufbereitet ist. Der Anfang jedes großen und kleineren Kap.s gibt einen Überblick über den Stoff in thesenförmiger Verdichtung, der anschließend breiter entfaltet wird.

Einige Hinweise: So instruktiv die Gegenüberstellung von scholastischer und biblischer Sicht der Gnade auf den ersten Blick wirkt, so problematisch wird sie bei näherem Hinsehen, wenn man das Ringen um das Verständnis und das angemessene Sprechen von Gnade mitbedenkt. Sprachlich zeigt sich Art und Problematik der Behandlung des Themas darin, daß Kraus Gnade zu Recht als *Geschehen* betont, diese dann aber immer mit der Formel „die Gnade ist ..." beschreibt. Die Geschichtlichkeit der Gnade wird ausdrücklich betont, aber nur die Geschichte der Reflexion auf ihr Wesen erzählt, auf die Wirkungsgeschichte der Gnade aber nicht reflektiert. Die Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium (3,267f) scheint mir zu einseitig (zu „nachreformatorisch") und auch exegetisch – zumindestens nach dem (atl.) Selbstverständnis des Gesetzes als Gabe Gottes für das Leben Israels – nicht zutreffend; kann man Gesetz und Evangelium als Phasen des Heilshandelns Gottes und als zwei *Heils*wege bezeichnen? Sind es nicht zwei aufeinander verweisende und verwiesene Dimensionen des *einen* Heilshandelns Gottes?

Für die Klärung des Verhältnisses zwischen Gnade und Freiheit helfen die Bestimmungen *Inklusivität, Korrelativität* und *Dialoghaftigkeit* weiter als die *Schematisierungen* von Synergismus, Monergismus und Energismus. Zu Recht und deutlich arbeitet Kraus die soziale Vermittlung des Heils des einzelnen heraus. Der Gemeinschaftscharakter des Heiles wird immer wieder ausdrücklich gemacht, aber nicht als unhintergehbare und notwendige innere Struktur des Heils – von Personen! – reflektiert.

Die Entgegensetzung von Altem und Neuem Bund, die Rede vom „eingeschränkten Heilsauftrag" Israels und von der „von vornherein universal" bestimmten Kirche, vom Alten Bund als „vergänglicher Durchgangsstufe," vom Wechsel von Israel auf die Kirche (3,280f) wird nicht unwidersprochen bleiben; sie wird der Treue Gottes zum Volk Israel und dem Stand des theologischen Gespräches zum Verhältnis Israel – Kirche nicht genügend gerecht.

Trotz dieser Kritik ist die Klarheit, Griffigkeit und Informationsstärke dieser Gnadenlehre hervorzuheben, auch wenn sie die Abgründigkeit mancher Fragen eher übersehen läßt. Sie ist sehr gut zum (Kennen-)Lernen, weniger zur Schärfung des Problembewußtseins geeignet.

11. Sakramentenlehre – Das Heil aus den Sakramenten (3,307–523)

„Wer nicht versucht, die überlieferten Lehren des Glaubens zur Antwort auf die Fragen, Probleme und Erwartungen unserer Zeit werden zu lassen oder auch zu einer echten Herausforderung für die Menschen, der wird mit seinen theologischen Überlegung von vornherein ins Leere gehen" (3,500). Kein anderer Teil des Lehrbuches erschließt derart erfahrungsnah und lebendig sein Thema wie die *Sakramentenlehre* von Günter Koch. Gott sei Dank, kann man nur sagen, denn nirgendwo wird der Glaube so direkt, so „hautnah" – erfahren und befragt! – wie in den Sakramenten.

Koch schildert *Situierung und Eingliederung der Sakramentenlehre (1), die allgemeine Sakramentenlehre (2)* und dann die *Einzelsakramente: Taufe (3), Firmung (4), Eucharistie (5), Bußsakrament und Ablaß (6), Krankensalbung (7), Weihesakrament (8) und Ehesakrament (9).*

Er beginnt jeweils mit der Darstellung des „Sitzes im Leben", d.h. der Vollzugssituation der Sakramente und der damit heute gegebenen Fragen, Schwie-

rigkeiten und Krisen; auf diesem Wege erschließt er Glaubenden wie Nichtglaubenden die Sakramente aus der Perspektive als Empfänger; er erschließt sie aus dem Glauben, den die Sakramente einerseits voraussetzen, in dem sie andererseits gefeiert werden. Entsprechend läuft die Information über die biblische Verankerung und historische Entwicklung (wohltuend konzentriert auf deren wichtigste Etappen) hin zu den Neuaufbrüchen, Entdeckungen, Aufgaben und Akzenten der Sakramententheologie im 20. Jh., die fast jedesmal gebündelt werden in Texten und Entscheidungen bzw. Weichenstellungen des Vaticanum II. Am Ende stehen die ökumenisch erreichten Konvergenzen und Konsense, die pastoralen Konsequenzen, die verbleibenden oder neuen Aufgaben.

Nichttheologen dürfte dieser Teil des Lehrbuches am ehesten zugänglich sein. Hier wird Theologie wirklich ganz als Dienst am Glauben und am Verstehen der Menschen vollzogen. Es ist eine Sakramentenlehre nicht aus der Perspektive des Spenders, sondern der Empfänger, eben „der Leute", ohne es an theologischer Seriosität und kirchlicher Loyalität fehlen zu lassen. Was K. von der Ehe sagt, gilt auch von den anderen Sakramenten: „Die christliche Ehe ist der Ort, wo sich in besonderer Weise der Glaube in allen seinen Dimensionen und das Leben in allen seinen Dimensionen durchdringen wollen und durchdringen, wo der Glaube leibhaftiges Leben werden kann und will" (3, 500).

Die Schaubilder sind als Zusammenfassung instruktiv, aber manche doch überflüssig z. B. 3,439 (zur Transsubstantiation); andere gehen über den Text hinaus, z. B. 3,358f (Geschichte der Bußtheologie) oder 3,511 (Veränderung im Eheverständnis). Hat hier der Hg. ergänzt oder „seinen Beitrag" geliefert?

Einige Hinweise: Koch betont den Charakter der Sakramente als *Zeichenhandlungen,* als (dialogische) Interaktion/Kommunikation zwischen Gott und Mensch sowie die soziale Dimension dieser Zeichenhandlungen, zu der die liturgische Feier der Sakramente und damit die Glaubensgemeinschaft als ihr Lebensort grundlegend dazugehört. Er entfaltet diese Akzente mit dem Vaticanum II (3,347–358) und versteht die *actuosa participatio* „als Teilhabe aller an der Sakramentenspendung", weil die Sakramente „auch Handlungen der Kirche, und d. h. des ganzen Gottesvolkes" sind (3,365). Der Umfang der Darstellung der Einzelsakramente entspricht ihrer jeweiligen Bedeutung. Das Kunststück besteht darin, a) die heute virulenten Fragestellungen für das betreffende Sakrament zu erspüren und zu benennen (incl. ökumenischer Konstellation) und b) die Fülle des historischen und theologischen Stoffes zur Entwicklung des jeweiligen Sakramentes zu bändigen. Beides ist gelungen, auch wenn das Urteil im Einzelfall schwanken mag.

Hier seien als Anreiz zur Lektüre die von Koch benannten theologischen Problem- und Aufgabenfelder der Einzelsakramente genannt.

Taufe: Kindertaufe? Heilsnotwendigkeit der Taufe? *Firmung:* Eigenständigkeit und besondere Gabe dieses Sakramentes? Welcher Lebenssituation wird es zugeordnet? *Eucharistie:* Gegenwart Christi, Opfercharakter, sakramentales Mahl, Spender der Eucharistie, Lebensbedeutung, Interkommunion. *Bußsakrament:* Schuldbewußtsein? Sündenerfahrung? Neue Chancen: Buße als Jesusbegegnung, als Heilung der Gemeinschaft, als durchgehende Dimension christlichen Lebens. *Krankensalbung:* Von der letzten Ölung zum Sakrament der Aufrichtung/Heilung. *Weihe:* Infragestellungen? Sakramentale Amtsübertragung? Kirchliches Amtsverständnis? Erwartungen an das Weiheamt? Ökumenische und offene Fragen: Zölibat, Frauenordination, Verhältnis zwischen Bischöfen, Priestern und Diakonen. *Ehe:* Anfragen an die Ehe und ihre Veränderung in den letzten 30 Jahren. Bedeutung des Sakramentes für den Alltag, dafür, wie die Ehepartner in der Hingabe aneinander sich selber und Gott finden können, und zugleich ihren Platz und Aufgabe in der Gemeinde. Wegcharakter der Ehe, Teilhabe am Bund Christi und der Kirche, Probleme um die Unauflöslichkeit.

12. Eschatologie (3,525–671)

Die *Eschatologie* bietet Josef Finkenzeller nach einer *Einführung (1. Grundsätzliche Sicht der Eschatologie. 2. Grundzüge nach der Hl. Schrift. 3. Konzeptionen des 19. und 20. Jh.s)* unter den Einzelthemen der „Letzten Dinge", wobei er die individuelle der allgemeinen Eschatologie vorordnet: *4. Tod des Menschen und Fortleben nach dem Tod. 5. Das individuelle (persönliche) Gericht. 6. Der Zwischenzustand. 7. Das Purgatorium. 8. Die Parusie des Herrn. 9. Die Auferstehung der Toten. 10. Das Weltgericht (allgemeine Gericht). 12. Die Hölle als Existenzweise der ewigen Gottesferne. 13. Der Himmel als Existenzweise des ewigen Heils.*

Finkenzeller erwähnt keine Zugänge zur Eschatologie, vielmehr nennt er als deren Horizont a) innerweltliche Zukunftsentwürfe (Futurologie, New Age, Marxismus, Reinkarnation) und b) die großen Weltreligionen (von denen nur der Islam in wenigen Zeilen dargestellt wird). Die Horizonte spielen nachher keine Rolle mehr.

In den genannten Einzelthemen schildert der Vf. jeweils die Problemlage, das alt. und ntl. Zeugnis, die Tradition und kommt so zur „Problemstellung gegenwärtiger Theologie". An deren Stelle können auch die kirchlichen Lehrentscheidungen treten (bei Parusie, Auferstehung, Weltgericht). Leitend sind also die Einzelthemen, nicht die Epochen, eine systematische Perspektive oder Frage. Kann man heute in dieser Weise, wie Finkenzeller eingangs selbst sagt, Eschatologie als „Lehre von den ‚Letzten Dingen'", als *„Glaubensaussagen über das Endschicksal des einzelnen Menschen* [steht das nicht bei Gott?] *und die von Gott gewirkte endzeitliche Gestaltung der Menschheit und des gesamten Kosmos"* (3,527), betreiben? Wenigstens biblisch und in der Alten Kirche geht die individuelle Eschatologie der universalen *nicht* voraus! Die gesamte individuelle Eschatologie ist eine innerwestliche Entwicklung um das Gravitationszentrum Zwischenzustand bzw. Purgatorium. Die Problematik des Zwischenzustands (und der zugehörigen Entwicklung) verschweigt der Vf. nicht. Trotzdem läßt er seine individuelle Eschatologie eigentlich insgesamt um diesen Zwischenzustand kreisen. Obwohl am Anfang der Darstellung die hermeneutischen Überlegungen von Rahner und Balthasar ausdrücklich bejaht werden, haben sie für die nachfolgende Darstellung keine Folgen. Die Einleitung wirkt eher wie eine heute unumgängliche Pflichtübung denn als wirkliche Einleitung. Wer die alte Eschatologie unter neuen Kleidern sucht, wird hier gut bedient. Von der Eschatologie als Grunddimension und Nagelprobe aller theologischen Einzelfragen ist hier wenig zu spüren. Verblüffend ist eher, wie Finkenzeller neue Stücke (Erkenntnisse), auf das alte Kleid aufnäht. Er kennt die Begründungen der neueren Erkenntnisse, nennt sie, aber diese Gründe bleiben systematisch gesehen für seine Darstellung folgenlos. Einzelinformationen sind hier zu finden, aber studieren sollte man die Eschatologie besser nach einem anderen Lehrbuch.

Resümee

Die *„Glaubenszugänge"* bilden zweifelsfrei ein Standardwerk unter den Lehrbüchern katholischer Dogmatik mit allen Vorzügen und Nachteilen eines Werkes mehrerer Vf. Den näheren Vergleich mit anderen Lehrbüchern (anderer Konzeption) kann die vorliegende Besprechung nicht auch noch leisten. Doch soviel: Gegenüber dem „Handbuch der Dogmatik"[16], das ebenfalls von mehreren Vf.n erarbeitet wurde, jedoch in langer, gemeinsamer Redaktionsarbeit, bieten die Glaubenszugänge mehr Stoff und historische Information in den einzelnen Traktaten, dazu detailliertere Verweise und Belege, während das Handbuch auf einen fließenden Text achtet und grundsätzlich auf Fußnoten verzichtet (Verweise im Text). Gerhard Ludwig Müllers einbändige „Katholische Dogmatik"[17] verdichtet den Stoff systematisch, mit der Stärke einer durchgehenden und durchgehaltenen Grundkonzeption. Der Preis, den er zahlt: die historisch-kontextuelle Erläuterung und Einbettung der einzelnen Aussagen, außer durch ihren Ort in der Grundkonzeption, kommt zu kurz. Um sich einen Problembereich zu erarbeiten, muß man auf entfaltetere Darstellungen, z. B. die *„Glaubenszugänge"* zurückgreifen. Der „Grundriß der Dogmatik" von Georg Kraus liegt bisher nur in den ersten zwei Bden vor[18]. Schon wegen der Unvollständigkeit ist hier keine Konkurrenz möglich. Das gilt auch von der Lehrbuchreihe AMATECA (Associazione di Manuali di Teologia Cattolica [Lugano/Milano, seit 1995]), die eine unregelmäßige Erscheinungsfolge von Anfang an angekündigt hat[19]. Die „Neue Summe der Theologie", hg. von Peter Eicher[20], reflektiert auch in der gekürzten deutschen Adaption des Originals noch so viel von der Fragestellung im französischen Kontext, daß es als Grundlehrbuch für deutsche Studierende kaum, aber als alternative Ergänzung zu den *„Glaubenszugängen"* sehr wohl in Betracht kommt.

[16] Hg. von Theodor Schneider, Düsseldorf 1992, 2 Bde.

[17] Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis, Freiburg 1994.

[18] Gott als Wirklichkeit. Lehrbuch zur Gotteslehre, Frankfurt 1994; Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre, Frankfurt 1997.

[19] Bisher sind erschienen: Fischer, Norbert: Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen, Paderborn 1995 (Bd 2); Knoch, Sendelin: Gott sucht den Menschen. Offenbarung, Schrift, Tradition, Paderborn 1997 (Bd 4); Courth, Franz: Der Gott der dreifaltigen Liebe, Paderborn 1993 (Bd 6); Testa, Benedetto: Die Sakramente der Kirche, Paderborn 1998 (Bd 9); Kunzler, Michael: Die Liturgie der Kirche, Paderborn 1995 (Bd 10); Gerosa, Libero: Das Recht der Kirche, Paderborn 1995 (Bd 12).

[20] 3 Bde, Freiburg: 1. Der Lebendige Gott (1988). 2. Die neue Schöpfung (1989). 3. Der Dienst der Gemeinde (1989).

Einige Hinweise auf zu kurz gekommene oder fehlende Redaktionsarbeit:

Bei Namen von Theologen und Personen, die für die jeweiligen Ausführungen leitend sind, fehlen häufig die Lebensdaten, manchmal ist das Todesjahr angegeben, in seltenen Fällen die Lebenszeit. Wann und welche Angaben gemacht werden, erscheint ganz zufällig und willkürlich. Vielleicht könnte man die Lebensdaten im Namensregister mit angeben – das wäre eindeutig und sparte Platz. Dort ließen sich auch die Vornamen ausschreiben, was im Text manchmal, aber in einzelnen Traktaten gar nicht geschieht. Griechische theologische Fachausdrücke sind meist in lateinischer Umschrift (allerdings manchmal in Transkription und manchmal in Transliteration) angegeben. Erscheinen sie, selten genug, in griechischen Buchstaben, fehlen häufig die Akzente oder sind falsch gesetzt. Manchmal ist die lateinische Umschrift mit Akzenten versehen, meist nicht. Es sind auch nicht alle lateinischen und griechischen Fachbegriffe (in Umschrift) ins Register aufgenommen. Vollständigkeit wäre eine wesentliche Hilfe. Solche Inkonsequenzen und Fehler in der Fachsprache und den Begriffen sind für ein Lehrbuch besonders ärgerlich. 1,118 fehlt die Übersetzung des lateinischen Satzes. Verweise auf andere Teile des Werkes erfolgen meist nach innerer Zitation, aber in Bd 2, besonders im Traktat Ekklesiologie, leider häufig pauschal (2,412[19]; 2,414[23]; 2,445[73]; auch 1,155[81]). Es finden sich sogar Verweise, die nicht unter ihrem Stichwort (Gotteslehre, der dreieine Gott; Wesen und Erkenntnisprinzipien der Dogmatik), nicht einmal im Inhaltsverzeichnis des Bdes auszumachen sind, sondern nur der Sache nach, in anderer Formulierung (vgl. 2,421[34]; 2,447[78]; 2,483[132]; 2,485[141]; anders 2,485[140]); der Verweis in 2,477[118] wird an der angegebenen Stelle inhaltlich gerade nicht erfüllt, ebensowenig 1,413[112] (wo die Zahl 9 nicht die Seite, sondern wohl die Nr. des Traktates benennt. Die Sachfrage beginnt auf S. 159, aber reflektiert bei Augustinus die übergroß gewordene Gnade nicht). In Bd 3 wird plötzlich Fettdruck möglich (3,553.601.653), der sonst nicht genutzt wird.

Gerade solche Abweichungen zeigen, welche Möglichkeiten sich graphisch zur klareren Darstellung ergeben könnten. Möglichkeiten, die einzelne Vf. vorführen, werden nicht durchgehend genutzt (z. B. G. L. Müller: Kleingedrucktes in Kursivschrift für Zitate; G. Langemeyer: Dunkelschraffierter Untergrund für zusammenfassende Sätze). Bd 1,453 und Bd 3,393f.430f zeigen sogar Reproduktionen von Bildern. Hätte das nicht auch eine Chance bedeutet für bestimmte Typen der Darstellung Mariens, der Trinität, für ein Bild zum Vaticanum II, zu den Symbolen der Kirche? Sogar der Abdruck naturwissenschaftlicher Schemata und katechetischer Graphiken war möglich (1,450f.457; 3,591). Die optische Übersichtlichkeit und die differenzierte Wertigkeit der einzelnen Textteile ließe sich durch redaktionelle Bearbeitung wesentlich erhöhen.

Orthographische Fehler sind sinnvollerweise dem Verlag mitzuteilen, hier nur folgendes: In Bd 2 können die Hakenklammern im Traktat Christologie ohne Verlust gegen runde Klammern ausgetauscht werden. Auf S. 117[52] können die Seitenzahlen nicht stimmen. Sie müssen lauten: 445–469. Auf den S.n 228 bis 230 müssen die Gliederungsnummern heißen 3.3.6, 3.3.6.1, 3.3.6.2 und 3.3.7.

Was ist eine gleichgeschaltete Metaphorik? (3, 132) Oder sollte hier von gleichgestalteter oder evtl. gleichgeschlechtlicher Metaphorik die Rede sein? In 3,281 sind wohl Bundesschlüsse, nicht Bundesbeschlüsse gemeint. Die Stellenangabe 3, 294 muß lauten Joh 2,13. Das Vaticanum II begann 1962, nicht 1963 (3,347); 3,431 müßte die Bildbeschriftung rechts oben korrigiert werden: Ichthys mit th, denn es steht für Th (Theou) und bezeichnet weniger Christus und sein Werk als Christus und seine Bedeutung (Soter, nicht Soteria). 3,402 fehlt der Beleg für die Aussagen Comtes. In 3,433f müßte es statt Versachlichung wohl eher Verdinglichung heißen. Wenn in 3,439 im Text Substanz steht, dann muß auch Akzidenz folgen; wenn man sich für Accidens entscheidet, dann muß es vorher Substantia heißen.

Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (HRWG)

von Annette Wilke, Münster

Ein neues Standardwerk der Religionswissenschaft kommt mit dem voraussichtlich im Frühjahr 2000 erscheinenden fünften Bd des Handbuchs religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (HRWG)[1] zum Abschluß und damit ein in mehrerlei Hinsicht einmaliges Werk: von namhaften Autorinnen und Autoren verfaßt, liegt mit dem HRWG erstmals eine umfassende Übersicht zu Systematik und zentralen Grundbegriffen der Religionswissenschaft vor und zugleich eine Selbstdarstellung zeitgenössischer (deutscher) Religionswissenschaft als historisch-empirischer Disziplin und Kulturwissenschaft. Zwar will das HRWG nach dem Mitherausgeber Hubert Cancik „kein Lehrbuch" sein und „keine widerspruchsfreie Theorie des wissenschaftlichen Umgangs mit Religion" (I, 19) bieten, doch zeigen die Grundsätze ein klares Lehr- und Forschungsprogramm: „Die Sätze der Religionswissenschaft beziehen sich – im Unterschied zu religiösen Sätzen – immer auf (a) empirisch gegebene Sachverhalte (Gegenstände; Personen, Handlungen; Zeichen, Texte, Laute) oder auf (b) die rationale Analyse der Beschreibungen der genannten Sachverhalte und ihre Verbindung mit anderen Gebieten der Human-, Gesellschafts- und Kulturwissenschaften. Sätze der Religionswissenschaft sind nicht selbst religiöse Sätze, sondern diese sind ihr Gegenstand." (22)

Bereits Anlage und Umfang der die Grundbegriffe einleitenden systematischen Art., die fast den ganzen ersten Bd ausmachen (I, 26–383), sind von diesem Theorieanspruch und der damit bezogenen Gegenposition zum klassischen Ansatz, der *Religionsphänomenologie*, bestimmt: dieser werden innerhalb der Art. zu den religionswissenschaftlichen (Teil-)Disziplinen und Methoden – Religionssoziologie, Religionspsychologie, Religionsgeographie, Religionsästhetik, Religionsethnologie, Didaktik der Religionswissenschaft, Wissenschaftsgeschichte, Philosophische Ansätze und Methoden – nur noch drei Seiten unter *„Philosophische Ansätze und Methoden"* gewidmet mit dem Fazit: „Trotz aller auch anerkennenswerter Leistungen von van der Leeuw und anderen Religionsphänomenologen ... ist das Unternehmen der Religionsphänomenologie ... zu überwinden, wenn die Religionswissenschaft tatsächlich Wissenschaft sein oder werden und nicht eine verkappte, privat betriebene Theologie darstellen will, bei der immer der Verdacht besteht, daß mit wissenschaftlichen Mitteln versucht wird, sich seines Glaubens zu versichern; dies unabhängig davon, ob eine überkonfessionelle christliche Konfession (Heiler), eine remythologisierende oder kultifizierende Position (Eliade), ein nordischer Schicksalsglaube (Groenbach) oder die Götter Griechenlands (W. F. Otto) oder Spielarten des Neobuddhismus dabei heraussspringen." (Zinser, 308) Insofern die klassische Religionswissenschaft immer wieder versucht hat, „den Wahrheitsanspruch der eigenen Religion oder von Religionen überhaupt zu beweisen" (Kohl, 217), ist sie kein Anknüpfungspunkt im Gegensatz zu Ethnologie, Psychologie, Soziologie, Altertumswissenschaften, Philologie, Philosophie, denn von diesen Fächern, also „von außen", kamen „die wesentlichen Anstöße zu einer von religiösen bzw. antireligiösen Werturteilen freien Untersuchung religiöser Sachverhalte" (ebd.).

Die Kritik an den „Vätern", angefangen mit Rudolf Otto, der religiöse Empfindsamkeit des Forschers und Lesers fordert, wird in mehreren Art.n laut und setzt schon dezidiert mit Burkhard Gladigows programmatischem Leitartikel (*„Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft"*, 26–40) ein: der religionsphänomenologischen Frage nach dem ‚Wesen' der Religion wird Religion als „Terminus religionswissenschaftlicher Theoriesprache" (26), als „Kommunikations-, Deutungs- und Symbolsystem" (32) entgegengesetzt, dessen konsequente Einbindung in die unterschiedlichen kulturellen Kontexte es nur noch zuläßt, von Religionen im Plural zu sprechen. Die Problematik der klassischen Ansätze lag darin, daß den konkreten Religionen „ein gemeinsamer ‚letzter' Gegenstand unterstellt wurde: der Gott, das Unendliche, das Numinose, das Heilige, die Macht", womit die Religionswissenschaft in ein „Konkurrenz-Verhältnis zu ‚Religion'" (26) getreten sei und sich als Prophetie, religiöses Erkenntnisinstrument, Erlösungslehre gebärdet habe (27, 30), anstatt nach dem Zeichenvorrat, dem Verhältnis der Zeichenebenen zueinander, ihrem Funktionszusammenhang, der „Marktsituation", der „Pluralität und Wahlmöglichkeiten zwischen Sinnsystemen und innerhalb von Sinnsystemen" zu fragen (35, 38) und nicht nur die „theologische Innenperspektive", sondern auch „‚einfaches' rituelles Alltagshandeln" wahrzunehmen, denn „auch die jeweiligen Theologien sind ... Teil des zu erforschenden Symbolsystems" (36). Der kulturwissenschaftliche Ansatz läßt sich nach Gladigow plakativ im Satz verdeutlichen, „daß die ‚Gegenstände' von Religion(en) nicht die Gegenstände von Religionswissenschaft sind" (32), d. h.: „Die Art und Weise,

[1] **Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe**, hg. v. Hubert Cancik / Burkhard Gladigow / Matthias Laubscher. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1988 / 1990 / 1993 / 1998. **Bd I: Systematischer Teil.** Alphabetischer Teil: **Aberglaube – Antisemitismus.** 504 S., geb. DM 112,00 ISBN: 3–17–009553–6. **Bd II: Apokalyptik – Geschichte.** 500 S., geb. DM 112,00 ISBN: 3–17–009554–4. **Bd III: Gesetz – Kult.** 488 S., geb. DM 148,00 ISBN: 3–17–009555–2. **Bd VI: Kultbild – Rolle.** 476 S., geb. DM 188,00 ISBN: 3–17–009556–0. **Bd V: Säkularisierung – Zwischenwesen** (im Druck). ca. DM 188,00 ISBN 3–17–0111304–6.

wie von den Religionen ‚Wirklichkeit' konstituiert und gedeutet wird, welche Schemata und Gesamtmuster erkennbar sind, welche Vergesellschaftungsformen und Normen erzeugt und kanalisiert werden, um nur einige Beispiele aufzuzählen, sind Gegenstand der Religionswissenschaft. Religionswissenschaft ist eine historisch-empirische Wissenschaft." (ebd.)

Ähnlich auch andere Vf.: der Religionswissenschaft als historisch-empirischer Disziplin sind „religiöse Erscheinungen nur zugänglich, soweit sie von Menschen in der Gesellschaft und in der Geschichte im Glauben vorgestellt und in Kulten und im Leben realisiert sind" (Zinser, 308), sie „bildet keine religiösen Sätze, sondern untersucht religiöse Sätze" (Kehrer, 59), sie „befaßt sich ... grundsätzlich nicht mit dem Suprahumanen ... oder dem Heiligen ... als solchem, ... untersucht vielmehr die Reaktion des an das Suprahumane oder Heilige glaubenden Menschen auf dieses geglaubte Phänomen" (Körber, 202), sie klammert die Wahrheitsfrage nicht nur vorübergehend aus (epoché), sondern distanziert sich ganz von ihr: „Während die Theologie aus den Objektivationen der Religionsgeschichte zuvörderst ein ... legitim erschließbares ‚religiöses Gefühl', einen Glauben ... herauslesen möchte, beschäftigt sich die Religionswissenschaft ausschließlich ‚von außen', rational analysierend mit Religion." (ebd., 201f); „Die Religionswissenschaft entbehrt nicht zuletzt jeden weiterreichenden normativen Charakters ..., z. B. das über- bzw. interkonfessionelle ‚Reden von Gott', wie es die sog. klassische Religionswissenschaft immer wieder gerne versucht hat, ist der heute betriebenen Religionswissenschaft fremd und muß ihr aus methodologischen und wissenschaftstheoretischen Erwägungen immer fremd bleiben" (ebd., 202).

Das HRWG ist somit nicht nur eine Zusammenstellung informativer Sachartikel, sondern auch ein Dokument einer noch jungen Disziplin, die ihrer eigenen Tradition kritisch gegenübersteht, sich ihrer Methoden durch Abgrenzungen versichern muß und erst im radikalen Verzicht auf jüdisch-christliche Kategorien zu sich selbst gefunden hat. Die geforderte scharfe Trennung von Theologie und Religionswissenschaft ist verständlich: die Gebundenheit der frühen Religionswissenschaft an jüdisch-christliche Kategorien prägte auch die Definitionen der Grundbegriffe und führte zu dementsprechenden Einseitigkeiten und Engführungen, wie u. a. Rainer Flasche im Art. *„Gebet"* zeigt. Mit einem kulturwissenschaftlichen Ansatz kann es zu einer Neuevaluation vorher unterbewerteter und negativ besetzter Phänomene kommen: Burkhard Gladigows Zeichnung des Polytheismus als ‚Normaltyp' von Religion (I, 38; IV, 321–330) ist dafür ebenso beredtes Zeugnis wie die Auflösung der Opposition Magie und Religion und die Dekonstruktion des Magiebegriffs als universaler Kategorie (Schlatter: I, 187f; Kippenberg: IV, 85–98).

Ein kulturwissenschaftlicher Ansatz führt in letzter Konsequenz aber auch dazu, daß sich der religiöse Gegenstand in Kultur auflöst, wie Dario Sabbatucci im Rahmen-Art. *„Kultur und Religion"* (I, 43–58), welcher die Reihe der systematischen Art. einführt, zeigt.

Die „Auflösung des religiösen Gegenstandes" ist nach Sabbatucci schon faktisch opportun, da in außerchristlichen Kulturen die Isolierung der Religion aus dem Gesamtkomplex Kultur unmöglich ist. Wenn die Religionsgeschichte mit einem erweiterten, kulturübergreifenden Religionsbegriff arbeite, Kulturen nach einem religiösen Schlüssel interpretiere und Religion und Kultur auseinanderdividiere, so gebe es dafür keinen anderen Grund als die eigene kulturelle Konditionierung: „Es ist unsere Kultur, die den Forscher dazu bringt, insofern sie die Religion im eigenen Wertesystem isoliert und sie einem Komplex von Realitäten gegenüberstellt, die wir global als ‚staatsbürgerlich' [civico] definieren könnten ... Im Grunde gibt es keine objektiven Kriterien mit deren Hilfe man Fakten aus Kulturen, die von der abendländischen verschieden sind, in die Kategorie des Religiösen einordnen könnte. Diese Kategorie ist nämlich nur solange gültig und funktional, als man im Umfeld der abendländischen Kultur bleibt, wo sie nur im Gegensatz zur Kategorie des Staatsbürgerlichen [civico] etwas bedeutet." (46) Aufgrund dieser Trennung, die nicht erst mit der Aufklärung, sondern bereits mit der Selbstdefinition des Christentums gegenüber anderen Kulturen eingesetzt habe, sei das Fach Religionswissenschaft erst entstanden und mit ihm „der religiöse Gegenstand" in Form von „willkürlichen Kategorisierungen" unterschiedlicher Religionsformen (Bildungen auf -ismus wie Fetischismus, Animismus, Totemismus usw.), der Vorstellung von außermenschlichen Wesen, der Produktion von Mythen und Riten und der Kategorie des Religiösen selbst (55). Indem man Elemente aus von der unseren verschiedenen Kulturen „sub specie religionis" auffaßte, habe man ihnen unkritisch die Funktion zugeschrieben, die die Religion in unserer Kultur hat (56). Zu Recht ist es nach Sabbatucci deshalb in einer anthropologisch/ethnologisch und soziologisch ausgerichteten Religionswissenschaft – zuerst in der italienischen Religionswissenschaft (Pettazoni-Schule) – zur Auflösung des religiösen Gegenstandes gekommen. Die Forschungsgeschichte – angefangen mit Theorien, die Religion und Kultur der Wirtschaft und der gesellschaftlichen Organisation zuordnen (W. Schmidt, Marx, Weber, Pettazoni), über die funktionalistische Anthropologie Malinowskis, wo magische Riten usw. nicht mehr im Hinblick auf eine Religion, sondern auf eine Kultur bezogen werden, bis hin zur französischen Schule, die Kultur durch „Mentalität" ersetzt, und zur amerikanischen Kulturanthropologie, die von „patterns of culture" spricht, – habe „mehr oder weniger offen zur Auflösung des religiösen Spezifikums im kulturellen Allgemeinen" geführt (57). Sie habe das Instrumentarium geliefert, nicht nur ethnische Religionen, sondern auch Religionen mit einem „programmatischen Universalismus" wie Christentum, Islam und Buddhismus adäquater zu fassen, denn es handle sich hierbei „konkret um Soteriologien, die so verschieden sind wie die Kulturen, die wir die abendländische, die arabische, die indische und die chinesische nennen" (58).

Sabbatuccis Art. liest sich spannend, sein Argument, Religion sei nur im abendländisch-christlichen Kontext isoliert betrachtbar, ist schlagend. Daß daraus notwendigerweise die Auflösung des religiösen Gegenstandes folgt, ist indes nicht zwingend. Um nur zwei Beispiele zu nennen: die ursprünglich an das Individuum appellierende Gerichtspredigt Muhammads hat zur Staatsbildung bzw. zur Einheit von Religion und Staat erst geführt; die im Hinduismus in der Tat unmögliche Trennung von Kultur und Religion schließt nicht aus, daß in der Wertehierarchie Befreiung (moksha) – ein gänzlich auf Transzendenz ausgerichteter Begriff – über diese Koppelung gesetzt wird. Warum religiöse Symbolsysteme selbst eine Isolierung vornehmen, ist u. a. eine religionssoziologische Frage.

Der Art. *„Religionssoziologie"* (59–86) von Günter Kehrer beginnt mit der (meiner Ansicht nach für diese, der Soziologie angehörenden, Teildisziplin redundanten) Feststellung: „Die Religionssoziologie ist wie die Soziologie und Religionswissenschaft eine empirische Wissenschaft, die das Ziel hat, eine Theorie religiösen Handelns zu konzipieren. Sie hat somit keinerlei Berührungspunkte systematischer Art mit Theologie und Philosophie, jedoch viele Gemeinsamkeiten mit dem gesamten Spektrum der Sozialwissenschaften und den historischen Disziplinen." (59) Im Gegensatz zur Religionswissenschaft, die dazu tendiere, Religion als eine Größe sui generis zu betrachten, d. h. als ein nicht weiter reduzierbares Phänomen, das nur unter Gefahr eines „Reduktionismus" auf andere Phänomene zurückzuführen sei, erkläre die Religionssoziologie Religiöses durch Soziales (59), „Religion nur als Teilbereich der Gesellschaft bzw. religiöses Handeln als Sonderfall von sozialem Handeln" (60). Kehrer bedauert, daß die Religionswissenschaft zu einseitig auf die Philologie ausgerichtet war und ist und die Religionssoziologie kaum rezipiere, während umgekehrt die Religionssoziologie „äußerst selten auf religionshistorische Phänomene außerhalb des modernen Okzidents rekurriert" habe (60). Ein gegenseitiger Austausch wäre deshalb vonnöten: die quantifizierende Methode und Theoriebildung der Religionssoziologie könne die „obwaltende Theorieabstinenz der Religionswissenschaft und damit den Historismus überwinden helfen" (86), während die Religionswissenschaft „das Übergewicht des christlich-okzidentalen Anschauungsmaterials der Religionssoziologie, das zwangsläufig zu einem Ethnozentrismus führen mußte", abbauen helfen könne (86).

Der Art. gibt den „Klassikern" der Religionssoziologie (Durkheim, Weber, Malinowski) und ihren „Vorläufern" (Comte, Marx, Spencer) breiten Raum: gegenüber den Vorläufern, die in der Gesellschaft oder im Individuum den Forschungsgegenstand sahen, „bestimmen die Klassiker ihren Gegenstand exakter: soziales Handeln bei Max Weber, soziale Tatsache (fait social) bei Emile Durkheim, Institutionen bei Bronislaw Malinowski" (64). Neuere religionssoziologische Ansätze (Parsons, Luhmann, Luckmann, Berger, Yinger, Evans-Pritchard, Mühlmann, Bellah) – mit besonderer Gewichtung auf Parsons und Luhmann – kommen im systematischen Abschnitt „Religionssoziologische Gegenstandsbereiche" zur Sprache. Diese sind: 1. Religion und gesellschaftliche Integration (funktionale Relevanz der Religion bei der Aufrechterhaltung der Stabilität der Gesellschaft, wie auch disfunktionale Rolle); 2. Religion und Krisenbewältigung (Verarbeitung des Widerspruchs zwischen Erwartung und Realität, so daß „im Normalfall die handelnden Individuen bereit sind, dennoch in Übereinstimmung mit den die Erwartungen begründenden kulturellen Mustern zu leben" (77); 3. Religion und Gesellschaft (Religion als fait social; Religion und sozio-kultureller Wandel); 4. Typologie religiöser Gruppenbildungen (Geheimgesellschaft, Kirche, Sekte, Denomination).

Nach Kehrer bietet Luhmanns Systemtheorie „zur Zeit die beste Möglichkeit, Ansätze zu einem Paradigma für die Bedeutung von Religion im Prozeß des sozialen Wandels zu liefern" (83). Diese Aussage ist wohl etwas zu dogmatisch. Für antike und traditionelle Gesellschaften scheinen andere Theorieansätze fruchtbarer, etwa Theorien zur Funktion innovativer Eliten (Bellah, Eisenstadt) usw.

Einen regelrechten Streit um den sachgemäßen Theorieansatz zeichnet nach Hartmut Zinser die *„Religionspsychologie"* (87–107) aus: „Bis heute ist umstritten, wo die Religionspsychologie im akademischen Fächerkanon ihren Status habe, ob in der Psychologie, in der Theologie oder in der Religionswissenschaft. Grundlage dieses Streites sind verschiedene, gegensätzliche und z. T. unversöhnliche Auffassungen dessen, was Aufgabe, Gegenstand und Methode der Religionspsychologie sei." (87) In Deutschland hat sich an keiner Universität die Religionspsychologie als eigenes Fach etabliert, und sie wird meist von Theologen, insbesondere der Pastoraltheologie, vertreten (103). Aufgrund der Uneinigkeit in der Beurteilung der Rolle dieser Disziplin (Stählin: Betrachtung der Religion als ein sich im Menschen abspielendes psychisches Phänomen; Wobbermin: Apologie der Religion; Lanczkowski: Ersatzwissenschaft mit religionskritischer Tendenz) kann nach Zinser bislang von keiner anerkannten Systematik in der Religionspsychologie gesprochen werden, weshalb nur eine historische Darstellung möglich sei. Diese vermittelt in der Tat ein ausgesprochen divergentes Bild, was bereits mit der Übersetzung der amerikanischen Väter der Disziplin (Starbuck, James, Leuba) durch evangelische Theologen ins Deutsche beginnt. War in Amerika Ende des letzten Jh.s die Religionssoziologie als „empirisch fundierte Disziplin" entstanden, so bestimmten in der ersten Phase der deutschen Religionspsychologie die Wahrheitsfrage

und „intuitives Nachfühlen" Gegenstand und Methode, welchen in den 20er Jahren die Ausklammerung der Wahrheitsfrage und experimentelle Beobachtung (Stählin, Koffka, Girgensohn, Gruehn, Külpe) entgegengesetzt wurden (88–92). Die gegensätzlichen Positionen – „geisteswissenschaftliche" und „verstehende" Psychologie versus Positivismus und Pragmatismus – setzten sich fort, und das Spektrum empirischer Ansätze differenzierte sich sowohl individual- als auch sozialpsychologisch aus (Wundt, Freud, Jung usw.; verfeinerte Fragebogentechniken usw.). Neuanstöße kamen nach Zinser insbesondere von Sundén (1959, dt. 1966), der im Rahmen der Wahrnehmungspsychologie die Rollentheorie in die psychologische Untersuchung der Frömmigkeit einführte (100), aber auch vom Behaviouristen Skinner (1953, 1971), dessen experimentelle verhaltenspsychologische Untersuchung von Reizen und Reaktionen zur Bestimmung der Religion als „soziales Verstärkungssystem" führte (101), und von Vergotes „genetischer Religionspsychologie" (1966), in deren Zentrum die Bedeutung der Vater- und Mutterimago für das Gottesbild stand (102). Wegweisend waren nach Zinser ferner die Drogenexperimente zur toxischen Erzeugung mystischer Erlebnisse: „Nach der kürzlichen Entdeckung der Endorphine, körpereigener Rauschmittel, die unter bestimmten Umständen wirksam werden, könnte die bisweilen aufgestellte Vermutung, daß durch bestimmte Ekstasetechniken mystische Erfahrungen hervorgerufen werden, neuen Grund erhalten." (103) Zwar sei bis heute der Streit hinsichtlich Gegenstand und Methodenfrage nicht entschieden, doch habe sich die Ansicht durchgesetzt, der „Mensch in seinem religiösen Leben" (Keilbach) sei Gegenstand der Religionspsychologie und ihre Methoden seien die der Psychologie (104). Humanistische und transpersonale Psychologie, welche die theologischen Ansätze geisteswissenschaftlich neu aufnehmen, sind nach Zinser für die Religionswissenschaft abzuweisen, aber dem Problem einer Kriteriologie, religiöse von nicht-religiösen Akten zu unterscheiden, müsse sie sich stellen. Ferner bleibe die Frage offen, welche Bedeutung die Religion (als zivilisatorischer Faktor) für die Entstehung der Psyche habe. Die meisten bisherigen religionspsychologischen Untersuchungen hätten sich in einem zu engen – im Art. deshalb nicht berücksichtigten – Rahmen bewegt (Beschränkung auf extreme Fälle der Mystik oder auf den Vergleich religiös bestimmten Verhaltens mit psychischen Krankheitsbildern) und hätten wenig zur Klärung der psychischen Seite der Religion beigetragen: „Eine Neurose oder eine andere psychische Krankheit ist, wie S. Freud schreibt, ein Zerrbild einer Privatreligion; die Religion hingegen basiert – psychologisch gesehen – auf dem völlig anderen psychogenetischen Prozeß der Sublimierung." (106)

Auf Anleihen der Psychologie aus der Religion – etwa die Verwendung buddhistischer Meditationsübungen in amerikanischen Schmerzkliniken, um therapeutischen Erfolg zu erzielen – geht Zinser nicht ein.

Die *„Religionsgeographie"*, dargestellt von Karl Hoheisel (108–120), ist eine vergleichsweise einfachere Disziplin, die sich derzeit mit einem festen Lehr- und Forschungskanon als Teilgebiet der Geographie, näherhin der Kulturgeographie, etabliert und „im Unterschied zu mythischer und religiöser Geographie ... das systematische Studium der Beziehungen zwischen Religion und ihrer geographischen Umwelt" beinhaltet (108). Als Hauptaufgaben der Religionsgeographie werden benannt: 1. Verbreitung der Religionen (Verteilung der „Religionskörper", d.h. der Anhänger der Religionen, im Raum), 2. Umweltgestaltung (durch Kultbauten, Grabstätten, Pilgerwesen, religiös bedingte Flucht, Wertorientierungen usw.), 3. Umweltabhängigkeit (etwa religiöse Sonderentwicklungen in geographischen Randzonen). Methode der Religionsgeographie ist die Erhebung sogenannter „mental maps" (Umweltwahrnehmung unter Einbezug „der Wahrnehmung, Deutung und Bewertung der realen geographischen Umwelt durch die jeweiligen religiösen Gruppen und deren Exponenten", 118).

Es wäre interessant gewesen zu erfahren, wie sich die „mental maps" und sakraltopographische Konzepte oder „mythische Geographie" zueinander verhalten.

Einer der anregendsten Art. ist die *„Religionsästhetik"* (121–156) von Hubert Cancik und Hubert Mohr, da hier weitgehend Neuland bzgl. Fragestellungen und Methoden betreten wird. Für ihren Ästhetik-Begriff stützen sich Cancik und Mohr auf Baumgarten (1750/58): es geht um die „Wissenschaft von den Sinneswahrnehmungen" *(scientia cognitionis sensitivae)* und um eine Zeichenlehre *(scientia signorum; characteristica semiologica)*, also um weit mehr als nur religiöse Kunstwerke: „Der Ausdruck ‚Religionsästhetik' wird eingeführt, um das, was an Religionen sinnlich wahrnehmbar ist, wie Religion den Körper und die verschiedenen Sinnesorgane des Menschen aktiviert, leitet und restringiert, möglichst einheitlich zu beschreiben und theoretisch zu durchdringen. Da religiöses Handeln immer symbolisches Handeln in einem durch Zeichen (über-)determinierten Felde ist, kann die Funktion von Kunst in Religion als ein – bedeutsamer – Sonderfall begriffen werden." (121f) Die Religionsästhetik betrachtet an der Religion (122): „(a) die Zeichen, Gegenstände und Handlungen, insofern sie in religiöser Kommunikation wahrgenommen werden" (hierzu gehören Kunstwerke, die anstelle von Religion fungieren, wobei Kunst als Ersatzreligion „ein Sonderfall der (west-)europäischen Religionsgeschichte" ist); „(b) die Arbeit der Sinne und den Prozeß der Wahrnehmung der visuellen Zeichen, Farben, Gerüche und Töne, bzw. das Fehlen der Zeichen" (etwa durch Gebetspraxis, Gestirnbeobachtung usw. entwickelte oder nicht entwickelte Wahrnehmungsweisen); „(c) die Empfindungen und Reaktionen der Wahrnehmenden ... und ihren Ausdruck in Gesten, Gebärden, ... Erzählungen, Kunstwerken" (dieser Gesichtspunkt werfe u.a. neues Licht auf den typologischen Gegensatz Bildreligion und Buchreligion, griechisches und hebräisches Denken). Methoden und Erkenntnisse stellt sowohl die angelsächsische Sozialanthropologie (Parsons, Leach, Geertz, Turner) als auch die „historische Anthropologie" italienischer, französischer und deutscher Forscher (Pleßner, Weber, Elias, Dürr, Foucault, zur Lippe, Bourdieu usw.) bereit.

Nach einem Auftakt über die theologische Aktualität der Religionsästhetik (Feststellung der Zeitschrift „Consilium" einer „merkwürdigen Leere" und „Armut an visual appeal" nach der Liturgiereform und Versuche, dieses Phänomen zu erklären und ihm Abhilfe zu verschaffen, 125) kommen in den Kap.n zur philosophischen Ästhetik „ohne Anspruch auf kunsttheoretische Abrundung oder repräsentative Erfassung der Quellen" (126) Baumgarten, Hegel und Rosenzweig zur Sprache (128–132). Der folgende Teil „Der Körper, die Sinne und die Wahrnehmung" (132–142) wird mit den Worten eingeleitet: „Eine Ästhetik der Religion ... beginnt nicht – wie eine Semiotik – mit dem (religiösen) Zeichen, dessen Arten und Kombinationen, sondern mit dem ‚Sinnenbewußtsein' (Rudolf zur Lippe) des wahrnehmenden Menschen, dessen Körper Zeichen aufnimmt und produziert. Körper, Sinne und Gehirn sind aktive, komplexe, (teil-)autonome Systeme." (132) Behandelt werden u.a.: Resultate aus Experimenten der Wahrnehmungspsychologie; die „Geschichte der Sinne" („Was und wie ich wahrnehme, ist ein historisches Sozialprodukt", 134); Aktivierung und Ausschaltung der Sinne (z.B. der „Geruchskosmos" in den antiken Religionen und die „Desodorierung" der Religion mit der Beschaffung der Blutopfer, 136); Körpersprache bis zu konventionalisierten Gesten; der „besessene, enthusiastische, hysterische Körper" (140) und Autoaggression. Der abschließende Teil „Zeichen" (142–152) stellt unterschiedliche Einteilungen und Theorien von Zeichen vor, gefolgt von konkreten Beispielen zur „optischen Konstruktion des Heiligen" (räumliche und soziale Distanz von Kultbildern, Kolossalität von Göttern) und zum „sog. Häßlichen" (Monstrosität, Vermischung, Amorphität, Destruktion, Exzessivität, Armut–Kitsch). Angemahnt wird, daß theologische bzw. theologisierende Theorien (die „Vorstellung, die Religion, ihre Symbole und heiligen Zeichen seien eine Sprache, ihre Liturgie ein heiliges Spiel") aufgrund ihres Vokabulars nicht verwechselt werden dürften mit den modernen Zeichen-Theorien: „Die modernen Theorien der Information, Kommunikation, Zeichen, der symbolischen Handlungen (Interaktion) benutzen, z.T. mit gänzlich anderen Voraussetzungen und Zielen, dieselben oder ähnlich klingende Ausdrücke." (146) Der hier dargestellte religionsästhetische Versuch verstehe Wahrnehmung, Körper, Zeichen als gesellschaftlich und geschichtlich bestimmt: „In jedem Akt der Wahrnehmung ist Erinnerung, Wunsch, Projektion enthalten ... Religion fungiert u.a. als kulturelles ‚Langzeitgedächtnis'. Ihre visuellen, akustischen, taktilen Zeichen verbinden mit der ‚Urzeit' (‚Ursprung') und geben Gewißheit von transpersonaler Dauer." (146f)

Hilfreich sind die Tafeln und Schaubilder und die nach „Symbolic anthropology", „Semiotik" und „Religionsgeschichte" thematisch geordneten Literaturangaben (155–156).

Gerhard Schlatters *„Religionsethnologie"* (157–194) liest sich wie eine Weiterführung der Schlußbemerkungen Canciks und Mohrs zu Fällen „zwangsweiser ‚Säkularisierung' und ‚Musealisierung'" von (nepalesischen) Kultobjekten. Der Art. ist zunächst getragen von der Stimmung der „Traurigen Tropen" (Lévy-Strauß, 1955), d.h. dem „Auflösungsprozeß" des ethnologischen Gegenstandes, den die Ethnologie selbst mitbewirkt hat (159, 163f), doch werden im folgenden auch Neuansätze geltend gemacht.

Nach Schlatter steht die Ethnologie oder Völkerkunde als wissenschaftliche Disziplin zur Erforschung fremder Völker heute „am Scheideweg": „Sie befindet sich ... in einer tiefgreifenden Umbruchssituation, die das Fach insofern auflöst, als bisherige Forschungstraditionen entweder überwunden oder sogar strikt abgebrochen werden müssen, um einer veränderten Weltsituation gerecht zu werden." (159) Die Schwierigkeiten beginnen bei der Problematik der klassischen Begrifflichkeit des Forschungsgegenstandes: die Termini „Naturvölker", „Primitive", „Wilde", „Eingeborene", „vorindustrielle Gesellschaft", „Gesellschaft ohne Staat" leiden am Mangel ethnozentrischer Ausgrenzung (158). Der Forschungsgegenstand selbst hat sich gewandelt: „Die ‚Naturvölker' verlassen die Natur, die ‚schriftlosen Kulturen' lernen schreiben ... Die Entdeckten mußten sich anpassen und wurden so ihren Entdeckern immer ähnlicher." (159) Weitere Faktoren, die in die Krise der Ethnologie führten, waren: die Komplizenschaft der Ethnologen mit dem Kolonialismus; die Unmöglichkeit der reinen, vom Beobachter unbeeinflußten Beschreibung; der rapide Zusammenbruch indigener Kulturen – z.B. der Aborigines durch die Abspaltung von ihrem Land –; die Vereinheitlichung durch die modernen Kommunikationsmedien; die Entpersonalisierung kultureller Kommunikation durch die Massenmedien (160–166). Abgrenzungsschwierigkeiten zu benachbarten Disziplinen (Sozial-, Geschichts-, Religions- und Sprachwissenschaft) und der „ethnologische Methodenpluralismus" scheinen einer neu zu definierenden Ethnologie und einer eigenen Fachidentität entgegenzustehen, aber gerade in dieser Interdisziplinarität und der „universellen Professionalität" liegt nach Schlatter zugleich die Chance und neue Zukunft des Fachs (159, 168). Das Andere, Fremde – nicht mehr nur das Fremde in der fernen Gesellschaft – bleibe nach wie vor die Aufgabe der Ethnologie. „Verstehen" sei zu einem zentralen Begriff geworden, dazu gehöre zwar „sowohl verstandesmäßiges Erfassen als auch gefühlsmäßiges Einsehen", aber das letztere müsse notwendigerweise zu kurz kommen: „Emotional nachvollziehen kann der Ethnologe, solange er Ethnologe bleibt und seine Marginalposition nicht aufgibt, indem er überläuft und sich in die fremde Kultur völlig eingliedert, das Fremde nämlich nicht." (169) Auch die Beurteilung sei dem Ethnologen nur hinsichtlich seiner eigenen Kultur vergönnt. Seine Aufgabe sei es zu dolmetschen. Jede Übersetzung ist Interpretation und soll es auch sein: „Dies ist die Absage an jede Form von Kulturrelativismus, der die eigene Ethnozentrik mit der fremden nur austauscht, indem der Ethnologe sich nur eine andere ‚Innenansicht' überzieht. Und mehr

noch: Diese Absage betrifft auch die Ethnozentrik einer kulturrelativistischen Toleranzidee. Diese nämlich ‚verharmlost die Herausforderung, als welche die andere Gesellschaft der modernen erscheint', ‚sie legitimiert einen ›friedlichen‹ Imperialismus' [Kramer]." (169–170) Ethnologische Arbeit heute müsse der „Erhaltung des menschlichen Diskursuniversums" dienen: die Vielfalt menschlicher Kulturen sei ihr Gegenstand; der eigenen Gesellschaft Hinweise anderer Denkmöglichkeiten zu geben und der Vereinheitlichung der Welt entgegenzuwirken, ihr Ziel; die Rolle der symbolischen Formen im menschlichen Leben ihre Aufgabe (170–171).

Nach dieser Analyse und Programmatik zeitgenössischer Ethnologie folgt ein Überblick der Geschichte der Disziplin. Zur Sprache kommen Pioniere (Tylor, Frazer, Durkheim, Malinowski) wie auch zeitgenössische Exponenten aus Großbritannien (Evans-Pritchard, Firth, Leach, Turner, Douglas), den USA (Lowie, Radin, Kluckhohn, Geertz, Tambiah), Frankreich (Lévy-Strauß – und der von Ethnologen oft rezipierte [vorwiegend französisch schreibende] Eliade) und Deutschland (Schmidt, Jensen, Mühlmann). Zur Geschichte gehört ferner die Übersicht über einst wichtige religionsethnologische Theorien, die heute als überholt gelten müssen: Animismus, Urmonotheismus, Totemismus, Magie-Theorien, Ursprungsideen. Das Schlußkapitel ist dem Hauptpunkt moderner religionsethnologischer Aufmerksamkeit gewidmet: der Erforschung von Symbolsystemen. Dazu gehören der strukturalistisch-linguistische Ansatz von Lévy-Strauß, die Frage der Logik des Denkens und der Klassifikationssysteme bei Leach und Needham und v. a. die unterschiedlichen Entwürfe einer Ritualsymbolik: Douglas fokussiert die Verbindung der Rituale mit der sozialen Ordnung, Geertz erforscht sie als Bedeutungssysteme und symbolische Handlungen, Turner entwickelt eine Theorie der religiösen Symbole, nach welcher es Sinn der Rituale ist, „die alltägliche Welt umzukehren, der profanen Welt eine sakrale Gegenwelt entgegenzusetzen und in Widersprüchen Wahrheiten zu entdecken, die sich anders nicht vermitteln lassen" (189). Schlatter merkt dazu an, die Religionsethnologie stehe heute im Widerspruchsfeld zwischen dem „‚Rückzug in die Welt der Bedeutungen und Symbole, in der historische Prozesse kaum noch eine Rolle spielen' [Stocking]" (einer Art Abwehrreaktion auf die tiefgreifenden Wandlungsprozesse der modernen Gesellschaft) und „dem Vorangehen auf ‚immaterielle, symbolische Felder' [Enzensberger], die sich eignen, den Verlust der Spielräume ihrer Gesellschaft ... zu kompensieren: ‚Ersatz für Wertverluste, Deckung von Sinneslücken ...'[ders.]" (190). Eine sehr umfangreiche Bibliographie beschließt den Art.

Einer noch wenig entwickelten Teildisziplin der Religionswissenschaft, nämlich der *„Didaktik der Religionswissenschaft"*, ist Sigurd Körbers Art. gewidmet (195–215). Diese ist, so Körber, ein „dringendes Desiderat" sowohl für die Didaktik, als auch für die Religionswissenschaft. Sein Art. beinhaltet „eine erste Erörterung der Intention und Inhalte einer zukünftigen religionswissenschaftlichen Fachdidaktik" (195). Diese dürfe aufgrund des grundlegenden Unterschieds zwischen Theologie und Religionswissenschaft keine Glaubensvermittlung sein: einem „einfühlenden Verstehen und angeblichen Nacherleben" müsse widerstanden, auf religiöse wie auf antireligiös-atheistische Implikationen verzichtet, pragmatische und affektive Reaktionen auf die Privatsphäre beschränkt, Wahrheitsfrage und Wesensanalyse ausgeklammert werden (204ff). Methodisch spricht sich Körber für ein bildungs- und lerntheoretisches Didaktikkonzept (Weniger, Klafki) aus; abgelehnt werden ein normativer, „ideologieverdächtiger" Didaktikbegriff (Esterhues, Bernfeld), wie auch an einer behaviouristischen Lernpsychologie orientierte „wertsterile" Modelle (von Cube), die alle „Ziel- und Sollensfragen" aufgeben (196–197). Auf eine Definition des Religionsbegriffs wird bewußt verzichtet zugunsten einer pragmatischen Bestimmung: „Wo nur immer Religion normativ als solche behauptet worden ist und wird ... beginnt das Arbeitsfeld des Religionswissenschaftlers" (206). Rekurrierend auf die Definitionen von Religionswissenschaft bei Tiele, Wach, Mensching und van Baaren werden folgende Lernziele und -inhalte für den Universitätsbetrieb gefordert: a) rationale Transparenz und Überprüfbarkeit; b) empirisch-operationale Rückgebundenheit sowohl in den historisch-deskriptiven als auch in den systematisch-ordnenden Denkbemühungen; c) Breite des Forschungsfeldes, das sämtliche Phänomene, die „von ihren Trägern als religiös bedeutsam eingestuft wurden" (206) – also auch für den Beobachter möglicherweise abstruse Tatbestände (209) – umfaßt; d) Unabschließbarkeit des Forschungsprozesses im Einbezug interdisziplinärer Diskussion; e) umfassende formale Toleranz, d. h. „keine private Stellungnahme im Sinne von existentieller geistig-seelischer Zustimmung oder Ablehnung, keine nacherlebende Identifikation mit der Sache, keine inhaltliche, sondern nur eine formale Akzeptanz und Toleranz" (207); f) positiv geisteswissenschaftliches Anspruchsdenken, das sich auf den empirisch faßbaren Aspekt beschränkt, intersubjektiv nicht überprüfbare „Kategorien der Eigentlichkeit und Innerlichkeit" für wissenschaftstheoretisch belanglos hält und in atheistischen Religionsbetrachtungen lediglich die dezidierte, ebenso irrationale Gegenposition zur Position der Innerlichkeit sieht (208). Der Appell, die Suche von Studierenden „nach einem neuen weltanschaulichen Halt" dürfe nicht erfüllt werden, um den Wissenschaftscharakter des Faches zu wahren und es nicht zu einer modischen Ersatztheologie und -religion verkommen zu lassen (209), und ein Überblick über den Religionskunde- und Ethikunterricht (210–214) in Deutschland beschließen den Art.

Unter den Obertitel *„Wissenschaftsgeschichte"* fallen im folgenden: der breit dokumentierte Art. *„Geschichte der Religionswissenschaft"* (217–262) von Karl-Heinz Kohl; der Art. *„Die ‚Ecole des Annales'"* (263–271) von Hubert Mohr und die *„Prosopographie I"* (272–301) zu Ethnologie, Religionswissenschaft, Geschichte, die gute Kurzinformationen zu den wichtigen Forschern dieser Gebiete liefert und weitgehend ebenfalls von Kohl verfaßt wurde.

In der *„Geschichte der Religionswissenschaft"* zieht Kohl einen imposanten Bogen von der Vorgeschichte bis heute. Die „Vorgeschichte" bezieht sich auf Objektivierungen von Religion in der Antike, im AT, in der jüdisch-hellenistischen Philosophie und der frühchristlichen Apologetik, im Mittelalter, in Renaissance, Reformation und im Zeitalter der Entdeckungen, im Humanismus, in Reise- und Missionsberichten, in der (historischen) Auseinandersetzung von Judentum, Christentum und Islam, in der Aufklärung (England, Frankreich, Deutschland) und in der Romantik. Die Etablierung der Religionswissenschaft als akademische Disziplin verdankt sich nach Kohl zwei zentralen mentalgeschichtlichen Umständen: „Die Verwandlung von Religionskritik in Gesellschaftskritik [von Feuerbach zu Marx] auf der einen und die Konzession der Theologie [der protestantische Versuch, Christentum und Religion durch ein universal bezeugtes ‚religiöses Gefühl' zu verteidigen und die katholische Wiederaufnahme der thomistischen theologia naturalis] auf der anderen Seite schienen in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s den Weg für eine Betrachtung der Religionen als objektivierbare Sachverhalte freizugeben und für ihre Untersuchung mit den wissenschaftlichen Methoden, die in dieser Zeit von den empirischen Kulturwissenschaften entwickelt worden waren." (240) Formative Periode und Entwicklung der Religionswissenschaft in den einzelnen Ländern bis ca. 1960 werden darauf differenziert dargestellt (241–260) und von einem „Ausblick" abgeschlossen, der über die heutigen Entwicklungen des Faches informiert (260f): auch innerhalb der Theologischen Fakultäten hat sich die Religionswissenschaft weitgehend von christlich-apologetischen Interessen frei gemacht; die Frage nach „Ursprung" und „Wesen" von Religion ist in den Hintergrund gerückt; an die Stelle der großen theologisch-philosophisch-spekulativen Entwürfe sind „streng empirisch ausgerichtete Einzelstudien getreten"; die Subdisziplinen (Religionsethnologie usw.) haben sich immer mehr verselbständigt; ein methodischer Pluralismus ersetzt die theologisch vorbelastete Religionsphänomenologie als Wissenschaftsparadigma – auch wo letztere „neu" weitergeführt wird, ist sie an der historischen und kulturellen Kontextualisierung interessiert; ältere theoretische Konzepte und Kategorien werden auf ihre universelle Brauchbarkeit hin in Frage gestellt. Fazit: die Religionswissenschaft ist auf dem „Weg hin zu einer integralen Kulturwissenschaft".

Lesenswert ist auch Mohrs Art. zur *„Ecole des Annales"*, einer Richtung der französischen Sozialgeschichtsschreibung des 20. Jh.s, die durch den Sozial- und Wirtschaftshistoriker Marc Bloch und den Renaissancespezialisten und Mentalhistoriker Lucien Febvre ins Leben gerufen wurde. Im Mittelpunkt der Forschung stehen hier nicht mehr Politik-, Kriegs- und Diplomatengeschichte, die Geschichte von ‚großen' Handlungen, sondern „kollektive Bewußtseinslagen (‚mentalités'), langfristige Trends (‚longues durées'), materielle Kultur (‚civilisation' bzw. ‚culture matérielle'), die Geschichte von Klassen und Schichten der Gesellschaft, der Mensch als Gattungswesen in seiner geschichtlichen Bedingtheit (‚anthropologie historique'), Umweltfaktoren" (264). Fruchtbar für die Religionswissenschaft sind nach Mohr insbesondere die in dieser Schule entwickelte „Geschichte der gesellschaftlichen Leitbilder (‚histoire des imaginaires'), die Geschichte der kollektiven Bewußtseinslagen, Einstellungen und Vorverständnisse (‚histoire des mentalités') und die Geschichte der sozial Abhängigen, der ‚Volkskultur'" (267).

Entsprechend dieser besonderen Gewichtung der Ecole des Annales sind in der *„Prosographie I"* ihren Vertretern (Bloch, Braudel usw.) besonders lange und inhaltlich differenzierte Lemmata gewidmet. Dasselbe gilt auch für Victor W. Turner und Aby Warburg.

Aufgrund des streng empirisch-kulturwissenschaftlich methodologischen Gesamtkonzepts des HRWG erstaunt es nicht, daß die *„Religionsphänomenologie"*, dargestellt von Hartmut Zinser (306–309), unter *„Philosophische Ansätze und Methoden"* subsumiert wird, gerahmt von den Art.n *„Religionsphilosophie"* (Zinser, 303–305) und *„Religionskritik"* (Zinser, 310–318). Es folgt J. Edgar Bauers *„Religionsphilosophische Autoren von der Aufklärung bis zur Gegenwart"* (319–332), eine informative systematische und nach Epochen gegliederte Einführung zur umfangreichen (alphabetisch geordneten) *„Prosopographie II (Philosophie)"* (333–383). Deren zweiundneunzig Lemmata (von Giordano Bruno, 1600, bis Michael Foucault und Leszeck Kolakowski, beide geb. 1927) wurden ebenfalls von Bauer bearbeitet, mit Ausnahme der Feuerbach-Besprechung von Cancik.

Unter *„Religionsphilosophie"* verstehen Zinser und Bauer ein neuzeitliches, abendländisches Projekt: „Sofern Religionsphilosophie Wissenschaft zu sein beansprucht, macht sie die Religion zum Gegenstand der Analyse, Kritik und Beurteilung aufgrund der in der Wissenschaft ausgebildeten Methoden und Theorien" (Zinser, 303); „Die Kurzdarstellungen religionsphilosophischer Autoren versuchen, einen Einblick in die verschiedenen Aspekte der Religionsphilosophie als einer erst in der Neuzeit sich konstituierenden Disziplin ... zu vermitteln" (Bauer, 319); „Religionsphilosophie als unabhängige philosophische Disziplin entstand auf dem Boden der neuzeitlichen Aufklärung (ders., 321); „Neuzeitliche Religionsphilosophie – die einzige, die es sensu stricto gibt – hütet sich ... als ‚religiöse Philosophie' zu fungieren" (ders., 323). Dieses Verständnis schließt freilich Philosophen wie Shankara, Abhinavagupta (Hinduismus), Nâgârjuna, Asanga, Vasubandhu (Buddhismus), Maimonides (Judentum), Avicenna, Averroes, Ibn Arabi (Islam) aus, obgleich sie einem weiter gefaßten Verständnis von Religionsphilosophie („Reflexion in der Religion selbst oder ... Philosophie in den Religionen ... Religion in Wissenschaften und Philosophie"), wie es Zinser ebenfalls formuliert (304), durchaus entsprechen würden. Daß andererseits der dem neuzeitlichen Denken verpflichtete japanische Philosoph Nishitani oder der indische Philosoph Radhakrishna keinen Eingang in die Prosographie gefunden haben, erklärt sich nur aus der insgesamt ausgesprochen eurozentrischen Perspektive des HRWG.

Es ist beachtenswert, daß der *„Religionskritik"* bei diesen Übersichtsartikeln ein relativ breiter Platz eingeräumt wird und daß nicht nur die klassische Religionskritik („Religionskritik gegen die Religion") – hier mit einem Schwerpunkt auf D'Holbach, Feuerbach, Durkheim – zur Sprache kommt, sondern auch die „Religionskritik in der Religion" (etwa der Buddhismus als Kritik der vedischen Religion, der Islam als Kritik der Stammesreligionen Arabiens, spezifischerweise aber die israelitischen Propheten und die philosophische Reflexion Griechenlands). Die (traditionelle) Stellungnahme der Religionswissenschaft macht die besondere Gewichtung der Religionskritik als Kontrapunkt verständlich: „Mit der Religionskritik hat sich die Religionswissenschaft schwer getan, obschon sie neben anderen Gründen nicht zuletzt der Religionskritik ihre Einrichtung als Universitätsfach verdankt ... In der Mehrzahl ihrer Vertreter hat die Religionswissenschaft bisher die Religionskritik nicht als ihre Aufgabe betrachtet, vielmehr haben zahlreiche Religionswissenschaftler gerade in diesem Jh. sich eher einer Verteidigung der Religion verpflichtet gefühlt. Sofern die Religionswissenschaft aber Wissenschaft ist, konnte und kann sie die Religionskritik nicht völlig aus ihrem Bereich ausschließen ..." (317).

Die universalgeschichtliche Anlage und die monumentale Themenstellung eines allgemeinen Werkes zur Religionswissenschaft zwingt zur Auswahl. Die „Grundbegriffe" sind „kein vollständiges Inventar der Namen, Götter, Mythen und Riten aller Religionen" (Cancik: I, 19), im Gegenteil ist eine eurozentrische Gewichtung auf mediterrane Kulturen (25) unverkennbar. Die weitgehende Ausblendung östlicher Religionen führt zwangsläufig zu Lücken, teilweise auch zu Einseitigkeiten und Ungenauigkeiten.

Bei einem Grundbegriff wie *„Emanation"* hätte man beispielsweise einen Hinweis auf die Sânkhya-Lehre erwartet, aber der (im übrigen ausgezeichnete) Art. bleibt auf den abendländischen Kulturraum (Gnosis, neuplatonische Tradition) beschränkt. Dasselbe gilt für den ebenfalls ausgezeichneten Art. *„Leiden":* während dieses Stichwort den Buddhismus geradezu evoziert, bleibt der Art. im abendländisch-christlichen Kulturraum und behandelt Leiden als Synonym zu Schmerz (auch diesbezüglich hätte es natürlich viel weiteres religionsgeschichtliches Material gegeben, etwa rituelle Selbstverletzung usw.). Ebensowenig findet sich beim Lemma *„Herr/Herrin der Tiere"* ein Hinweis auf Shivas in der Indologie vieldiskutierten Beinamen Pashupati („Herr der Tiere") oder bei *„Herrscherkult"* ein Unterkapitel zum sakralen Königtum in Indien. Außer dem *„Nirwana"* (Nirvâna) und der *„Reinkarnation"* sind kaum (objektsprachliche) Begriffe aus anderen Religionen aufgenommen.

Schwerwiegender als solche kaum zu vermeidenden Ausblendungen wiegen axiomatische Feststellungen, die durch eine Heranziehung weiteren Quellenmaterials so nicht stimmen oder erweitert werden müßten. So gilt die in *„Interpretationsmodelle"* gemachte Beobachtung: „Eine ausschließlich negative Wertung eines Zerteilens als Verlust einer anfänglichen Einheit und Vollkommenheit ist demgegenüber relativ selten und nur über den platonisch-aristophanischen Mythos von ursprünglich einheitlichen ‚Kugelmenschen' zu einer gewissen Bedeutung gelangt" (Gladigow: III, 295) für den abendländischen Kulturraum, aber nicht für den Hinduismus, wo die negative Wertung des Zerteilens geradezu die Regel ist. Auch wenn die östlichen Traditionen beigezogen werden, so zuweilen mit Ungenauigkeiten, etwa im Art. *„Jenseits":* „Im indischen Raum richten nachbrahmanischer Hinduismus und der Mahayanabuddhismus die Sehnsucht der Frommen auf das Leben in Gemeinschaft mit den Heilandsgottheiten bzw. Buddhas und Boddhisattvas. Erst wenn alle Menschen dieses Ziel erreicht haben und die Höllen dadurch überflüssig geworden sind, sinken auch die Paradiese in das beseligende Ur-Eine zurück (Brahman, Nirvana)." (Hoheisel: III, 323) Ob Nirvâna („Verlöschen") – im Mahâyâna auch Shûnyatâ („Leerheit") genannt – als das „Ureine" bezeichnet werden darf, sei dahingestellt. Offensichtlich unrichtig hingegen ist die Implikation, im nachbrahmanischen Hinduismus würden Heilandsgestalten (Buddhas/Boddhisattvas) verehrt, vielmehr ist der theistische Hinduismus auf universale Hochgottheiten ausgerichtet, kennt auch unvergängliche Paradies- oder Himmelvorstellungen, und manche seiner Traditionen haben das Eingehen ins Brahman harsch kritisiert.

Schließlich schleichen sich bei aller Vorsicht manchmal doch jüdisch-christliche Vorstellungen ein, wie im folgenden Beispiel (Art. *„Hochgottglauben"*) der Gedanke einer unaufhebbaren Differenz zwischen Mensch und Gott: „Als letzte notwendige Bestimmung verleihen ‚Anfangslosigkeit, Unsterblichkeit und Unveränderlichkeit' der absoluten Transzendenz des Hochgotts Ausdruck. Mit dieser auch in den anderen Kategorien symbolisch ausgesagten unendlichen Entfernung zwischen Gott und Mensch, die nicht verringert oder überbrückt werden kann, unterscheidet sich der Hochgott von allen anderen verehrten Wesen." (Elsas: III, 159). Für hinduistische Hochgottheiten gilt nur der erste Satz vollumfänglich, nicht aber die „unendliche Entfernung". Die Differenz zu anderen verehrten Wesen wird durch andere Merkmale (z. B. geographische Verbreitung, Anordnung der Gottheiten im Tempel usw.) markiert.

Solche Beobachtungen illustrieren die grundsätzliche Problematik religionswissenschaftlichen Arbeitens und das konstante Dilemma des Religionswissenschaftlers, der das Ganze der Religionen aller Zeiten vor Augen haben sollte und nie haben kann. Wer könnte schon die Rolle des Universalgenies erfüllen? Der generalistische Anspruch der Disziplin ist bei der heutigen Spezialisierung noch weniger einlösbar als in den Anfangszeiten des Faches. Die entsprechenden notwendigen Schwerpunktsetzungen führen unvermeidlich zu Ausblendungen, Einseitigkeiten und gelegentlichen Undifferenziertheiten. Diese fachimmanenten Probleme werden im HRWG bei weitem aufgehoben durch den hohen (und tatsächlich eingelösten) Theorieanspruch sowie durch das ausgezeichnete Schwerpunktwissen der Vf. und Vf.innen.

Zahlreiche Grundbegriffe dokumentieren den kulturwissenschaftlichen Ansatz, wie z. B. *„Geld"*, aber auch *„Rolle"*. Letzterer ist ein Grundbegriff, da der Terminus „zu den erfolgreichsten soziologischen und sozialpsychologischen Begriffsbildungen" (IV, 461) gehört, wie Bernhard Lang in diesem lesenswerten Art. deutlich macht und auch für die Religionswissenschaft demonstriert. *„Kommunikation"* ist zu einem Grundbegriff avanciert, der einen der längsten Art. ausmacht. Dies erklärt sich nicht nur aus der Definition von Religion als „Kommunikationssystem", sondern auch aus der Konzeption der Grundbegriffe. Zu diesen werden eben nicht nur „unbestritten ‚zentrale' Begriffe der allgemeinen und vergleichenden Religionswissenschaft" (wie Kult, Mythos, Ritus usw.) gezählt, sondern auch „besonders häufig und repräsentativ gebrauchte Begriffe" (wie Identität, Struktur, Liminalität, Weltbild), „Oberbegriffe in einem durch Hierarchie, Extension, Intension u. a. gebildeten Begriffsfeld" (wie Gottesvorstellung, sowie Poly-, Mono-, Henotheismus usw.), „Klammerbegriffe zwischen Disziplinen" (wie Anthropologie usw.) und „‚elementare' anthropologische und kosmologische ‚Kategorien'" (wie Orientierung, Zeit usw.) (I, 23f). Neben den größeren „Dachartikeln" gibt es „Kurzartikel", die insbesondere „Monumente vergangener Grundbegriffe" wie Animismus, Fetischismus, Totemismus, beinhalten (I, 19). Daß der *„Aberglaube"* den alphabetischen Teil des HRWG eröffnet, mutet hinsichtlich des kulturwissenschaftlichen Selbstverständnisses widersprüchlich an. Der Art. wird denn auch mit den Worten eingeführt: „Wort und Begriff Aberglaube gehören in ein Feld von Ausdrücken interreligiöser Polemik, deren Verwendung jeweils bestimmte religiöse Wertungen einschließt." (Gladigow: I, 387, vgl. auch Cancik, 25)

Es ist höchst bedauerlich, daß nur die systematischen Art. in einem Inhaltsverzeichnis aufgeführt sind, während man sich über die einzelnen Grundbegriffe keinen schnellen Überblick verschaffen kann, bis der letzte Bd, der einen Index enthalten wird, erschienen ist. Der Überhang an Fremdwörtern bei den Grundbegriffen macht deutlich: das HRWG ist ein Fachbuch für Spezialisten und interessierte Laien. Auffallend ist die Aufnahme einiger englischer Ausdrücke: *„Belief(system)"*, *„Commitment"*, *„Pattern"*, die zu rechtfertigen sind. Zu „Belief(system)" stellt Günter Kehrer gleich zu Anfang fest: „Das englische Wort *belief* und *belief system* hat im Deutschen kein völlig bedeutungsadäquates Pendant"; „belief" sei neutraler und offener als „Glaube" und bezeichne im Verein mit „system" das Phänomen, „daß in jeder Kultur eine Anzahl von Menschen *sets* von miteinander verbundenen Ideen teilen, die eine bestimmte zeitliche Persistenz haben und denen gegenüber die betreffenden Individuen ein (allerdings unterschiedliches) Ausmaß von *commitment* aufweisen" (II, 120). „*Commitment* als Kategorie hat den Vorzug operationalisierbar und meßbar zu sein: Investitionen von knappen Gütern (Zeit, Geld, Körperkraft, soziale Beziehungen usw.) sind Formen des Aufzeigens von Commitment." (ebd.) Die Anglisierung wirkt störend, auch wenn sie begründet wird: „Auf jeden Fall ist es wahrscheinlich, daß die Übernahme des Begriffs des *belief systems* in einer systematischen Weise die Religionswissenschaft aus einer phänomenologisch-deskriptiven Engführung befreien könnte und zu einer Annäherung an sozialwissenschaftliches Denken führte." (121) Warum *„Commitment"* gegenüber *„Verpflichtung"* bevorzugt werden sollte, leuchtet indes nicht ganz ein, außer daß das Wort im angelsächsischen Raum zu einem wissenschaftssprachlichen Terminus avanciert ist (Hardin: II, 199–203), aber doch in weit weniger eindeutiger Weise wie *„Pat-*

tern", das ein „Code-Wort der amerikanischen Cultural Anthropology" ist (Schier: IV, 309).

Solche Begriffe demonstrieren natürlich auch die Modeabhängigkeit der Fachterminologie. Wäre das HRWG früher erschienen, wäre wohl *„Hierophanie"* (ein ganz und gar religionsphänomenologischer und bei Eliade ontologisierend verwendeter Begriff) mit aufgenommen worden.

Nicht nur in der Wahl der Grundbegriffe äußert sich ein starkes Theoriebewußtsein, um nicht zu sagen ein Theorieüberhang, sondern auch im Inhalt mancher Art. Wer beispielsweise beim Grundbegriff *„Emotion"* etwas zu Liebesmystik, Pietismus, indischer bhakti-Frömmigkeit oder zur Gefühlsanalyse der Sufis erwartet, wird kaum auf seine Rechnung kommen: unter dem Untertitel „Religionsgeschichte" (worin nach dem Konzept des HRWG konkrete Beispiele gegeben werden sollten) tauchen nur die Namen Schleiermacher und Marx auf (Gekle: II, 281–282). Auf der anderen Seite finden sich aber auch ganz überraschende konkrete Beispiele, wie im Art. *„Esoterik"*: nicht irgendein New-Age-Text wird zitiert, sondern Mk 4,11 (Cancik: II, 346).

Eine fast ängstlich wirkende Sorge, alles auszuschließen, was irgendwie mit Erlebnishermeneutik assoziiert werden könnte, prägt schon die Auswahl der Begriffe. So erscheint *„Mystik"* unter dem Doppel-Grundbegriff *„Mysterien/Mystik"*, obgleich die Mysterien mit der Verwendungsgeschichte des Begriffs *„Mystik"* wenig zu tun haben, und *„Mysterien-/Mysterienreligion"* ein zusätzliches Lemma ist. Erstaunlicherweise fehlt das Stichwort *„Erfahrung/Erleben"*, während dem Grundbegriff *„Erinnerung/Gedächtnis"* ein relativ langer Art. gewidmet ist. Dies erklärt sich natürlich u.a. durch Assmanns vielbeachtete Theorie des „kulturellen Gedächtnis", und der HRWG-Art. ist vornehmlich auf eine Überprüfung und Kritik dieser „Metapher" ausgerichtet (Cancik/Mohr: II, 299–323). Theologen und Theologinnen werden auch enttäuscht, wenn sie das für sie so aktuelle Stichwort *„Dialog"* finden wollen. Überraschend ist dies für die kulturwissenschaftliche Perspektive des HRWG, die Miterleben, Nachempfinden, persönliches Engagement usw. radikal ausschließen will, nicht. Wenn eine Schlußfolgerung aus den programmatischen Aussagen zum Fach gezogen werden kann, so ist es die Feststellung, daß *„Dialog"* ein neuer religiöser, nicht religionswissenschaftlicher Grundbegriff ist. In einzelnen Art.n kommt der *„Dialog"* aber zuweilen kurz zur Sprache, etwa als Beispiel von „Verankerung religiöser Sinnstiftung in kommunikativen Prozessen" und „transpersonaler Kommunikation" im Art. *„Kommunikation"* (Mörth: III, 397, 408).

Als Fazit kann sicher festgestellt werden, daß es sich um ein monumentales und durch Sachkenntnis bestechendes Werk handelt. Vielleicht hätte man sich weitere Grundbegriffe wie Bedeutung, Bewußtsein, Beziehung, Biographie, Blut, Frau, image, Interkulturalität/Multikulturalität, Liturgie, Metapher, Neue religiöse Bewegungen, Pilgerwesen, Privatreligion usw. gewünscht, doch hätte dann die Liste wohl kein Ende. Auch deckt die bestehende Auswahl solche scheinbar fehlenden Begriffe oft unter anderen Lemmata ab. Unter Teildisziplinen wären sicher auch Religionsökonomie und Religionspolitologie zu fassen, wenn es solche Begriffe gäbe: was sich als zentrale religionswissenschaftliche Teildisziplinen etabliert hat, ist vorwiegend durch die „Klassiker" in Soziologie, Ethnologie und Psychologie bestimmt. Ich habe bereits auf die grundsätzliche Problematik der Religionswissenschaft hingewiesen und mit der Selbstdefinition als „integrative (multidisziplinäre) Kulturwissenschaft" hat sich die Problematik nur verschärft. In gewisser Hinsicht mit Recht hat kürzlich die systematische Theologin J. Christine Janowski in einem persönlichen Gespräch die Religionswissenschaft als „größenwahnsinniges Fach" bezeichnet. Die Gefahr des Dilettantismus, die Harnack – damals noch „nur" im Hinblick auf die Philologie – attestierte, hat sich heute ins Vielfache multipliziert, wenn nun auch alle soziologischen usw. Theorien fachgerecht rezipiert werden müssen. Gleichwohl ist das Projekt Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft unaufgebbar, und daß es niveauvolle Früchte, v.a. in Forschungskooperationen, zeitigt, zeigt das HRWG aufs schönste.

Die offenen und verdeckten Spitzen gegen die Theologie mögen ärgerlich wirken, aber sie sind verständlich, ist doch gerade die deutsche Religionswissenschaft mit ihrer ausgeprägten theologisch motivierten Religionsphänomenologie – im Unterschied etwa zur italienischen oder angelsächsischen Religionswissenschaft – stark belastet. Gleichwohl scheint mir die manchmal ermüdende Polemik des HRWG gegen die Religionsphänomenologie überzogen und die Betonung der Wissenschaftlichkeit und der reinen Außenperspektive (als ob es reine Objektivität je gäbe) verkrampft. Es ist nicht einzusehen, warum Religionsphänomenologie auf das unglückliche Stichwort *„Wesensschau"* festgenagelt bleibt, es sei denn, der Husserlsche Ansatz werde wirklich ernst genommen. Daß die Religionsphänomenologie in ihrem (eigentlich empirischen!) Bemühen um das, was sich zeigt, notwendigerweise allen Religionen einen gemeinsamen Gegenstand unterstellen müsse, ist ebenso abwegig wie die Auffassung, Empathie könne nur unwissenschaftliches Arbeiten zeitigen. Wird die Wissenschaft ohne Eros nicht langweilig? Zweifellos mit Recht stellt Günter Kehrer fest: „Diese Reduktion auf beobachtbares Handeln und auf Vorstellungen ist die Bedingung für eine empirische Begriffsbildung. Eine irgendwie geartete Affinität zwischen dem auf Religion spezialisierten Wissenschaftler und den Religion ausübenden Subjekten ist nicht erforderlich. Der Religionswissenschaftler darf religiös ‚unmusikalisch' sein" (IV, 423), doch liest sich der letzte Satz im Rahmen des Gesamtprojekts des HRWG – sozusagen kontrapunktisch zu Rudolf Otto – fast wie ein Verbot, „religiös musikalisch" zu sein. Die Binnenperspektive, sowohl gelehrte Theologien als auch Volksfrömmigkeit und Populärreligion, kenntlich zu machen, sollte ein Ziel der Religionswissenschaft bleiben, auch wenn sich die Disziplin nicht einfach mit solchen Binnenperspektiven deckt. Nicht nur als Religionsgeschichte, sondern auch als analytische und systematisierende Wissenschaft ist die Religionswissenschaft auf konkretes Anschauungsmaterial, also auf die Religionsphänomenologie (!) angewiesen, will sie nicht in einem Elfenbeinturm von Metatheorien jeglichen Bezug zu religiösen Sachverhalten und gelebter Religiosität verlieren. Unaufgebbar ist indes die Forderung der Ausklammerung der Wahrheitsfrage und der Darstellung unterschiedlicher Diskurse und Diskursebenen. Es wäre falsch zu glauben, ein kulturwissenschaftlicher Ansatz sei rein funktionalistisch ausgerichtet: „Der gegenwärtige Diskussionsstand kann beschrieben werden als eine unentschiedene Debatte um einen funktionalistischen oder substantiellen Religionsbegriff. Beide Religionsbegriffe beanspruchen, empirisch gehaltvoll zu sein ... Substantielle Definitionen sagen, was Religion ist [sie tendieren dazu, transzendente Phänomene in die Begriffsbildung aufzunehmen, ohne ihnen allerdings einen ontologischen Gehalt zuzuschreiben], funktionalistische Definitionen sagen, was Religion leistet [bzgl. existentieller Probleme wie Identität, Tod usw.]." (Kehrer: IV, 422) Diese zweifellos wichtige Theoriediskussion im Hinblick auf Eingrenzung oder Ausweitung des Religionsbegriffes ist jedoch für das konkrete Arbeiten oft belanglos: „Allerdings ist zu konstatieren, daß trotz dieser Unvereinbarkeit der definitorischen Bestimmungen die konkrete Erforschung von religiösen Systemen nicht unmöglich ist und daß es den Ergebnissen oft nicht angesehen werden kann, welcher Definition ein Forscher anhängt." (ebd., 424)

Ein Werk, dessen Subskriptionspreis bereits über 600 DM ausmacht, wird sich nicht jeder und jede leisten können. Lohnenswert ist die Investition auf jeden Fall: eine Sammlung ausgesprochen informativer Art., welche die neueste Forschungsliteratur (wenn auch nicht lückenlos) berücksichtigen und über den aktuellen Stand der (deutschen) Religionswissenschaft berichten, findet sich in dieser Art bisher in keinem anderen Werk.

Allgemeines

Kuld, Lothar: **Glaube in Lebensgeschichten**. Ein Beitrag zur theologischen Autobiographieforschung. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1997. 288 S., kt DM 69,00 ISBN: 3–17–014228–3

Das Buch enthält in gekürzter Fassung die bei Prof. G. Biemer (Freiburg) eingereichte Habil.schrift des jetzt an der PH Karlsruhe lehrenden Religionspädagogen Lothar Kuld.

In *Teil I* reflektiert er die theoretischen Grundlagen seines Vorhabens. In dem *ersten Kap.* referiert er einerseits geisteswissenschaftliche und literaturtheoretische Auffassungen, die die sinnstiftende Aktivität von Autoren autobiographischer Zeugnisse, aber auch das Problem des Ganzheitsanspruchs und der unterschiedlichen Beziehung zum Leser erörtert haben. Andererseits betrachtet er die Gattung der religiösen Autobiographie auch theologisch, indem er eine Geschichte autobiographischer christlicher Zeugnisse von den mittelalterlichen Nonnenbiographien bis zu P. Tillichs „Auf der Grenze" skizziert und mit Berufung auf Ph. Lejeune das Genus Autobiographie nicht erst mit der Emanzipation des bürgerlichen Subjekts im 18. Jh. beginnen läßt. Außerdem diskutiert er die Vorbehalte, die Theologen wie K. Barth, H. Luther, H. P. Siller, J. Werbick und M. Schneider gegenüber dem Projekt einer christlichen Autobiographie vorgetragen haben und leitet daraus ab, daß eine christliche auto-

biographische Erzählhaltung sich durch die Bereitschaft auszeichnen müsse, seinen Identitäts- und Glaubensentwurf zugunsten des Widerfahrnisses des göttlichen „Anderen" aufzugeben und im Sinne des eschatologischen Vorbehalts das Urteil über die Lebensgeschichte Gott zu überlassen. Dieses Kap. versteht es, die Gattung Autobiographie von verschiedenen Gesichtspunkten aus zu beleuchten und die einschlägigen Überlegungen der Fachdiskussion seit W. Dilthey aufzugreifen.

In einem *zweiten Kap.* fragt der Vf., ob glaubensbiographische Äußerungen als Ausdruck einer bestimmten Entwicklungsstufe zu verstehen seien, wie es verschiedene Entwicklungstheorien annehmen. Dazu sichtet er zuerst allgemeinpsychologische Theorien menschlicher Entwicklung im Lebenslauf, wie sie Ch. Bühler, R. J. Havighurst, E. H. Erikson und P. B. Baltes vertreten haben, und referiert dann ausführlich die speziell zur religiösen Entwicklung erarbeiteten strukturgenetischen Theorien von F. Oser / P. Gmünder, J. Fowler und G. Moran. K. stellt diese Stufenlehren mit einem Blick für das Wesentliche dar und führt auch nicht alle, aber wichtige Einwände an, die gegen sie vorgebracht wurden. Damit relativiert er sie zwar, läßt sie aber doch uneingeschränkt und trotz ihrer enormen Heterogenität stehen – als heuristische Modelle, die er in *Teil II („Interpretationen")* auf die fünf exemplarisch ausgewählten religiösen Autobiographien anwendet, sofern dies geraten erscheint.

Dies sind die „Confessiones" des Augustinus (397), John Bunyans „Grace Abounding to the Chief of Sinners" (1666), John Henry Newmans „Apologia pro vita sua" (1864), Thomas Mertons „Seven Storey Mountain" (1948) und – als Beispiel mißlingender religiöser Erziehung und Glaubensgeschichte – Tilmann Mosers „Gottesvergiftung" (1976). Aufgrund sorgfältiger Recherche stellt K. die jeweilige Autobiographie in den Kontext ihrer Zeit und ihrer Aussageabsicht. Parallelen zwischen der berichteten Glaubensentwicklung und modernen Stufenlehren sieht er (nur) bei drei Glaubensgeschichten: Bei Augustinus sind es Bezüge zu allen drei referierten Stufenlehren, wobei allerdings auch mal zwei oder drei augustinische Entwicklungsphasen einer Fowler- oder Oser-Stufe zugeordnet werden. Bei J. H. Newman nimmt er J. Fowlers Modell zu Hilfe, wobei nicht recht ersichtlich wird, warum er Newmans Option für die anglikanische Kirche dem „individuierend-reflektierenden Glauben" und die Konversion zur katholischen Kirche dem „verbindenden Glauben" zuordnet. Auch bei T. Moser bevorzugt er die Stufentheorie Fowlers und ordnet z. B. die narzißtische Verschmelzung des Beziehungsarmen mit dem leidenden Retter am Kreuz dem „synthetisch-konventionellen Glauben" zu.

Der kurze *Teil III* formuliert und erläutert als *„Ergebnisse"* drei Thesen: 1. Glaubensgeschichten sind nicht bloße Konstruktionen, sondern haben bei aller theologischen Deutung einen besonderen Wirklichkeitsbezug zur Geschichte. 2. Wenn Glaube als Entscheidung und Glaubensgeschichten als Bekehrungsgeschichten zu verstehen sind, sollte die Religionspädagogik den Bekehrungsbegriff wiedergewinnen. Diese Anregung wird allerdings nicht weiter entfaltet, so daß auch die umfangreiche psychologische Literatur zum Thema Bekehrung unerwähnt bleibt. 3. Die strukturgenetische Abstraktion von der Lebensgeschichte ist rückgängig zu machen, will man Autobiographien als (subjektive) Langzeitstudien verstehen und das Zusammenspiel der verschiedenen Entwicklungslinien des Glaubens in der Lebensspanne begreifen. Dieser fruchtbare Gedanke wird jedoch bloß angedeutet.

Die Hauptleistung dieser in wohltuend verständlicher Sprache geschriebenen Arbeit liegt m. E. in den biographischen Darstellungen des Teils II, die eine aufschlußreiche Vielfalt von religiösen Werdegängen vor Augen stellen. Was gewinnt die „theologische Autobiographieforschung" demnach durch Einführung der genannten Stufenlehren? Wenig, wie es scheint. Denn die recht lockere Anwendung der drei miteinander nicht befriedigend harmonisierbaren Modelle zeigt, als wie beliebig und in ihrem Erklärungswert schwach sich die postulierten hochabstrakten Strukturen bei diesem Deutungsversuch erweisen. Sie sehen wohl zu sehr von inhaltlichen und emotional bedeutsamen Faktoren ab, als daß sie wesentlich zu einem psychobiographischen Verstehen beitragen könnten. Dieses vom Vf. wohl nicht erwartete, unausgesprochene Ergebnis seiner kompetent durchgeführten Untersuchung ist eine wichtige Erkenntnis. Wäre nur weiterzufragen, wie viele (breiter angelegte) psychobiographische Deutungsansätze eine „theologische Autobiographieforschung" braucht und wo sie sie findet.

München Bernhard Grom

Furger, Franz / **Heigl-Evers,** Annelise / **Willutzki,** Ulrike: **Theologie und Psychologie im Dialog über ihre Menschenbilder**, hg. v. Michael Schlagheck. – Paderborn: Bonifatius 1997. 102 S. (Schriftenreihe der Katholischen Akademie Die Wolfsburg), kt DM 19,80 ISBN: 3–87088–936–5

Es ist höchste Zeit, daß sich Theologen und Psychologen zusammensetzen, miteinander sprechen und über wissenschaftliche Fragen diskutieren. Beide Disziplinen haben den Menschen als Objekt ihrer Überlegungen und beide wollen letztlich dem Menschen in seiner Existenz zur Bewältigung der Diesseitsaufgaben Hilfestellung geben, die Theologie freilich noch darüber hinaus. In der Lebensbewältigung aber gehen beide ein gutes Stück miteinander denselben Weg. Das vorliegende Buch ist ein echter Fortschritt in der Annäherung von bisher scheinbar unvereinbaren Positionen von Theologie und Psychologie. Die Angst, die auf beiden Seiten vorhanden ist, daß Grenzüberschreitungen den anderen jeweils einengen, oder „aufgrund des eigenen Anspruchs nicht zulässig sind" (7), entpuppt sich meist als Gefühl der Konkurrenz. Wenn beide Disziplinen unvoreingenommen miteinander umgehen, das Tätigkeitsfeld des jeweils anderen gut kennen, sind beide unverzichtbare Komponenten menschlicher Daseinsbewältigung. Das vorliegende Buch ist ein Schritt in die richtige Richtung. Theologie und Psychologie ergänzen sich. Die Quintessenz für den Theologen wären Erkenntnisse der Psychologie für eine helfende und heilende Seelsorge, die für den Psychologen/Psychotherapeuten eine Integration des Faktors Religiosität in das therapeutische Konzept. Die Vf. haben klar erkannt, daß die Grundlage gemeinsamen Arbeitens die Kenntnis des jeweiligen Menschenbildes ist. Es ist das Fundament einer gegenseitigen Akzeptanz.

Franz Furger beschreibt kurz, prägnant und doch umfassend *das theologische Menschenbild.* Voran stellt er die Leib-Geistigkeit und die personale Würde des Menschen. Er verweist auf die Grundfrage nach Sinn menschlicher Existenz, verweist auf den „philosophischen Glauben" und zeichnet das theologische Menschenbild im Licht der christlichen Offenbarung, wobei er „Theologie als Begegnung von vernünftiger Einsicht und Glauben" ausweist. Die Heilsgeschichte des Menschen finden wir in der Bibel, wo der Mensch als Ebenbild Gottes und Verwalter in der Welt gesehen wird, der schuldig wurde in der Sünde, aber Erlösung und Vollendung erfährt. Sehr gut faßt Furger sein theologisches Menschenbild zusammen im folgenden Satz: „Menschsein im christlichen Verständnis heißt also letztlich stets, aus dem Glauben an Jesus Christus sich als zwar zu in der Sünde gebrochenen Geschöpfen gehörig anzunehmen und mit ihr auch in den psychologisch erhebbaren Dimensionen von Verhaltenssteuerung, Triebhaushalt usw. nüchtern zu rechnen." (44) Das Menschenbild der christlichen Theologie hat er großartig aufgezeigt, als ein „nüchtern-realistisches und doch optimistisches Selbstverständnis, das aus Selbsterkenntnis wie aus Glaubenseinsicht den Menschen als individuelle Person in umfassender mitmenschlicher Gemeinschaft in der geschichtlichen Welt als mitgestaltendes Geschöpf Gottes sieht und sich darin zur definitiven Vollendung bestimmt und berufen weiß" (45).

Die Vf. Annelise Heigl-Evers, Alexander Böhle und Jürgen Ott versuchen *das Menschenbild der psychoanalytisch-interaktionellen Theorie* zu zeichnen. Sie erkennen, daß es für einen Psychoanalytiker doch wohl recht schwer ist, von einem „Menschenbild" zu sprechen, oder es gar wie der Theologe klar zu beschreiben. Sie reduzieren daher das Menschenbild auf die drei interaktionellen Grundeinstellungen der Präsenz, des Respekts und der Akzeptanz der anthropologischen Grundlagenvorstellungen. Mit Recht weisen sie darauf hin, daß es für die Psychoanalyse von Anfang an kein Menschenbild gab, sondern die Psychoanalyse konzipiert war als „ein psychopathologisches Modell des Menschen, als einer physikalischen, von Energie getriebenen Maschine, die zeitweilig klemmt" (48). Sie betonten ganz richtig, daß Freud von der „Übermächtigkeit der Triebnatur des Menschen so fasziniert war, daß sie Hauptgegenstand seiner Untersuchung wurde und zu einer Konzeptualisierung der Neurosen in einem Konfliktmodell von Triebantinomien ihren Niederschlag fand." (49). Man wird den Eindruck nicht los, daß diese „Triebmaschine" (Freud: „Der Mensch ist nicht Herr im eigenen Hause") als Modell sich in nuce erhalten hat und die Ich-Schwäche des Menschen sich bis heute daraus und aus dem mächtigen Über-Ich ergibt, so daß der Mensch an „seiner zwiespältig mehrdeutigen Identität leidet". Es ist nicht verwunderlich, daß die Vf. daher das Menschenbild ein „bißchen umgangen" und mehr den therapeutischen Prozeß ins Spiel gebracht haben. Dies ist sachgerecht und auch richtig, denn die Psychoanalyse ist eine Therapie und keine Philosophie. Ich finde daher die Beschreibung des Rumpf-„Menschenbildes" ehrlich und den Hinweis auf Therapeut, Klient und Therapieverlauf als letzte Aussagen zum Menschenbild folgerichtig. Die Grundaussagen sind deshalb: Die Triebe gehören zur biologischen Grundausstattung des Menschen, der Mensch ist ein Sozialwesen, ausgestattet mit einem zentralen Steuerungsorgan. Der Hinweis auf „einen biologisch determinierten Aggressionstrieb", einer „naiven Hoffnung auf den Geist des Menschen" und die „Akzeptanz der destruktiven Triebkräfte in uns" sind – da nicht bewiesen – überflüssig. Man merkt, ein „Menschenbild" schmeckt der Psychoanalyse nicht so recht, sie kennt nur Teilaspekte des Menschen und nicht den „ganzheitlichen Entwurf" des Menschen.

Ulrike Willutzki beschreibt *das Menschenbild der Verhaltenstherapie.* Die Vf.in versucht die Verhaltenstherapie von der ehemaligen „Rattenpsychologie" zu lösen, muß natürlich die Lerntheorien weiterhin in den Mittelpunkt menschlichen Verhaltens stellen und sie erhalten, denn die sind der Kern der Verhaltenstherapie und damit auch der Ausgangspunkt des Menschenbildes. Zweifellos ist das Verhalten grundsätzlich erlernt, aber das Verhalten ist eben nur ein einziger Aspekt eines Menschenbildes. Die Vf.in bringt deshalb recht bald eine Weiterentwicklung der monotheoretischen lernpsychologischen Betrachtungsweise ins Spiel, nämlich die „reflexive Psychologie" (warum eigentlich nicht die „humanistische Psychologie"?). Die Weiterentwicklung in die „kognitive Psychologie" gibt dann Zugang zu den „Lebensentwürfen, Zielen, Werten, Sinnfragen" der Person. Die Hinwendung zur „Person" impliziert Sinn- und Identitätsfragen. Die Person wird als handelndes und verantwortliches Subjekt aufgefaßt, ist einzigartig und – weil Verhaltenstherapie ja eine Therapie ist – hat auch gesunde Anteile oder Ressourcen.

Es ist erstaunlich, wie die Vf.in die „gute, alte Reiz-Reaktions-Maschinerie" hinüberbringt in die „Selbstmanagement-Therapie" und damit Verantwortung und Entscheidungsmöglichkeiten des Menschen postuliert, eine Selbstgestaltung des Lebens, Selbstbestimmung und Selbstverantwortung und einen prinzipiellen Werte-pluralismus annimmt. Es geht also um Selbstverwirklichung und Selbstorganisation in sozialer Verantwortung. Und wenn ein weiterer zentraler Aspekt des Menschenbildes angeführt wird, nämlich „die Zeitlichkeit und Dynamik" unserer Existenz, dann sind hier schon weitgehende Anlehnungen an philosophisches Gedankengut vorhanden. So können wir sagen: Die anfängliche Verhaltenstherapie mit ihrem mechanischen Denken hat sich gemausert zu einer dem Menschen gerecht werdenden Behandlungsmethode, deren Entwicklung sicherlich noch nicht abgeschlossen ist. Ja, ich könnte mir vorstellen, daß Theologie und Verhaltenstherapie sich irgendwo wieder treffen werden.

Einige kritische Anmerkungen seien mir doch erlaubt: a) Das Menschenbild der Theologie geht von einer intakten Persönlichkeit aus, einer psychisch gesunden Persönlichkeit. Die Psychoanalyse und die Verhaltenstherapie haben den psychisch kranken Menschen im Auge, sind also Therapien, die etwas heilen wollen oder sollen und daher in erster Linie auf psychische Anomalien und Fehlentwicklungen ihr Augenmerk richten. Vielleicht sind deshalb die Berührungspunkte zur Theologie so problematisch?

b) Weder bei der Psychoanalyse, noch bei der Verhaltenstherapie wird das Thema Religion und Religiosität irgendwie nur berührt. Und dabei ist Religiosität doch ein fester Bestandteil der menschlichen Persönlichkeit. Allzu lange hat man schon die Religiosität des Menschen aus seiner Persönlichkeit ausgeklammert, so als ob sie ein Zusatz wäre, ein Aufgepfropftsein und kein integrativer Bestandteil.

Die Psychologie kann nicht länger in ihren wissenschaftlichen und praktischen Betätigungen die Religiosität außer acht lassen, wenn sie sich nicht als „wertblind" bezeichnen lassen will. Und auch die Theologie tut gut daran, sich der Psychologie und der Psychotherapie mehr zuzuwenden, um die Theologie als Therapeutikum einzubringen. Das vorliegende Buch ist ein guter, ein sehr guter Ansatz des Aufeinanderzugehens.

Fulda Balthasar Gareis

Bibelwissenschaft / Exegese des NT

Der ungekündigte Bund. Antworten des Neuen Testaments, hg. v. Hubert Frankemölle. – Freiburg: Herder 1998. 276 S. (Quaestiones Disputatae, 172), kt DM 46,00 ISBN: 3–451–02172–2

Der vorliegende Sbd gibt die Referate und Arbeitspapiere der Tagung der deutschsprachigen katholischen Neutestamentler von 1997 wieder.

N. Lohfink bietet mit seinem Beitrag: *„Kinder Abrahams aus Steinen. Wird nach dem Alten Testament Israel einst der ‚Bund' genommen werden?"* (17–44) einen Überblick über die atl. Bundestheologie. Gottes Vernichtungszorn stellt sowohl im Pentateuch als auch bei den Propheten eine Drohung, nicht eine Feststellung dar. Die vermeintliche ntl. „Propheten-Anschluß-Theorie" der Jahrhundertwende ist weitgehend aufgegeben worden. Gegenüber eingetretenen Katastrophen behält Gott den langen „Atem mit einem gespalteten Volk". Die moderne Metapher „langer Atem" zeigt an, daß Inhalt und Begriff „Bund" im AT nicht identisch sind. Diese Spannung erhellen weitergehende semiotische Überlegungen. Der Begriff „Berith" gehört der juristischen Sprachwelt an und ist metonymisch konkret zu nehmen. Gott bindet sich vertraglich im Bund und transzendiert zugleich diese Ebene. Daher wird Bund auch metaphorisch gebraucht z. B. mit der Wendung: „einen Bund brechen". Der Metaphorisierung stimme ich zu, aber nicht dem angeführten Beispiel. Denn ein Vertragsbruch stellt auch in der deutschen Sprache einen metonymischen Vorgang dar, der den Bund real verletzt, aber nicht aufhebt (ggn. Lohfink, 33f). So kann noch leichter mit Lohfink der „neue Bund" als „erneuerter Bund" bestimmt werden. Die pluralen Bundestheologien haben „Bund" wohl als Schlüsselwort, setzen ihn aber ganz unterschiedlich ein. Denn Gottes Handeln mit Israel läßt sich nicht mit einem einzigen Begriff metonym erfassen. Lohfink schließt: „Kennt also das Alte Testament einen zukünftigen ‚neuen Bund', der ohne Israel auskommt? Nein ..." (42).

W. Gross arbeitet in seinem Beitrag: *„‚Rezeption' in Ex 31, 12–17 und Lev 26, 39–45. Sprachliche Form und theologisch-konzeptionelle Leistung"* (44–64) detailiert intertextuell an den beiden Texten. Ex 31 gehört zur selbständigen P-Schrift, Lev 26 stellt eine dtn Bearbeitung einer P-Stelle dar. Ex 31 begründet mit dem Sabbat den Bund schöpfungstheologisch, stellt den Abraham-Bund in den Mittelpunkt und drängt den Sinai-Bund an den Rand. Dtn hingegen denkt vertraglich kollektiv und bringt Väter- und Sinai-Bund in einen ergänzenden Zusammenhang. „Die Erinnerung an den Väterbund ist der Sachgrund dafür, daß YHWH den von Israel gebrochenen Sinai-Bund seinerseits aufrechterhält und es Israel so ermöglicht, seine Schuld einzugestehen, zu ‚bezahlen' und nicht aus den Bundesverheißungen herauszufallen" (63).

Ch. Safrai wendet sich in ihrem Artikel: *„Bund der Rishonim / der Ersten und der Bund für die Goyim"* (64–78) ebenfalls Lev 26,45 zu. Die Völker sind Zeugen des Exodus und bestätigen durch Wissen und Anteilnahme den Bund Gottes mit Israel. Die Frage, ob sie Anteil an dem Bund erhalten, wird vom nachbiblischen Judentum kontrovers diskutiert. Die frühe tannaitische Tradition ist aufgrund des Identitätskampfes der jüdischen Gemeinde stärker auf Abgrenzung bedacht als die spätere, amoritische Tradition. Als Ergebnis der unterschiedlichen Auslegungs- und Lebenssituationen ergibt sich, daß es keine jüdische, einheitliche Meinung gibt, sondern die Frage der Integration „von der Weltanschauung eines jeden Auslegers und Erklärers" abhängt (77). Diese Abhängigkeit vom Vorverständnis gilt, so wäre zu ergänzen, auch umgekehrt für die Beziehung der christlichen Goyim zum Judentum.

K. Löning stellt mit: *„Eschatologische Krise und (Neuer) Bund. Zum Stellenwert des Bundes-Motivs in Zusammenhang neutestamentlicher Soteriologien"* (78–117) gegen Grässers existentiale These vom Bundesschweigen und der Diskontinuität aufgrund der eschatologischen Andersartigkeit die Kontinuität der eschatologischen Vollendung. Löning bietet einen breit angelegten Überblick. In der markinischen Abendmahlparadosis erneuert Jesus den „neuen Bund" aufgrund der anwesenden „Zwölf" für „ganz Israel in einer letzten Krise" (89). Da die Zwölf anschließend versagen, müßte der Einbezug der Heiden mitgenannt werden. Der Kreuzestod öffnet dann auch bekannterweise im Zusammenhang mit der Tempelreinigung den Tempel für die Heiden und rettet zugleich in der eschatologischen Krise des jüdischen Aufstandes den erneuerten, spiritualisierten Tempel für die Jesusgemeinde und Israel. Der Exkurs Röm 9–11 hat als Zielpunkt das Thema des Sbdes: Gottes ungekündigten Bund mit Israel (Röm 11,27). Das lk. Modell der Apokatástasis und der Gegensatz ‚alte – neue diatheke' in 2. Kor 3 und Hebr 8–10 variieren das Modell der Partizipation der Heidenchristen am ungekündigten, eschatologisch erneuerten Bund Gottes mit Israel. Das NT entscheidet die offene jüdische Frage nach der Partizipation der Heiden am Bund eindeutig positiv und schließt Israel nicht aus.

W. Kirchschläger liest in seinem Beitrag: *„‚Bund' in der Herrenmahltradition"* (117–134) den Text zunächst synchron und danach diachron. „Neu" ist im Sinne von „erneuert" zu verstehen. Die Einsetzungshandlungen symbolisieren Jesu proexistentes Handeln. Traditionsgeschichtlich ist der Bund eine „der nachösterliche Deutekategorien ... für die Bewältigung des Geschehens von Tod und Auferstehung ... Der Begriff kainé markiert auf jeden Fall eine Zäsur, allerdings nicht in der manchmal gehörten Schärfe" (134).

J. Eckert ordnet in: *„Gottes Bundesstiftungen und der Neue Bund bei Paulus"* (135–157) dem Schlüsseltext Jer 31, 31–34 noch die Parallele Ez 11,19 zu. Der neue Bund „hat eine höhere Qualität als der Sinai-Bund" (142). Die Einheitsübersetzung von 2 Kor 3, 14 zitiert er im Unterschied zu Löning („semantisch unhaltbar", 105) als zutreffend. Semantische Eindeutigkeit ist nicht erzielbar (146). Das hermeneutische Problem ist, „daß die große Aussage von Röm 11,25ff ... nicht in dieser Deutlichkeit wiederholt worden ist" (155). Doch dagegen ist zu sagen, daß die Evangelien deutlich durch ihre narrative Struktur die Kontinuität des Bundes für Israel betonen (Frankemölle, 173–211).

F. Mussners Beitrag: *„Gottes ‚Bund' mit Israel nach Röm 11,27"* (157–170) stellt anschaulich die einzelnen Positionen zu Übersetzung und Auslegung der Stelle vor. Anschließend bringt Mußner den eigenen Vorschlag, daß besonders der Abraham- und Isaakbund unter Einschluß von Jes 31,34c gemeint sein *könnte*, der erneuert wird.

H. Frankemölle entwickelt in: *„Der ‚ungekündigte Bund' im Matthäusevangelium? Von der Unverbrüchlichkeit Gottes im Matthäusevangelium zu Israel und zu den Völkern"* (171–211) ein narratives Porträt von Gott in seiner Bundestreue. Er stellt zunächst die neueren texthermeneutischen Prinzipien der Exegese vor: mehrdimensionale Textwahrnehmung, impliziter Leser, Einzeltext und Gesamtwerk, Intertextualität, Thema und Indikator. Dann werden die Belege zu Gott und Jesus als Handlungsträger der Treue zu Israel aufgelistet. Der Israelbezug ist für die Theologie und Christologie zentral und unaufgebbar. Im *dritten Schritt* wird die Bundesthematik analysiert. Dem abstrakten „Unheilskollektiv" Israel (Luz) wird das Volk aus Juden und Heiden gegenübergestellt, das die nichtjüdischen Frauen des Stammbaumes und das Galiläa der Heiden (Syrien und Dekapolis, Mt 4,23–25) gemeinsam mit den Juden als Adressaten Jesu bilden. Volk und Führer sind zu differenzieren. Der Blutruf 27,25 vermischt den Freispruch Dtn 21, 1–9 mit dem Verfluchungsruf Dtn 27,25 und wird mit der Zerstörung des Tempels und der Stadt abgegolten. Das Blut des Sünden-Vergebungsbundes 26,28 gilt aber auch für 27,25. Statt Substitution setzt die Kirche die unterschiedlichen Konstituierungen des Bundes Gottes mit Israel fort.

K. Backhaus behandelt in: *„Das Bundesmotiv in der frühkindlichen Schwellenzeit. Hebräerbrief, Barnabasbrief, Dialogus cum Tryphone"* (211–232) „die einzigen frühchristlichen Schriften, die überhaupt eine systematische Bundestheologie entwerfen" (214). Die Typologie in Hebr 8,13 arbeitet nur scheinbar mit dem Substitutionsmodell. Sie reinterpretiert vielmehr mittelplatonisch vertikal die priesterlich-kultische Opferterminologie. Substituiert wird das Tieropfer, nicht die Treue Gottes. Barnabasbrief und der Dialog des Justin verwenden gleichfalls das Substitutionsmodell, meinen es aber wörtlich. Nach Barnabas ist Israel von jeder Kontinuität und Heilsgeschichte ausgeschlossen, nach Justin hat Gott den alten Bund souverän aufgekündigt und den neuen Bund in Christus gesetzt. Israel bleibt nur noch die noetisch-ethische Bekehrung. Die Grundfigur der Adversus-Judaeos-Texte ist gelegt.

H. Vorgrimler gibt in: *„Der ungekündigte Bund. Systematische Aspekte"* (232–248) einen kritischen Literaturüberblick über die Traktate der Ethik, Christologie, Kirche und die Konzilserklärung *Nostra aetate*, die mit Berufung auf Röm 9,4–5 inhaltlich von einem ungekündigten Bund spricht. Vorgrimmler

lehnt die Verwendung des alten Substitutionsmodell für die Dogmatik ab und würdigt das neuere Komplementärmodell. Er will es kritisch weiterführen mit der Betonung der Einheit des einen Bundes, der mit unterschiedlichen Heilswegen verknüpft werden kann.

H. Jochum rundet den Sbd mit seinem Beitrag: *„Ecclesia und Synagoge. Alter und Neuer Bund in der christlichen Kunst"* (248–277) anschaulich ab. Die mit den Kreuzzügen sich steigernde negative Stereotypisierung von Kirche und Synagoge prägt bis heute die christlichen Sehgewohnheiten vom Judentum.

Insgesamt legt der Sbd ein breites Spektrum zur biblischen Bundestheologie dar. Ein Vorwort des Hg.s führt behutsam ein (7–17). Der Konsens ist erstaunlich und erfreut immer wieder. Die Kontinuität des Bundes mit Israel wird einhellig festgehalten, zum Grad der Diskontinuität hält die Diskussion noch an. Doch ebenfalls einhellig wird die existentiale These vom totalen Bruch zurückgewiesen. Das Bundeskonzept deckt sich nicht mit dem Begriff und erfährt in den einzelnen Theologien von Anfang an unterschiedliche Konkretisierungen, die sich in keinem Falle gegenseitig ausschließen. Die neue Texthermeneutik erweist sich für die weitere Klärung als hilfreiche Erweiterung.

Dortmund Detlev Dormeyer

Broer, Ingo: **Einleitung in das Neue Testament**. Die synoptischen Evangelien, die Apostelgeschichte und die johanneische Literatur. – Würzburg: Echter 1998. 287 S. (Die Neue Echter Bibel, NT 2/1), brosch. DM 48,00 ISBN: 3–429–01990–7

Der hier vorzustellende erste Bd des ntl. Einleitungswerkes von Ingo Broer (Siegen) ist erschienen als Ergänzungsband zu der verbreiteten Kommentarreihe „Die Neue Echter Bibel". Charakteristisch für diese Kommentare ist die Übernahme und Wiedergabe der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift und damit die Orientierung an Lesern und Leserinnen, die kein detailliertes philologisches und exegetisches Studium abgeschlossen haben. Diesem Konzept trägt auch die neue „Einleitung" von B. Rechnung. Die Sprache ist angenehm klar, verständlich und leserfreundlich. Der vorgegebene Verzicht auf Fußnoten bewirkt eine fair und sorgfältig geführte Darstellung und Auseinandersetzung mit verschiedenen Positionen. Für die eigene Meinung nimmt B. seine Leser unaufdringlich mit auf die Wegstrecke seiner Argumentation.

Nach einer knappen Einführung in hermeneutische Fragen zur Bibelauslegung (11–20) gliedert B. in *zwei Hauptteile*: *„Die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte"* (23–180) und *„Das johanneische Schrifttum"* (181–248). Unverzichtbar für die Auslegung der synoptischen Evangelien sind die Ausführungen zu „Evangelium als Literaturgattung" (23–38), zur synoptischen Frage (B. favorisiert aus guten Gründen die Zwei-Quellen-Theorie, 39–53) sowie zur Logienquelle (= Q; in der Forschung wird Q mitunter und m.E. präziser auch Redenquelle genannt) und ihren theologischen Grundlinien (54–72).

Sollte Q wirklich nicht auf den Tod und die Auferstehung Jesu reflektieren (so urteilt B. auf S. 69) und diese auch nicht implizit voraussetzen, dann läge hier tatsächlich eine andersstrukturierte Jesus-Verkündigung vor, die sich von der evangeliaren Synthese von Jesusüberlieferung und Christuskerygma (28f, 75f) deutlich unterschiede. Freilich relativiert B.: „Aber Q redet natürlich auch vom Heil. Aber nicht von dem Heil allein durch den Glauben an das Heilsereignis in Jesus Christus wie bei Paulus, sondern das Heil wird mit dem von Jesus erhobenen ethischen Forderungen zusammengebracht" (70). Aber auch bei Paulus gehören Glaube und Liebe konstitutiv zueinander; „Allerdings kennt auch Paulus eine Überordnung der Liebe über den Glauben (1 Kor 13,13) sowie das Gericht nach den Werken" (120).

Der Durchgang der klassischen Fragen: Wer schreibt wann, wo, wem und warum? zu den synoptischen Evangelien und der Apg, der hier nicht im einzelnen nachgezeichnet zu werden braucht, zeichnet sich durch eine durchweg faire Darstellung und kritische Hinterfragung der altkirchlichen Nachrichten aus. Die Einzelurteile B.s bewegen sich weitgehend in Übereinstimmung mit dem „mainstream" der historisch-kritischen Forschung. Hervorzuheben ist die besondere Aufmerksamkeit des Vf.s für die Frage nach den in den Evangelien zum Ausdruck kommenden jüdisch-(juden-)christlichen Beziehungen.

Einige Beobachtungen seien herausgehoben: B. erkennt im Evangelisten Markus „einen heidnischen Frommen aus dem Umkreis der Synagoge, also einen früheren sog. Gottesfürchtigen" (88). Matthäus wird als „judenchristlicher Verfasser in einer gemischten Gemeinde" (107) identifiziert. „Das Lukasevangelium stammt von einem hellenistisch gebildeten, mit der LXX und jüdischen Bräuchen vertrauten Christen, dessen Namen wir nicht kennen und der vermutlich kein geborener Jude war" (134). Die markinische Tauferzählung Mk 1,9–11 deutet B. ohne nähere Begründung adoptionschristologisch (116f) – ein m.E. anfechtbares Urteil. In den Ausführungen zum Johannesevangelium betont B. einerseits die Inkohärenzen (bes. der eschatologischen Aussagen), die ihn auf eine redaktionelle Überarbeitung des Johannesevangeliums schließen lassen (187f), andererseits auch die Aufgabe, den Endtext selbst in seiner Komplexität auszulegen (188f). Die Redaktion hält nach B. die futurisch-eschatologischen Aussagen im Johannesevangelium für eine „sinnvolle Ergänzung" (225). Für den Rez. bleiben insbesondere die Einordnung des Lieblingsjüngers im Johannesevangelium sowie die Zuordnung der eschatologischen Aussagereihen bei B. diskussionswürdig. Wiederholt weist B. auf „Erfahrungen" hin, die sich in den Evangelien und weiteren ntl. Schriften versprachlichen (12–14, 225). Dabei unterscheidet B. zwischen „Erfahrungen mit der Botschaft Jesu oder mit dem Glauben an Jesus" (13) und „Erfahrungen, die auf dem lebendigen Umgang mit der Person Jesu basieren" (13). Letztlich können beide Jesus-Erfahrungen zwar methodisch getrennt werden, der Sache nach (genauerhin der Person nach) sind sie sehr eng einander zugeordnet: Beide beziehen sich auf dieselbe Person. Am Ursprung der Evangelienbildung steht ja gerade die von dem Evangelisten Markus als erstem erkannte und in seinem Evangelium ausgeführte, aus innerer Logik aufeinander verweisende Identität des irdischen und des erhöhten Herrn (28f). Diese evangeliare Synthese von Jesusüberlieferung und Christusverkündigung als treibende Kraft bildet ein Proprium der ntl. Evangelienbildung, die literarisch nicht schlechthin isoliert von antiken Gattungen bestimmt zu werden braucht (vgl. die vorsichtigen Ausführungen 29–38).

Dieser empfehlenswerte erste Bd läßt auf eine ebenso ausgewogene und sachkundige Weiterführung für die ntl. Briefliteratur hoffen.

Würzburg Klaus Scholtissek

Schnelle, Udo: **Das Evangelium nach Johannes**. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1998. 321 S. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 4), geb. DM 54,00 ISBN: 3–374–01673–1

1998 sind drei deutschsprachige Johanneskommentare erschienen: neben dem hier vorzustellenden von U. Schnelle (Halle) diejenigen von U. Wilckens, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen 1998, und L. Schenke, Johannes. Kommentar, Düsseldorf 1998 (vgl. ThRv 95 [1999], Sp. 209–212). Im Vergleich zu den großen, klassischen Johanneskommentaren der historisch-kritischen Forschung gehen alle drei Neuerscheinungen je eigene Wege. Gemeinsam ist ihnen – bei aller Unterschiedlichkeit – eine gegenüber ihren Vorgängern programmatischere Berücksichtigung des kanonischen Textes des Johannesevangeliums als *corpus interpretandum*.

Seit seiner pointiert Stellung beziehenden Monographie „Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule", Göttingen 1987, hat S. eine ganze Serie von (in diesem Kommentar aufgeführten) Beiträgen zur Johannesforschung vorgelegt und damit diese Kommentierung gut vorbereitet und abgesichert.

S. beginnt mit den *Einleitungsfragen* zum Johannesevangelium (1–27; vgl. ders., Einleitung in das Neue Testament, Göttingen [1994] ^{3}1999, 495–584): Er lokalisiert den Abfassungsort des Johannesevangeliums in Ephesus und datiert es in die Zeit 100–110 n. Chr. Das Johannesevangelium wird mit Ausnahme von Joh 4,2; 5,3b.4; 7,53–8,11 und Kap. 21 als literarische Einheit verstanden (12f, 25–27), womit die oft angenommenen literarkritischen Operationen wegfallen. Als schriftliche Quellen für den Evangelisten Johannes lehnt S. die „Semeia-Quelle" ab, plädiert hingegen für das Markusevangelium als „einzig existierende Vorlage" (16). Religionsgeschichtlich weist S. einen Einfluß der Gnosis zurück; auch eine zugespitzt antidoketische Ausrichtung des Johannesevangeliums tritt im Kommentar nicht zu sehr in den Vordergrund (vgl. aber ebd. 40, 134–137, 140, 287, 293f). Besonders überzeugend stellt S. das „joh Denken" als „geistgewirkte nachösterliche Anamnese" des Christusgeschehens (21) heraus, ein theologisches Denken, in dem sich räumliche und zeitliche Dimensionen verschränken (24f). Der Evangelist ist kein „Augenzeuge des Lebens Jesu", sondern gehört „zu einem Kreis geistbegabter Lehrer, die mit der Berufung auf den Parakleten die Gemeinde an die exklusive Lehrautorität Jesu binden" (5). Methodisch rekurriert S. auf eine Erzähltheorie, die die textinterne und die textexterne Kommunikation zu unterscheiden und zugleich aufeinander zu beziehen weiß (25–27).

Die fortlaufende Kommentierung bietet eine Fülle von genauen und weiterführenden Beobachtungen, die sich durchweg einem intensiven Textstudium verdanken und die in ihrer Summe zu einer erstaunlich geschlossenen, konsistenten und gut nachvollziehbaren Johannesauslegung führen. Auf einige exegetische Urteile sei hier eingegangen:

In der Auslegung von 5,28–29 (108–110) votiert S. gegen eine große Mehrheit der Ausleger für eine genuin joh Zusammenschau von präsentischer und futurischer Eschatologie (und kann sich dazu auf das opus magnum von J. Frey:

Die johanneische Eschatologie I–III, Tübingen 1997–1999, berufen). Treffend bestimmt S. sodann die joh Zuordnung der Zeitebenen: „Die bewußt gestaltete nachösterliche Erzählperspektive und der das Kommende ansagende Paraklet (vgl. Joh 16,13b) unterstreichen die sorgfältige Reflexion des Evangelisten über die Situation seiner Gemeinde in der Zeit. Er strebt nicht eine Entgeschichtlichung des Glaubens an, sondern ein Verstehen der verschiedenen sachlichen, räumlichen und zeitlichen Ebenen des Christusgeschehens" (110).

Joh 6,1–71 deutet S. als „kompositionelle Einheit", in dessen Zentrum der eucharistische Abschnitt in VV 51–58 steht (114–140).

Im Blick auf „die Juden" im Johannesevangelium (113, 163–166) plädiert S. gegen einen joh Antijudaismus: „Die Juden werden nicht qua Volkszugehörigkeit oder aufgrund ihres Wesens negativ beurteilt, sondern nur, wenn sie (wie andere Menschen auch) unter der Macht des Unglaubens verharren" (166).

S. wendet sich auf den S. 225, 237f gegen das von A. Dettwiler programmatisch in die Johannesforschung eingeführte Modell der relecture, das er als „Variante der Nachtragshypothese" (237) deutet. Diese Zuordnung des Paradigmas relecture ist m.E. mißverständlich. Über die drei von S. (ebd. 237) erhobenen Einwände gegen das relecture-Modell läßt sich diskutieren: Relecture führt nicht notwendig zu einer „Anonymisierung des Überlieferungsprozesses", zumal die Möglichkeit gerade nicht ausgeschlossen wird, daß der gleiche Autor seine eigenen Texte fortgeschrieben hat. Relecture vollzieht sich auch nicht allein aufgrund „nachweisbarer veränderter historischer Situationen oder theologischer Defizite" (ebd.), sondern im Prozeß der nachösterlichen, geistgeleiteten Anamnese der Jesusoffenbarung, die S. ja selbst und mit Recht deutlich herausstellt (ebd. 20–25). Wenn S. ausführt: „Diese Neuerschließung vollzieht Johannes als produktive und weiterführende Aneignung der Jesus-Offenbarung mit seiner Evangelienschreibung" (21), stimmt er de facto mit A. Dettwiler und dem Rez. überein.

Die johanneische Szene unter dem Kreuz (19,25–27) deutet S. mit guten Gründen als Geburtsstunde der Kirche (288f). Die Formulierung, der geliebte Jünger trete durch die testamentarischen Worte Jesu vom Kreuz „an die Stelle Jesu" (288), ist m.E. irreführend. Angemessener ist es, von der Adoption des geliebten Jüngers als Bruder Jesu in die Familie Jesu zu sprechen. Diese ekklesiologische Deutung rät dann auch davon ab, die letzten testamentarischen Worte Jesu am Kreuz auf eine Fürsorgepflicht für Maria zu beziehen. Diese Deutung der Worte Jesu wird hier noch „mitgeschleppt", de facto aber in den folgenden Ausführungen, die den Bezug zwischen 19,26–27 und 1,11–12 betonen, überwunden.

Dieser Johanneskommentar empfiehlt sich allen, die hauptberuflich in kirchlichen Diensten stehen, Studierenden und Wissenschaftlern durch eine besonnene, exegetisch und theologisch reife Auslegung.

Würzburg Klaus Scholtissek

Der Erste Brief an die Korinther, übers. und erkl. v. Jakob Kremer. – Regensburg: F. Pustet 1997. 428 S. (Regensburger Neues Testament), Ln DM 78,00 ISBN: 3–7917–1519–4

Die Kommentierung Jacob Kremers hat v.a. jene im Auge, die den 1. Korintherbrief im Rahmen praktischer Bibelarbeit lesen. Aufbau und Durchführung der Auslegung sind an den Bedürfnissen dieses Adressatenkreises orientiert. Aber auch an der wissenschaftlichen Diskussion interessierte Leser werden diesen Kommentar mit Gewinn zu Rate ziehen.

Kurz gefaßt ist die *Einleitung* (13–17). Sie enthält Hinweise zum vorliegenden Text des 1 Kor (als einheitliches Schreiben verstanden), zur Situation der Gemeinde in Korinth und zu den näheren Umständen der Abfassung. Erwogen wird, ob sich der Brief v.a. „an eine bestimmte Schicht" richtet, „die für die Mißstände bzw. Anfragen verantwortlich ist" (17) – eine Vermutung, die nicht ganz mit der Auslegung des Präskripts harmoniert; dort werden die Akzente etwas anders gesetzt (21f). Zur Gliederung hält K. fest, daß die Themen des 1 Kor nicht nach einem erkennbaren Prinzip angeordnet seien, „das etwa auf die Abhandlung über die Auferstehung der Toten hinlenken würde" (17).

Er unterteilt den Brief nach Präskript (1,1–3) und Prooemium (1,4–9) in *acht große Einheiten:* (1) Ringen um die gefährdete Einheit der Gemeinde (1,10–4,21); (2) Stellungnahme zu skandalösem Verhalten in der Gemeinde (5,1–6,20); (3) Antworten auf Anfragen zum Themenkreis Ehe (7,1–40); (4) Christliche Freiheit und Essen von Götzenopferfleisch (8,1–11,1); (5) Mißstände bei gottesdienstlichen Zusammenkünften (11,2–34); (6) Unterschiedliche Charismen als Gabe und Aufgabe (12,1–14,40); (7) Auferstehung Christi und Auferstehung der Toten (15,1–58); (8) Mitteilungen und Briefschluß (16,1–24).

Die Kommentierung folgt einem festen Schema: Zunächst wird ein kurzer Überblick über die Struktur und die Gedankenfolge des Abschnitts geboten, der gegebenenfalls auch den Zusammenhang mit dem vorangegangenen Kontext herstellt; dann folgt die (textnahe) Übersetzung, lesefreundlich in Sinnzeilen gedruckt; daran schließt sich die Vers-für-Vers-Erklärung an, ehe in einem letzten Schritt die theologische Bedeutung der Perikope aus heutiger Sicht befragt wird. Zwei Dinge verdienen an diesem geglückten Aufbau besonders herausgehoben zu werden:

(1) Die Einzelauslegung greift jeden Satz bzw. jede Wendung des paulinischen Textes auf (durch Kursivdruck abgesetzt), so daß es nicht zu einer „Auswahlerklärung" kommt, wie bei kürzeren Kommentaren bisweilen zu beobachten ist. Man findet zu jedem Textelement eine erklärende Bemerkung. Als starres Prinzip gehandhabt kann das zwar manchmal zu tautologischen Aussagen führen (etwa zu 15,4a: „Mit ‚und daß er begraben wurde' wird von Christus ausgesagt, daß ihm ein Begräbnis zuteil wurde" [324]); dies geschieht aber nur selten und wiegt auch bei weitem nicht den immensen Vorteil der geschilderten Vorgehensweise auf: Es wird wirklich der ganze Text ausgelegt.

Eine Auseinandersetzung mit der exegetischen Literatur findet – entsprechend der Anlage der Reihe – nicht statt, doch ist dem Kommentar auf Schritt und Tritt anzumerken, daß sein Vf. in der Fachdiskussion zu Hause ist. So werden in vielen Fällen abweichende Möglichkeiten des Textverständnisses diskutiert (etwa 26: Subjekt des Satzes in 1,8 Christus oder Gott; 114: 6,4 als Frage- oder Aussagesatz; 147: Verständnis des elliptischen Satzanfangs in 7,17; 277: Deutung der Verbform ζηλουτε in 12,31a) oder wenigstens vorgestellt (z.B. 100: Bezugspunkt von „bei euch" in 5,1; 109: Verbform in 5,13 als Präsens oder Futur; 321: zur Deutung von τίνι λόγῳ in 15,1). Zahlreich sind auch motiv- und traditionsgeschichtliche Verweise sowie Bezüge zum Briefganzen (schön herausgearbeitet etwa bei der Auslegung des Prooemiums: 24–27).

Als Musterbeispiel einer klaren Exegese, die einen schwierigen Text erschließt, kann die Behandlung von 1 Kor 15 gelten (318–367). Die Deutung der Vorstellung von der leiblichen Auferstehung (352–360) macht 15,35–49 gewiß nicht zu einem leichten Abschnitt (wie K. auch insgesamt die Ecken und Kanten des paulinischen Textes nicht abschleift; z.B. in 348f zu 15,29). Doch wird angesichts der biblischen Bedeutung von „Leib" einerseits und heutiger Mißverständnisse andererseits der Kern jener Vorstellung herausgeschält: „Durch Gottes Kraft kann der begrabene ‚Leib' (der tote Mensch) ein ganz neues, von Gottes Geist durchflutetes Leben erhalten, ohne aufzuhören, wirklich ‚Leib', d.h. eine personhafte, ansprechbare Existenz zu sein" (359).

(2) Die Gedanken zur heutigen theologischen Bedeutung eines Abschnitts, die einen beträchtlichen Raum einnehmen, bleiben immer textorientiert, legen aber auch mögliche Schwächen und Einseitigkeiten des Textes offen. Die Absicht des Kommentars, „die Bedeutung von 1 Kor als Wort Gottes für die heutigen Leser verstärkt in den Vordergrund zu stellen" (6), führt nicht dazu, daß die Verankerung des Textes in einer bestimmten geschichtlichen Situation vernachlässigt würde. Eine besondere Stärke des Buches liegt darin, daß es ihm gelingt, beide Größen zu ihrem Recht kommen zu lassen: den damaligen Brief des Paulus an die Gemeinde von Korinth und die Frage, was dieser Text als Wort Gottes heute zu sagen hat.

Gerade problematische Texte werden in aller wünschenswerten Offenheit besprochen. So gibt K. zur Forderung nach dem Ausschluß des Inzestsünders aus der Gemeinde (5,5) zu bedenken, daß sie auf der Grundlage eines mythischen Weltbildes erfolge und „darum als geschichtlich bedingte Ausübung kirchlicher Autorität zu bewerten" sei (104). Auch auf textfremde Folgerungen im Laufe der Kirchengeschichte wird hingewiesen (105: 1 Kor 5,5 als Rechtfertigung für die Hinrichtung von Ketzern). Die Besprechung von 1 Kor 7 stellt u.a. heraus, daß Paulus seine Aussagen zu Ehe und Ehelosigkeit „als Mensch seiner Zeit und im Blick auf konkrete Fragen der Gemeinde formuliert" (163). Diese im einzelnen nachgewiesene Einschätzung führt dann zur Forderung, daß der positive Wert der Ehe heute theologisch deutlicher als bei Paulus herausgestellt werden muß: „in Fortführung von Eph 5,32 und unter Berücksichtigung der schon im Alten Testament angedeuteten Bedeutung der Ehe als Abbild der Zuwendung Gottes zu seinem Volk ... Wer das berücksichtigt und in seiner Ehe nach Kräften zu verwirklichen sucht, hat das Recht, die Aussagen des Paulus als zu eng zu betrachten und zu korrigieren" (164f).

Exkurse werden nicht geboten, jedoch ein vierseitiges Begriffsregister (423–426), das für eine thematisch orientierte Suche sehr hilfreich ist. Ein ausführliches Literaturverzeichnis (383–422) beinhaltet neben Hinweisen auf allgemeine Literatur zu 1 Kor auch Angaben zu den einzelnen Abschnitten.

Natürlich kann man über exegetische Entscheidungen in K.s Kommentar auch streiten. Nicht überzeugt hat mich beispielsweise der Versuch, 1 Kor 14,33b–36 als ursprünglichen Bestandteil des Briefes zu deuten (312f): zu groß ist hier der Unterschied zwischen dem, was gesagt und was nach K.s Interpretation eigentlich gemeint ist. Doch solche differierenden Einschätzungen gehören wesentlich zur exegetischen Diskussion und schmälern keinesfalls das Urteil über das besprochene (Meister-)Werk. K.s Kommentar bietet, was nur selten miteinander verbunden ist: klare Sprache, exegetische Kompetenz und engagierte Suche nach der heutigen Relevanz des Textes.

Freiburg i. Br. Gerd Häfner

Kirchengeschichte

Andresen, Carl / **Ritter**, Adolf Martin: **Geschichte des Christentums. I/1 Altertum.** – Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1993. XIV, 219 S. (Theologische Wissenschaft, 6,1), kt DM 29,80 ISBN: 3–17–011710–6

Nützliche Überblicke zur Geschichte der Kirche im Altertum gibt es zur Zeit in erstaunlich großer Zahl[1]. Ritters Werk, welches das

[1] Darunter: K. S. Frank: Grundzüge der Geschichte der Alten Kirche, Darmstadt 1992; N. Brox: Kirchengeschichte des Altertums, Düsseldorf 1992; E. Dassmann: Kirchengeschichte I: Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche

Werk von C. Andresen: Geschichte des Christentums (1975) in glücklicher Weise fortführt, übertrifft diese Bücher jedoch in mehrfacher Hinsicht. R. bietet eine analytisch durchdrungene genaue Gewichtung des Stoffes, was nur nach langer Forschungsarbeit und im intensiven Umgang mit den Quellen möglich ist. Er entwirft ein Destillat, das den Kenner der Materie fasziniert und faktisch jede wichtige Frage zur Sprache bringt, auch dann, wenn die endgültige Lösung nicht vorgetragen wird, weil diese sich noch der Sicht verschließt. Hier zeigt sich die Bescheidenheit des Forschers, dem die Grenzen seiner Arbeitsmöglichkeit bewußt sind. Korrekt werden jeweils in Kurzfassung die Erstquellen angegeben und jeder Abschnitt schließt mit wohlausgewählten Literaturangaben. Diese Methodik führt zu einem Mosaik, das ein geschlossenes und zugleich offenes Bild der behandelten Zeit und ihrer handelnden Personen erstehen läßt, ohne dem Fehler der Einseitigkeit von Kaiserdarstellungen und der Repräsentanz römischer Bischöfe zu verfallen. Wertvoll und aufschlußreich ist die Darstellung „Schwerpunkte" (127–188) in 13 Abschnitten, die keineswegs simple Zusammenfassungen bringen, sondern Imperative und Impulse an die künftige Forschung richten.

Diese Passagen müßten künftig intensiv diskutiert werden. Sie böten beste Ansätze für weiterführende Aufsätze. So bietet der Vf. z. B. auf die Frage nach dem Beginn die Kirchengeschichte drei Antwortmöglichkeiten: 1. Man müßte die Geschichte des Christentums als spätantiker Erlösungsreligion mit der gesamten Entwicklung des Judentums seit seiner Begründung unter der Perserherrschaft beginnen. 2. Die Geschichte der Kirche beginnt mit dem Tod Jesu. Sie ist durch die Erscheinungen des Auferstandenen gestiftet. 3. Die Geschichte des Christentums hat ihren Ursprung und Richtpunkt in der geschichtlichen Person Jesus von Nazareth, in seinem Wirken und seinem Schicksal.

R.s Vorschlag lautet: Man folge der besonderen jüdisch-christlichen Ursprungsbeziehungen eingedenk den Spuren eines der ältesten christlichen Bekenntnisses („Jesus ist der Christus"). In dem geschichtlich bestimmbaren Menschen Jesus von Nazareth wurde endgültiges, letztgültiges Handeln Gottes Wirklichkeit und umgekehrt: Der Christus Gottes ist ein ganz bestimmter Mensch in seiner geschichtlichen Einmaligkeit. Dagegen wird man keine Einwendungen erheben. Doch ist hier im Gegensatz zu der sonstigen klaren Diktion R.s seine Ausdrucksweise überkompliziert. Man könnte einfacher feststellen: Eine Stiftungsurkunde der Kirchen gibt es nicht. Die Geschichte des Christentums beginnt mit dem nachösterlichen Christus.

An Einzelheiten seien genannt: Es ist bewundernswert mit welcher Meisterschaft die Ergebnisse der patrologischen und patristischen Forschung integriert sind. Die einzelnen, sehr knappen Schilderungen der Kirchenschriftsteller sind jeweils Kabinettstücke (z. B. Pseudo-Dionysius Areopagita), die den kenntnisreichen Fachmann dokumentieren. Wo findet man solche Zusammenfassungen? Mit A. W. Ziegler wird das lästige Schlagwort „Caesaropapismus" abgelehnt (111). Einige Karten und Übersichten in Zahlen zeigen das didaktische Anliegen R.s, ein Vorteil für Studierende und sonstige Interessierte. Die Ergebnisse der Christlichen Archäologie zum Kirchenbau finden ihren Niederschlag (94, 100). Doch verwundert es, daß der Taufakt durch dreimaliges Untertauchen (47) beschrieben wird, obwohl keine altchristliche Piscina nachweisbar ist, in der das Untertauchen praktiziert werden konnte und selbst der literarische Befund dagegen spricht.

Ein Werk dieser Qualität lädt zu beschränkten Anfragen ein. War wirklich der historische Jesus lediglich ein messianischer Bußprediger? Kann man von einer „Jerusalemer Urgemeinde" noch sprechen? Sollte man nicht mehr Mut haben, die Vielfalt der Anfänge herauszuarbeiten? Schon für Jerusalem sind mindestens zwei Urgemeinden nachweisbar. Außerdem dürfte es am galiläischen Meer gleichzeitig Urgemeinden (Kerngemeinden) gegeben haben, falls man die Erscheinungsberichte entsprechend würdigt. Man sollte besser grundsätzlich von frühchristlichen Gemeinden sprechen und das Wort von der Urgemeinde vermeiden. Nach R. sind Häresien kirchengeschichtliche Fehlleistungen. Doch dieses Schild, so sympathisch es erscheinen mag, trifft nicht den Sachverhalt, da die Definition dessen, was Häresie ist, eine dogmatische und keine historische Kategorie ist.

Ein ungelöstes Problem ist die Periodisierung. R. schreibt von frühkatholischen Gemeinden, von der altkatholischen Großkirche und der reichskatholischen Kirche. Diese Bezeichnungen werden in eingeführten Handbüchern verwendet, doch auch von R. lediglich durch Zeitstellungen eingegrenzt. Der Rez. bezweifelt, ob diese Schematisierung nützlich ist. Es scheint besser, ausschließlich die Jh.e als Einteilungsschema zu benutzen, falls dies überhaupt nötig sein sollte. Mit Recht vermeidet R. das seit P. Stockmeier obsolet gewordene Schlagwort der Konstantinischen Wende und setzt den Ausdruck in Anführungszeichen oder bemüht „sog.". Dieser Weg sollte auch nach rückwärts ausgedehnt werden. Lediglich auf S. 31 wird monarchischer Episkopat in Klammern als Monepiskopat definiert. Man sollte für die Spätantike ausschließlich den Terminus Monepiskopat oder Einzelbischof verwenden. Das Adjektiv „monarchisch" erinnert an politische Implikationen, die für eine städtische Gemeinde mit einem Bischof an der Spitze in der frühen Zeit nicht gegeben waren. Da das Christentum als Stadtreligion begann, sollte man auch die Vorbilder für die organisatorische Struktur einer Gemeinde nicht im Herrscherbild suchen.

Das Buch mündet in vorzügliche Register.

Augsburg Wilhelm Gessel

in den ersten drei Jahrhunderten, Stuttgart 1991; W. Gottlieb: Christentum und Kirche in den ersten drei Jahrhunderten, Heidelberg 1991; W. Gessel: Zentrale Themen der Alten Kirchengeschichte, Donauwörth 1992; Chr. Markschies: Arbeitsbuch Kirchengeschichte, Tübingen 1995; E. Mühlenberg: Epochen der Kirchengeschichte, Heidelberg–Wiesbaden 1991; H. Gutschera / J. Maier / J. Thierfelder: Kirchengeschichte ökumenisch. Bd 1: Von den Anfängen bis zur Reformation, Mainz–Stuttgart 1995.

Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, hg. v. Anton Schindling / Walter Ziegler. **Bd 6: Nachträge.** – Münster: Aschendorff 1996. 248 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 56), kt DM 39,80 ISBN: 3–402–02970–7. **Bd 7: Bilanz – Forschungsperspektiven – Register.** Münster: Aschendorff 1997. 311 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 57), kt DM 39,80 ISBN: 3–402–02978–2

Das nützliche Werk, dessen vorhergehende Bde ich in dieser Zeitschrift bereits angezeigt habe (ThRv 87 [1991], Sp. 129f; 89 [1993], Sp. 495f; 93 [1997], Sp. 130f) und jeweils hauptsächlich rühmen konnte, kommt mit diesen beiden Heften zu einem ausführlichen Abschluß. Die Züge von Improvisation, die früher da und dort zu bemerken waren, sind nun konsequent beseitigt.

Bd 6 enthält insgesamt 11 Nachträge – die Territorien, deren Fehlen das Werk bisher beeinträchtigt hatte, werden fast alle nachgeliefert. Man findet einige Bistümer und die zugehörigen Residenz- und Reichsstädte (Augsburg, Regensburg, Passau, Lübeck), einige Grafschaften (Mansfeld, die Lausitzen, Oldenburg, Lippe und Schaumburg), das Herzogtum Pfalz-Zweibrücken in seiner ganzen Zerklüftung, dazu im raschen Vorbeigehen die bisher übersehenen Hansestädte Hamburg, Wismar, Rostock und Stralsund, die Freigrafschaft Burgund mit Besançon, endlich den Deutschen Orden, also eine zusammengenommen doch nicht unbeträchtliche Sammlung von Gebieten aus allen Himmelsrichtungen des Reiches, deren nachträgliche Aufnahme auch erweist, daß sich die Konzeption des Werkes im Laufe seiner Ausarbeitung modifiziert hat; die Vernachlässigung einzelner Typen von Reichsständen (Reichsstädte, geistliche Fürstentümer), die früher Verwunderung auslösen konnte, ist nun weitgehend aufgegeben; es ist beinahe flächendeckende Vollständigkeit erreicht. Daß alle Beiträge von vorzüglicher Kenntnis ihrer Vf. zeugen und informativ und gediegen sind, entspricht dem inzwischen gewohnten Standard; die Kap. über die Lausitzen (von Karlheinz Blaschke) und über Pfalz-Zweibrücken (von Paul Warmbrunn) sind von herausragender Qualität.

Die – angesichts der gewissen Zerstreuung des Materials, die nun eingetreten ist, noch einmal wichtiger gewordenen – Register für das Gesamtwerk liefert der 7. Bd. Auf etwas mehr als 100 S. sind die Personen und Personengruppen sowie Orte und Landschaften verzeichnet (und einige früher gegebene Hinweise des Rez. leider nicht berücksichtigt).

Daneben enthält der Abschlußband eine Sammlung von insgesamt sieben Aufsätzen, in denen der Versuch einer ersten Auswertung des Werkes unternommen wird. Sie bieten miteinander so etwas wie eine Übersicht über die Geschichte von Reformation und Gegenreformation unter regionalem und v. a. verfassungsgeschichtlichem Aspekt. Hier finden sich einige bemerkenswerte, weil gegenüber herrschenden Forschungsmeinungen kritische Akzente.

Die Reihe beginnt mit einem Beitrag des Hg.s Anton Schindling über *„Konfessionalisierung und Grenzen der Konfessionalisierbarkeit"* (9–44), der sich mit dem neuerdings prägend gewordenen Forschungsparadigma „Konfessionalisierung" auseinandersetzt und der gegenwärtig verbreiteten Vorstellung, die Gleichläufigkeit der konfessionellen Entwicklungen zur Signatur des nachreformatorischen Zeitalters zu erheben, widerspricht. Hierbei handele es sich um ein von sozialwissenschaftlichen Fragestellungen bestimmtes Konstrukt, das der geschichtlichen Realität nur bedingt gerecht werde, weil nur

„Außenschalen" wahrgenommen würden, nicht aber die genuin religiösen Kräfte und Bewegungen der Zeit. In eine ähnliche Richtung zielt der andere Hg., Walter Ziegler (*„Altgläubige Territorien im Konfessionalisierungsprozeß"*, 67–90), mit seiner These, die katholisch gebliebenen Territorien böten dem Historiker ein prinzipiell anderes Bild dar als die der Reformation zugefallenen. „Im konfessionellen Zeitalter (sind) die katholischen Territorien grundsätzlich unverändert altgläubig geblieben ..., so sehr sie auch durch die Reformation angefochten waren" (68), hier fand „nirgends ... ein Bruch in Dogma und Struktur" statt (89), es mußte ja keine Entscheidung getroffen werden, und so wurde auch keine getroffen (es fragt sich, ob diese These sich halten läßt. War nicht das Festhalten selbst eine Entscheidung und hatte gegenüber dem Mittelalter eine neue Qualität? Trat nicht doch ein neuer Zustand ein dadurch, daß das Katholische sich nun nicht mehr von selbst verstand, daß es in einem und demselben Raum mit einer abweichenden Weise des Christlichen lebte und insofern auch nicht mehr im herkömmlichen Sinn „katholisch" war?).

Eine weitere Front wird von Dieter Stievermann (*„Evangelische Territorien im Konfessionalisierungsprozeß"*, 45–65) aufgemacht, der von einer „Überschätzung der städtischen Reformation" in der neueren Historie spricht (48) und demgegenüber auf den langfristigen Vorrang der in den Territorien eingetretenen reformatorischen Veränderungen verweist (wobei er möglicherweise die Intention der Stadthistoriker verfehlt, bei denen vielfach das Interesse an den frühen Entwicklungen, den Initialvorgängen und Umbruchsphänomenen überwiegt).

Partiell abweichend argumentiert Johannes Merz (*„Landstädte und Reformation"*, 107–135), der die grundlegende Bedeutung der Städte auch für die Reformation in den Territorien hervorhebt, jedoch gegen eine Forschungsmeinung, die er geradezu als „Axiom" bezeichnet, angeht, nach der es autonome Landstadt-Reformationen nicht gegeben habe – das Gegenteil sei der Fall (wobei etwas undeutlich bleibt, wem der Vf. das genannte „Axiom" unterstellt).

Schließlich findet sich eine (etwas zerfahrene) Übersicht über die Geschichte des Klosterwesens in der Reformation (Barbara Henze, *„Orden und ihre Klöster in der Umbruchszeit der Konfessionalisierung"*, 91–105), weiterhin ein Versuch, der Gruppe der um 1550 an die Macht gekommenen deutschen Fürsten so etwas wie ein gemeinschaftliches Profil zuzuschreiben (Manfred Rudersdorf, *„Die Generation der lutherischen Landesväter im Reich"*, 137–170) – sie schufen eine „Normalität konsolidierter Verhältnisse im befriedeten Reich" (162) –, endlich eine originelle Würdigung der Bedeutung des Reiches im konfessionellen Zeitalter (Georg Schmidt, *„Konfessionalisierung, Reich und deutsche Nation"*, 171–199): Der „Reichs-Staat" ist an der Reformation erstaunlicherweise nicht zerbrochen, ja man kann sogar behaupten, er habe von ihr profitiert, z. B. dadurch, daß die konfessionellen Parteien sich nötigen ließen, ihre Konflikte innerhalb der Reichsorgane auszutragen; selbst der Schmalkaldische Bund habe, indem er die niederdeutschen Stände in das Reichsgefüge hineinzog, eine „integrierende Wirkung" auf das Reich ausgeübt (185).

Die abschließenden Bde heben das Werk der beiden Hg. über den bisherigen Status eines Arbeitsinstruments (mit Schönheitsfehlern) hinaus und machen es zu einem Handbuch der Reformationshistorie, dem man einen weiten und dauerhaften Erfolg wünschen möchte.

Göttingen Bernd Moeller

Schneider, Bernhard: **Bruderschaften im Trierer Land**. Ihre Geschichte und ihr Gottesdienst zwischen Tridentinum und Säkularisation. – Trier: Paulinus 1989. 544 S. (Trierer Theologische Studien, 48), kt DM 115,00 ISBN: 3–7902–1276–8

Die Trierer theologische Diss. zur Geschichte des Bruderschaftswesens im Trierer Land, die außerordentlich präzise und informativ das umfangreiche Quellenmaterial auswertet, geht in folgenden großen Arbeitsschritten vor:

Einer Beschreibung des territorialen und kirchlichen Untersuchungsraumes folgt eine umfangreiche Vorstellung des Bruderschaftswesens in Kirche und Welt zwischen Tridentinum und Säkularisation. Die Strukturen und Grundlagen der Bruderschaften werden beschrieben. Schließlich wird, dies interessiert den Liturgiewissenschaftler am meisten, das gottesdienstliche Leben dieser Bruderschaften untersucht.

Dieser letzte große Teil sei im einzelnen vorgestellt: Schneider führt in die Andachts- und Gebetbücher der Bruderschaften ein und trägt dabei Quellenmaterial zusammen, das über Trier hinaus in seinen Besonderheiten wie hinsichtlich der auch andernorts bekannten Merkmale von Interesse ist. Auch wird nach den Trägern der Bruderschaftsliturgien gefragt; diese Gottesdienste sind v. a. „Klerikerliturgien", die kaum eine ausgeprägte Beteiligung des Volkes kennen. Unter den Gottesdienstformen wird der morgendliche Hauptgottesdienst mit interessanten Einzelheiten beschrieben (z. B. Reichung von Kommunikantenwein [nicht zu verwechseln mit dem Laienkelch] mit Belegen bis ins 18. Jh.; eine Armenspende [z. B. Brotgabe oder auch Geldspende] im Anschluß an die Meßfeier). Die Bruderschaften fördern insbesondere die häufige Beichte und Kommunion. Eine genaue Darstellung erfahren auch das beträchtliche (stark muttersprachlich geprägte) Andachts- und Prozessionswesen sowie das Engagement der Bruderschaften angesichts von Sterben und Tod. Der Vf. mißt den Andachten den Stellenwert einer „Ersatzliturgie" für das Volk bei (472) und sieht in den Bruderschaften deshalb einen wesentlichen Faktor zur Verlebendigung des gottesdienstlichen Lebens nach dem Tridentinum.

Es rundet die Studie ab, daß sie sehr gut aufbereitet ist und dem Leser neben Registern hilfreiches Kartenmaterial und Statistiken zur Verfügung stellt. Das Buch ist nicht nur für die Frömmigkeitsgeschichte von großem Wert, sondern macht auch die Liturgiewissenschaft auf einen zu wenig beachteten Aspekt der Liturgiegeschichte aufmerksam, dem viel über das tatsächliche gottesdienstliche Leben zu entnehmen ist.

Erfurt Benedikt Kranemann

Spener, Philipp Jakob: **Briefe aus der Frankfurter Zeit.** 1666–1686. **Bd I: 1666–1674,** hg. v. Johannes Wallmann in Zusammenarbeit mit Udo Sträter und Markus Matthias. – Tübingen: J.C.B. Mohr 1992. XLII, 890 S., Ln DM 378,00 ISBN: 3–16–145647–5 – **Bd II: 1675–1676,** hg. v. Johannes Wallmann in Zusammenarbeit mit Markus Matthias und Martin Friedrich. – Tübingen: J.C.B. Mohr 1996. XXVII, 725 S., Ln DM 358,00 ISBN: 3–16–146594–6

Die editorische Lage zu Philipp Jakob Spener (1635–1705), einem der großen lutherischen Theologen der zweiten Hälfte des 17. Jh.s, war lange Zeit desolat und ist jetzt nicht gerade leicht einsichtig. Drei Spener-Ausgaben laufen zur Zeit. Die am frühesten angekündigte Edition von Speners Werken und Briefen, verantwortet von Kurt Aland, erschien am spätesten: Ende 1996 lag Bd I.1 vor (s. u. Fußnote 4). Am frühesten, 1979, setzte das Erscheinen der 1975 an zweiter Stelle öffentlich vorgestellten große Ausgabe „Philipp Jakob Spener: Schriften", hg. v. Erich Beyreuther ein; 22 (Teil-)Bde liegen vor (s. u. Fußnote 1). Die Arbeit an der 1985 schließlich öffentlich zur Diskussion gestellten hier präsentierten Edition, die die Korrespondenz Speners im Auge hatte (im wesentlichen freilich daraus nur die Briefe Speners veröffentlichen will; s. u.), setzte schon davor, am 1. Januar 1985, ein und begann ihr Erscheinen 1992 an vorletzter Stelle (vgl. ausführlich L. E. v. Padberg, JET [1994], 85–117; D. Blaufuß in: Pietismus-Forschungen. 1986, 1–52).

Als Rez. habe ich hier nicht zu verschweigen, daß ich an der Beyreutherschen Ausgabe mitarbeite, im dort durch mich verantworteten Neudruck von sechs Teilen der Spenerschen Brief-/Gutachtensammlungen in Speners Briefwechsel eingeleitet habe und mich weiterhin wiederholt zu Editionsproblemen auch über die Spenersche Korrespondenz hinausgehend geäußert habe (ZRGG 1987 und unten Fußnote 3).

Zweifellos ist dieses Briefe-Edition-Projekt am besten ausgestattet: seit fast 15 Jahren tätig, von Wissenschaftlichen Mitarbeitern – wiederholt Habilitanden – erarbeitet (seit einigen Jahren sind zwei Mitarbeiterstellen dafür vorhanden), liegen nun – Februar 1999 – zwei Bde mit 346 „Briefe[n] aus der Frankfurter Zeit [September] 1666 [...] – 1676" vor, in Bd I eingestreut drei nicht durchwegs vollständig abgedruckte Schreiben an Spener, in Bd II mit 29 „Zuschriften auf die Postillenvorrede (Pia Desideria)" und drei das Collegium Pietatis betreffenden Quellenstücken. Neben der von seiten der Univ. Bochum zu erwartenden Hilfe – seit dem Ruhestand des Hg.s nicht entfallen; Bd II, VII – sind die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG), 1993–1996 die Gerda Henkel Stiftung und die Martin-Luther-Univ. mit den Franckeschen Stiftungen Halle a. d. Saale die wesentlichen finanziellen Stützen des Projekts. Die Historische Kommission zur Erforschung des Pietismus, programmatische Anregerin großer Texteditionen zur Geschichte des Pietismus, leistet jährlich einen Finanzzuschuß, auch wenn die Pietismus-Kommission die Ausgabe „in die Selbständigkeit entlassen" hat (Bd I, XII), was erläuterungsbedürftig ist.

Die nun erfaßten satten zehn Jahre von Speners rund 40jährigem pfarramtlichen und kirchenleitenden Wirken dürfen nicht zu dem Schluß verleiten, ein Viertel der Arbeit sei getan, und mit acht Bden wäre das Projekt bewältigt. Die bis einschließlich 1674 zu verzeichnende Anzahl von etwa 27 Briefen pro Jahr schnellt für 1675 und 1676 auf ca. 66 hoch. „Der bis dahin schmale Fluß der brieflichen Überlieferung wird nun zu einem breiten Strom." (Bd II, V) Der Hg. teilt indes die Ausdehnung des Projekts auf Speners gesamte Wirksamkeit über Frankfurt (1666–1686) hinaus auf die Dresdner (1686–1691) und Berliner Zeit (1691–1705) mit (ebd.), ohne Prognosen der dafür nötigen Bde zu wagen. Ca. 2300 Briefe/Gutachten liegen in drei großen von Spener selbst noch begonnenen Sammlungen, 1700 bis 1711 u. ö. gedruckt, vor (Hg., wie Fußnote 3, 350). Nur gedruckt andernorts vorliegende Schreiben Speners dürften im unteren dreistelligen Bereich liegen. Bliebe es bei einem Zuwachs von nur

hsl. überlieferten Briefen von gut 20 Prozent, wie etwa in Bd II, so käme man auf etwa 3000 Nummern. Ungefähr 15 Bde Spener-Briefe dürften mithin eine vorsichtige Schätzung sein, geht man von ca. 180 Briefen pro Bd aus. Die gewaltigen Mengen an Korrespondenz mit dem Leipziger Theologen Adam Rechenberg, Schwiegersohn Speners, und mit dem bedeutendsten Spener-Schüler August Hermann Francke müssen z. T. zusätzlich für Sonderbände in Anschlag gebracht werden. Ebenso wird ein Ergänzungsband die Briefe der frühen elsässischen Zeit Speners und die definitiv undatierbaren Stücke aufnehmen (Bd II, S. V/VI). Da ist es gut, daß die erste große Spener-Ausgabe von Erich Beyreuther schon quantitativ ein Gegengewicht bietet, damit Spener nicht mit einem gewaltigen Übergewicht vornehmlich nur als Briefschreiber / Gutachter quellenmäßig greifbar ist – wo ja dem Hg. selbst deutlich ist, daß wohl die Predigten Speners seine „bedeutendsten Werke" sind (Hg., wie Fußnote 3, 346f), die in E. Beyreuthers Ausgabe stark berücksichtigt werden. Daß hier die 10 Teile der o. g. 1700 bis 1711 gedruckten Sammlungen Speners wieder vorgelegt werden, ist angesichts ihrer enormen Wirkung sachlich gerechtfertigt (G. Seebaß, ZRGG 1998, 279, 281) und im Blick auf die nur als Langzeitprojekt zu bewertende kritische Edition der Briefe Speners auch pragmatisch gesehen naheliegend.[1]

Es liegt in der Natur der Quellen, hier keine bündige, konzise Inhaltsangabe bieten zu können. Dazu sind die Adressaten zu verschieden – vom Frankfurter Gemeindeglied bis zu G. W. Leibniz; vom Kurfürsten bis zum unbekannten Freund; vom theologisch ähnlich denkenden Laienjuristen bis zum Tadel erfahrenden Geistlichen. Räumlich wird Süddeutschland, als ein Schwerpunkt der Jahre 1666 bis 1674, ab 1675 dann in Richtung des Spener wichtigen ‚hohen Nordens' (Abo, Riga; Rostock, Lübeck) verlassen.

Über die inhaltliche Bewertung der Qualität von Speners Briefen, ihre Verankerung in der lutherischen Orthodoxie und im Gelehrtentum (lateinische Sprache!), aber auch über die poimenische Bedeutung des beginnenden „‚pietistischen' Briefwechsels", zur Bedeutung der Korrespondenz als Informationsmittel über Bücherangelegenheiten, über die 1675/76 stark dominierende Aussprache zur pietistischen Kirchenreform und die dazu für geeignet gehaltenen Mittel u. a. informieren dichte Hinweise in den Vorworten des Hg.s (Bd I, VI–XI; Bd II, VI–VII). Jedenfalls tut man gut daran, angesichts der streng chronologischen Präsentation des Spener-Materials die verschiedenen „genera" seines Korrespondierens im Auge zu behalten. Sieben Gruppen sind schon 1987 aus der intensiven Beschäftigung mit dem gedruckten Material erhoben worden (D. Blaufuß: Einleitung zu Spener XV, wie Fußnote 1, 22*). Das geht weit über Kasuistik und Apologetik hinaus, in welchen beiden Bereichen M. Matthias und U. Sträter Speners Motiv für seine Veröffentlichung der o. g. gedruckten Sammlungen erblicken wollen (Bd I, XXIII). Auch die Korrespondenten werden im Überblick mit einem Hinweis auf verlorengegangene Briefe (Bd I, X / XI) kurz vorgestellt. In Bd II neu hinzukommende bzw. nicht mehr vertretene Korrespondenten sind über das Personenregister zu ermitteln. 60 Briefpartner sind für die Jahre 1675 und 1676 zu nennen, während für die acht Jahre des Bdes I 54 Briefempfänger oder -absender begegnen. Erst eine Gesamtübersicht über die edierten Teile der Korrespondenz wie über die gesamte vorhandene Spener-Korrespondenz wird hier einen raschen Überblick ermöglichen.

Wo eine historisch-kritische Edition jeder in einem Brief angedeuteten Spur nachgeht (s. u.), herrscht beim Benutzer natürlich immer ein auswählendes Interesse. Der Vielfalt der Möglichkeiten freilich sind weite Grenzen gesetzt. Speners Horizont war weit. Nicht nur theologisch ungemein gebildet und versiert, sondern auch in seiner Frankfurter Amtsführung klug wägend und nüchtern entscheidend, wurde er von seinen Korrespondenten als ein Partner von hoher Kompetenz eingeschätzt. Nicht zuletzt hierher rührt auch Speners häufige Inanspruchnahme als Gutachter in den verschiedensten Fragen der Seelsorge, aber auch der Kirchenorganisation, der Gemeindeleitung, theologischer Einzelfragen, in Problemen wissenschaftlicher Art (bekannt war Spener als eine anerkannte Größe auf den Feldern der Genealogie und der Heraldik) u. v. a. m.; die späteren Bde werden das noch erheblich verdeutlichen können. Wen Angriffe auf Spener interessieren, der wird hinsichtlich des Sozinianismus-Vorwurfs (s. Bd II im Personenregister [!] unter ‚Sozinianer'), aber auch bzgl. der von ihm immer wieder festgehaltenen und ‚ex historia' begründeten Nähe zu einem milden Chiliasmus fündig. Sehr spezielle Einzelheiten wie Namen seiner Famuli, sein Gesundheitszustand samt den ergriffenen ärztlichen Maßnahmen, aber auch die gelegentliche Sendung von Speisefischen oder Speners Erwerb eines Erbauungsbuches auf dem Trödelmarkt sind nun dokumentiert. Insgesamt sind natürlich die Schreiben biographisch von Bedeutung. Enttäuschende Erfahrungen mit Konvertiten aus dem Katholizismus schatten sich ab (s. Bd II im Personenregister [!] unter ‚Römische Kirche', ‚Papsttum'). Sie werden für spätere Jahre noch zunehmen und in den Briefwechseln mit Gottlieb Spizel und A. H. Francke die ‚Fälle' A. W. Ertl und J. B. Crophius thematisieren (D. Blaufuß, ZRGG 1975 u. FS H. Pörnbacher 1990) sowie Joh. Peter Späth (= Moses Germanus) besprechen. Auch bieten die Briefe erhebliche Nachrichten über Speners Predigttätigkeit und -anschauung, sei es, daß er mit Ratschlägen anderen beispringt, oder daß er etwa den Evangelienperikopen-Zwang nicht nur beklagt, sondern nach Wegen sucht (und sie findet!), das paulinische Briefkorpus zu predigen. In der Berliner Zeit bricht Spener dann viel mehr als bisher bekannt durch am Sonntag gehaltene Leichpredigten ein weiteres Mal aus den Evangelienperikopen aus (wie Fußnote 1, Sonderreihe Bd II, 1999, Einleitung). Wer je auch nur mit einem Ausschnitt aus der Korrespondenz Speners gearbeitet hat und Hss. wie die alten Drucke zu konsultieren hatte (Fußnote 2, 1977), der weiß das nun gefällig, übersichtlich, registermäßig erschlossene und sachkommentierte Spener-Material geradezu zu genießen; v. a. weil nun auch Querverbindungen und Abhängigkeiten leicht durchschaubar werden. Natürlich sind nicht alle Einsichten „neu". Daß die Aufnahme der „Pia Desideria" viel kritischer gewesen ist als eine einseitige Auswertung der – kritische Einsprüche gegen sich selbst durchaus nicht verschweigenden! – späten (1693!) Apologetik Speners glauben machen durfte (etwas anders Bd II, VII), wurde immer wieder einmal aufgezeigt (D. Blaufuß, ZBKG 1971, 103 Anm. 34; PuN 1977, 106f; 1988, 91–97; s. u. Fußnote 2, *1980, 120–127, 224–230 [u. a. zu Bd II, Nr. 56!]); nun liegen die hierfür heranzuziehenden Belege reichlich gut zugänglich vor, nicht selten mit erheblichen Wiederholungen den sich auch ähnelnden Kritiken gegenüber.

Insgesamt kann man sagen, daß die vorliegenden Spener-Briefe der ersten beiden Bde aus der Frankfurter Zeit zeigen, daß für die Theologie-, Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte, ja insgesamt für die Geschichte der Frühen Neuzeit ab etwa 1670 hier einst ein schwer zu überschätzender Fundus bereitstehen wird, der der gründlichen, darstellenden und interpretierenden Verwendung harrt.

Ph. J. Spener war lange, zu lange editorisch vernachlässigt (und hätte anstelle des ja nicht wünschenswerten o. g. Nebeneinanders von drei Ausgaben (G. Seebaß, ZRGG 1998, 282) wahrlich die Konzentrierung aller Kräfte verdient gehabt!). Einerseits brach die Sammlung und Herausgabe seiner Schriften um 1740 ab, andererseits wurde ihm nicht ein Bruchteil der ab dem 19. Jh. bis heute an die wissenschaftliche Herausgabe der Werke Luthers gewandten Mühe zuteil.

Das änderte sich bzgl. des Briefwechsels durch weit in die 60er Jahre unseres Jh.s zurückgehende Studien an diesem Spener-Material – mit dem Ergebnis inzwischen rezipierter Arbeiten aus den 70er Jahren (mit zweiten Auflagen in den 80ern)[2] . Daß das kein Abschluß, sondern eher ein Anstoß war, stellte sich bald heraus: 1980 bis 1990 fand eine intensive Debatte über die (unbestrittene) Notwendigkeit und Möglichkeiten der wissenschaftlichen Bearbeitung des Spenerschen Briefwechsels statt. Der 1992 erschienene Bd I der Spener-Briefe aus der Frankfurter Zeit beendete jene Debatte jedoch nicht. Zuvor hatte die Prüfung von Udo Sträters Beitrag (ZRGG 1988) in dieser Diskussion ergeben, daß das der Ausgabe zugrundeliegende Bochumer Grundlagenpapier von 1981/85 erhebliche Notwendigkeiten der Korrekturen und Revision bietet[3].

Im 1996 vorgelegten Bd II für die Jahre 1675 bis 1676 findet man nun *explizit* den Ansatz einer ‚Antwort' auf die auch in Rezensionen scharf gestellte Frage nach der angemessenen Behandlung der Schreiben an Spener (Bd II, VI): „Einzelfall", „Ausnahme" soll es bleiben, wie schon 1981/85 festgehalten. *Implizit* indes geht Bd II darüber schon quantitativ mit 29 Briefen – gegenüber drei in Bd I – hinaus. Sachlich gesehen fällt auf, daß die als an Spener gerichteten „Zuschriften auf die Postillenvorrede (Pia Desideria)" aufgenommenen Briefe diesen inhaltlichen Rahmen z. T. erheblich sprengen, ja die Pia Desideria nur ganz marginal behandeln (Bd II, Nr. 155, Zeile 95–102 von 160 Zeilen!), was aber nicht zu entsprechenden Kürzungen / Auslassungen geführt hat wie noch in Bd I. Es ist erfreulich, wenn sich also die Einsicht in die kardinale Fehlentscheidung, die Gegenbriefe nur reichlich marginal wahrzunehmen, durchsetzt. Spätere Phasen des Briefwechsels Speners werden diesen Problemkreis ohnehin noch einmal gebieterisch präsentieren (s. u. zu Rechenberg, Francke, Horb, Winckler). Nichts spricht gegen eine maßvoll-konsequente Integration der Antwortbriefe in die Ausgabe!

Die beiden anderen Revisionsbegehren von 1990 haben sich nahezu erledigt: Ein Ergänzungsband wird die frühen Briefe vor Oktober 1666 aufnehmen (Bd II, VI). Und schließlich löst sich eine weitere, dritte Frage. Vormals wurde in Bochum ein schroffes Gegenüber von Briefen und Gutachten konstatiert und letzteren in der Briefe-Ausgabe Speners ein Platz grundsätzlich verweigert (U. Sträter, ZRGG 1988). Inzwischen wird – was immer angebracht war! – pragmatisch verfahren: Sofern Gutachten nicht jeden räumlichen Rahmen sprengen, finden sie Aufnahme, wie nun mehrfach Stücke, die an Umfang und Gehalt nicht mehr als „Briefe im engeren Sinn" – was immer das sein mag? Bd I, XXIV – angesehen zu werden brauchen (Bd II, Nr. 74, 335–349; Nr. 123, 568–577) und ohne daß man eine Metamorphose vom Gutachten zum Brief

[1] Ph. J. Spener: Schriften, Bde I, II.1, II.2, III.1/1–2, III.2/1–2, IV, VII/1–2, XI/1–XVI/2; Sonderreihe I/1–II, hg. von Erich Beyreuther Hildesheim u. a. 1979–1999. Diese Edition, in Bd I der vorliegenden Spener-Briefe-Ausgabe noch verschwiegen, wird in Bd II verkürzt, z. T. auch falsch zitiert.

[2] Vgl. Wallmann, J. Ph. J. Spener und die Anfänge des Pietismus, Tübingen 1970, ²1986. Blaufuß, D.: Reichsstadt und Pietismus – Ph. J. Spener und Gottlieb Spizel aus Augsburg, Neustadt a. d. Aisch 1977; ders.: Spener-Arbeiten, Bern [u. a.] 1975, ²1980.

[3] Blaufuß, D.: Der Briefwechsel Ph. J. Speners. Zur Revision editorischer Konzeptionen, in: editio 4 (1990), 112–132 untersucht auch des Hg.s *Bochumer Grundlagenpapier* (von 1981) in PuN 11 (1985), *345–353* mit o. a. Ergebnis.

konstruieren muß (Bd I, XXIV). Ja, gelegentlich wird ein nun aufgenommener Brief wie Bd II Nr. 118 von Spener selbst ausdrücklich als „bedencken" (consilium) bezeichnet (Bd II, 540, Anm. 3).

Die ehemals angemahnten drei Revisionsnotwendigkeiten (zeitlich umfassende Berücksichtigung, materialmäßige Kürzungen / Weglassungen nur bei umfangmäßig den Rahmen sprengenden Stücken und bessere Berücksichtigung der Briefe an Spener) sind also gesehen, und erste, nicht immer ausdrücklich vermerkte Konsequenzen sind gezogen, was zu begrüßen ist.

Die Durchführung der Edition verdient hohe Anerkennung. (1) Briefbeschreibung mit jeweiligem Regest und Überlieferungsnachweis, (2) Textdruck, (3) textkritischer Apparat und (4) Sacherläuterungen werden in übersichtlicher Weise geboten. (5) Diverse aussagekräftige Register / Verzeichnisse, in Bd I von Markus Matthias und in Bd II von Martin Friedrich erstellt, beschließen jeweils den Bd.

(1) Die Empfängerangabe innerhalb der *Briefbeschreibung* steht in eckigen Klammern [ ], wenn es sich um zuvor anonymisierte Briefe handelt (Entsprechendes gilt für Orts- und Datumsangaben). So wird eines der großen Probleme der Erforschung der Spenerschen Korrespondenz (wie Fußnote 2, ^{2}1980, 133–140, 235f.) kenntlich gemacht: die massenhafte Anonymisierung der Briefe zur Schonung der Empfänger und zur Verwendung der Briefe als allgemeingültige Beratungs- und Trosttexte. Nicht jede der so dokumentierten Wiederzuweisungen eines Briefes an seinen Empfänger ist erst durch die vorliegende Edition erfolgt. Die Korrespondenten für viele Stücke waren schon lange wieder herausgefunden; bis in die Mitte des 18. Jh.s gehen entsprechende Bemühungen zurück, wie z. B. auch Albrecht Ritschl und Paul Grünberg 1880ff bzw. 1893–1906 manchen Beitrag zur ‚Wiederbelebung' eines Stückes als einem konkreten Dialogdokument geleistet haben. Auch sind 40 Prozent von den aus den lateinischen Spenerschen „Consilia" – meist in Teil 3, nun hier in Bd II – identifizierten Briefempfängern 1989 zusammengestellt gewesen (D. Blaufuß: Einleitung zu Spener, Bd XVI, wie Fußnote 1, 36*, 39*-42*, 69*, 74*), gelegentlich jetzt genauer gefaßt. Einen wenigstens generellen Hinweis auf hier sehr spezielle Vorarbeiten vermißt man in den beiden vorliegenden Bden. Im übrigen erweckt in Bd II bei den Nummern 81, 97 und 175 die Druckgestaltung den falschen Eindruck, als ob die Empfänger erst durch die Bearbeiter neu ermittelt worden seien. Sie sind lediglich (etwa um die Vornamen) ergänzt. Allein diese Ergänzungen wären als geistiges Gut der Edition auszuweisen gewesen. An der Schwierigkeit, aber v. a. der hohen Bedeutung der Empfänger- wie der manchmal komplizierten Datumsermittlung (z. B. Bd II, 642, Anm. 3) für das Verständnis der Briefe besteht keinen Augenblick ein Zweifel.

Die *Inhaltsangaben* (Regest) über den Briefen werden gerade Benutzern, die des Lateinischen kaum kundig sind, große Hilfen bieten. Um so mehr muß hier Vollständigkeit angestrebt werden; mitunter sind Passagen von Briefen im Regest nicht berücksichtigt (Bd II, Nr. 104, Zeilen 46–61 zu „Pia Desideria"!; Nr. 38, Zeile 32ff; Nr. 100, Zeile 15f mit Nr. 101, Zeile 10f; Nr. 107, Zeile 93–96 und Nr. 112, Zeile 91f, 100ff). Das Regest zu Nr. 141 ist mißlungen, da es keine Inhaltserschließung bietet.

Die jedem Brief beigegebenen *Fundortnachweise* sind eindeutig. In Bd II ist ein einziger Brief ein wirklicher Neufund: das auch als Fotofaksimile beigegebene Schreiben an Dominikus Dietrich vom 13. März 1675, 1 Bl. 4°, r und v beschrieben, eigenhändige Abfertigung. (Der Text zweier weiterer neuer Hss. war im wesentlichen gedruckt bekannt; Nr. 29, 88.) Ansonsten waren die für Bd II verwendeten Hss. und Drucke sämtlich bekannt, zumal schon früher für die über das auch hier zu nennende Standardwerk P. Grünbergs hinausgehende Bekanntmachung von Hss. und Drucken gesorgt war.

(2) Der Textdruck beruht auf Vorlagen sehr unterschiedlicher Art. Das reicht im besten Fall vom erhaltenen Original im Vollsinn des Wortes – eigenhändige Abfertigung Speners – über verschiedene Varianten anderer Hss. zu ganz unterschiedlichen Drucken, im Extremfall nur gut dreieinhalb Zeilen umfassend (Bd II, Nr. 161, aus einem Antwortbrief!). Bilden die Spenerschen Sammlungen von 1700 bis 1711 die Druckvorlage, so kann durchaus nicht allgemein von schlechter Überlieferung gesprochen werden: 538 Zeilen eines Gutachtens Speners, 1711 (und 1721) gedruckt, bieten eine einzige Variante (Bd II, Nr. 74, Zeile 455), m. E. sogar die bessere. Auch der den lateinischen „Consilia" anhaftende Ruch textlicher „Unbrauchbarkeit" wird wiederholt falsifiziert (Bd II, Nr. 58, 65, 78; vgl. Bd I, XXVI) und war von Anfang an eine Zweckbehauptung (Spener Bd XVI, wie Fußnote 1, 21*ff). Gerade auf Speners alte Drucke bleibt man ohnehin angewiesen; sind doch z. B. für Bd II immerhin 60 Prozent der Texte *ausschließlich* in diesen Sammlungen greifbar!

(3) Der textkritische Apparat ist u. U. sehr aussagekräftig, gerade auch, wenn es für manche Schreiben kaum eine Variante / Konjektur zu verzeichnen gibt (bei zwei Nummern von Bd II sind die Zeilennummern im Textapparat um eine Ziffer zu tief bzw. zu hoch: Nr. 32, 98)! Es bleibt nur ein dringender Wunsch: Zukünftig mögen im Vorspann nicht nur (wie in Bd II, XV) „ergänzende Hinweise", sondern mindestens die *Abkürzungssiglen* für die Überlieferungsträger sowie für die Entstehungs- und Überlieferungsvarianten (Bd I, XXV, XXIXf.) *jedem Bd erneut beigegeben* werden, damit man jeweils einen Bd ‚autark' lesen kann. Die Entscheidungen zur Textgestaltung (Bd I, XXV–XXX; vgl. Bd II, XV) sind durchdacht, wenn auch mancher Benutzer sich bzgl. der Entstehungsvarianten die eine oder andere ‚Verschlankung' vorstellen mag. (Die Editionswissenschaft freilich meldet sehr viel weitergehende Bedenken zur Textgestaltung dieser Spener-Briefausgabe an; J. A. Steiger in: editio 12 [1998], 103–105.) Moderne Drucke des 19. und 20. Jh.s nicht mehr in den textkritischen Apparat aufzunehmen, war eine nötige und richtige Veränderung in Bd II (Nr. 153, Anm. 1) gegenüber Bd I (Nr. 22: Druck von 1922!).

(4) Ohne Zweifel verdienen die Sach- und Personennachweise hohe Anerkennung. Jedem Titel ist soweit irgend möglich nachgespürt, Speners (unvollständiger!) Bibliothekskatalog und sein Predigtenverzeichnis, das 1999 wieder vorliegt (Sonderreihe, Bd II, wie Fußnote 1), sind ausgewertet, auf seine sonstige Korrespondenz ist verwiesen, natürlich weniger auf die spätere, noch nicht so gut durchforschte (z. B. Bd II, 335, Anm. 1; 486, Anm. 17 und 540, Anm. 3), als auf die vorangehende, schon bearbeitete (Bd II, Nr. 144). Insgesamt ist der Sachapparat der hohen Kunst der Kürze verpflichtet. Es gibt kaum redundante Vermerke, sieht man von dem häufigen Doppeleintrag DBA *und* Jöcher ab, von denen letzterer ja in DBA enthalten ist (merkwürdigerweise ist dies erst spät, z. B. in Bd II, 609, Anm. 4 auch wirklich festgehalten). Einzelkorrekturen zur Literatur sind nicht mehr wie noch in Bd I (z. B. Nr. 4, Anm. 6) nachgewiesen. Hinsichtlich der Nennung von Forschungsliteratur zu einzelnen Sachverhalten ist immer abzuwägen. Es begegnen z. B. Hans Leube, Helmut Obst, Karl Dienst, Hans Schneider (z. B. Bd II, 82, Anm. 7; 401, Anm. 2; 300, Anm. 42; 381, Anm. 26) und natürlich häufig der Hg. Hier muß jeder Hinweis hinsichtlich Informationsgehalt einem strengem Auswahlkriterium genügen. Quellenbezogene Interpretationen von einzelnen Briefen, aber auch Veröffentlichungen zu dem den Bd II nun einmal prägenden Echo auf die „Pia Desideria" könnten Raum erhalten, v. a. aber wäre beim Nachweis der beiden Anhänge zu den „Pia Desideria" (Bd II, Nr. 3, Anm. 9 mit Nr. 45, Anm. 34, 35) der 1979 erfolgte Neudruck derselben, wenn auch in der Fassung von 1680, nun 1996 zu nennen gewesen. (Die kritische Edition dieser Para-Texte liegt nun ebenfalls seit 1996 vor.[4]) Auch könnten publizierte Listen nicht nur von verschollenen (Bd I, Nr. 135, Anm. 1, StB Königsberg), sondern auch von vorhandenen Spener-Briefen samt Antwortschreiben (KB Kopenhagen; SB München) an und von Johann Fabricius bzw. an J. W. Imhof (s. Bd II, Nr. 47, 79, jeweils Anm. 1) nachgewiesen werden.

(5) Mit sechs Verzeichnissen und Registern sind die Bde gut erschlossen: Hss., Drucke, Personen, Orte, Bibelstellen und Seitensynopse zu Speners Sammlungen. An letztgenanntem Ort könnte noch die bei Spener geltende sachliche Anordnung ausgewiesen werden. Das Sachregister fehlt noch – bei nicht überzeugender Begründung: Inwiefern spricht die „Erfahrung des Umgangs mit den großen gedruckten Sammlungen der Bedenken und Consilia" dagegen (Bd II, VI)? Traute man dieser Begründung selbst nicht ganz, indem man Begriffe wie „Papsttum", „Reformierte", „Römische Kirche" und „Sozinianer" nun doch im Personen- bzw. Ortsregister (hier unter Orten jeweils als Unterstichwort „Drucker und Verleger", „Universität" u. a.!) findet?

Doch letzteres gehört schon zu den erträglichen monenda; v. a. darf darüber der Nutzen jenes Verfahrens, sofern man es ‚entdeckt', nicht übergangen werden. Hier mögen denn auch einige Corrigenda / Addenda / Desideria zu stehen kommen, die sich bei Werken solchen Ausmaßes einstellen; ich beschränke mich auf Bd II:

XXV, LL: 1–15, 1993. 28, Anm. 1: J. W. Petersen starb nicht am 31. 12. 1727 (einem nun dritten in die Literatur eingegangenen Todesdatum!); M. Matthias konnte seine eigene Klärung dieser Frage offenbar nicht mehr unterbringen. S. 34, Anm. 1: Fritschs „1674" mit Spener beginnender Briefwechsel ist irrig. S. 158, Anm. 14, Z. 4 u. ö.: „Ndr. 1979": bei unselbständigen Neudrucken von Spener-Schriften muß der Fundort (hier: Ph. J. Spener: Schriften, Bd I, 1979) genannt werden, bei selbständigen Neudrucken kann er vermerkt werden (Bd II, XXII, Cons. u. ö.). S. 240, D...: Z. 1–123. S. 251, Anm. 2 Ende, Nr. 11, Zeile „99" gibt es nicht. S. 367, Anm. 1 ist abzugleichen mit S. XXI. S. XIX fehlen m. f. w. (114, 106) und PR [= Personen-Register] (714ff). S. 611 im Kolumnentitel fehlt: 1.5. – S. 692, 14 wer *andere Prof.es*? S. 183, 41 App. D1 oder D2? S. 423 bei A: 4° (nicht 4°). S. 488 A.4 12° und 8° (nicht 12° und 8°).

Es ist nicht unangebracht, am Schluß der Vorstellung einer erst in zwei Bden vorliegenden großen Spener-Briefe-Ausgabe einige Desideria anzumelden, die sich vielleicht in Zukunft realisieren lassen.

Bei der Orientierung an der Leibniz-Akademie-Ausgabe (Bd I, XXV) wären einige hilfreiche Praktiken zu übernehmen: innerhalb der Briefbeschreibung die Nennung der Nummern jeweils des vorhergehenden und des folgenden Briefes an einen Empfänger; ein Verzeichnis der von Spener genannten Werke und ein ebensolches der Spener-Werke, jeweils mit Nachweis der Briefstellen; eine separate Korrespondentenliste mit *hier* beizugebenden Biogrammen (was nahezu sämtliche Anm. „1" in den Bden spart) und mit einem Kurzverzeichnis der jeweils edierten, besser: der jeweils bekannten Korrespondenz Speners. Hinzukommen könnten Informationen über Provenienz und Erschließung der hsl. Quellen, wie es in der Pufendorf-Briefwechsel-Edition Detlef Dörings vorbildlich praktiziert wird. Den Brieftexten sollten wohl am Innenrande die Seitenumbrüche der Vorlagen beigegeben werden, was das Auffinden der in der Literatur

[4] Ph. J. Spener: Die Werke Philipp Jakob Speners. Studienausgabe, in Verb. m. Beate Köster hg. von Kurt Aland [†], Bd I: Die Grundschriften, Teil 1, Gießen 1996, 258–350 die Anhänge J. H. Horbs und J. Stolls. – Rezension von D. B. in ThLZ 123 (1998), 877–879.

massenhaft aus den alten Sammlungen genommenen Zitate sehr erleichtert.

Zwei Erfordernisse allerdings müssen betont zur Sprache gebracht werden. Das ist zum einen die der Edition mit aufgetragene Überlegung zur Rezipierfähigkeit der lateinischen Briefe. Ein Blick in große Korrespondenz-Ausgaben erweckt den Eindruck, daß dieses Thema andernorts durch die wie selbstverständlich praktizierte Beigabe einer Übersetzung der ‚anderssprachigen' Briefe in die moderne Sprache (bei der Henry-Oldenburg-Ausgabe ins Englische, s. dort Bd I: 1641–1662, p. xxiii) längst abgehandelt ist. Die Spener-Briefe-Edition wird diesem Problem mit pragmatischem Geist und ohne den Weg an die Klagemauer wegen der so rapide schwindenden Lateinkenntnisse schleunigst begegnen müssen. Dieser Schwund ist ein Faktum – sehr wirksam. Die wissenschaftliche Empörung darüber ist auch ein Faktum, hilft aber nicht dazu, einem größeren Kreis die lateinischen Spener-Briefe lesbar zu machen. Die *Übersetzung der lateinischen Briefe* wird eine unumgängliche Notwendigkeit werden. Dieser Herausforderung entgeht die vorliegende Edition nicht.

Das zweite Erfordernis ist die rasche adäquate *Einbeziehung der Gegenbriefe* und der vermißten, aber ermittelten Schreiben (zu letzterem m.E. modellhaft die Oldenburg-Ausgabe, s. dort Bd XII, p. xi). Beides muß aus dem Stadium der Problemanzeige, gar des Tabus heraustreten! Beide Gruppen von Briefen müssen mindestens übersichtlich registriert oder als Regest geboten werden. Ich habe wiederholt entschieden für Behebung dieses gravierenden Defizits der Spener-Briefe-Edition plädiert (zuletzt ThLZ 119 [1994], 845f). Nicht nur, daß sich kein wirkliches Gegenargument eingestellt hat. In Zukunft gelangt die Spener-Briefe-Ausgabe abermals – wie schon bei G. Spizel ab Bd I, Nr. 1! – an Briefkorpora mit erheblichem Anteil an Gegenbriefen aus der Feder von A. Rechenberg und A. H. Francke. Schon jetzt kommen nicht nur einzelne Briefe oder kleinere Gruppen von Briefen an Spener hinzu (Bd II, 678 in Anm. 1; 672 in Anm. 1). Was soll werden, wenn man 1678 bzw. ca. 1686 auch an die großen Bestände von Briefen J. Wincklers (Bd II, 540, Anm. 1) bzw. J. H. Horbs an Spener (Blaufuß, ZRGG 1987, 55–59) kommt, die ja doch zur Rekonstruktion verlorener Spener-Briefe nicht wenig beitragen dürften?! Diese Gegenbriefe nicht zu präsentieren – damit muß nicht vollständiger Abdruck gemeint sein! – hieße doch wohl, bei vorliegender Ausgabe ein unnötiges Maß an Lücken in Kauf zu nehmen.

So kann abschließend nur festgestellt werden: Ohne die ‚Sanierung' des Kardinalfehlers dieser Ausgabe, nämlich des Ausschlusses der Gegenbriefe aus einer konsequenten, differenzierten editorischen Behandlung, bleibt die in concreto nahezu vorbildlich durchgeführte Spener-Briefe-Ausgabe von der Konzeption her mit einem schweren Mangel behaftet.

Erlangen Dietrich Blaufuß

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte

Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Bd 1. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, hg. v. Carl Andresen / Adolf Martin Ritter. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 2., überarbeitete und ergänzte Auflage. XXXVIII, 782 S. (Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, 1), kt DM 96,00 ISBN: UTB: 3–8252–8039–X / Vandenhoeck & Ruprecht: 3–525–03269–2

Nunmehr liegt das Standardwerk der Dogmen- und Theologiegeschichte in zweiter, überarbeiteter Auflage vor.

Das Vorwort von über zwanzig Seiten – aus der Feder von A. M. Ritter – gibt einen ausführlichen und jeweils begründeten Überblick über die Bearbeitungen im einzelnen. Ebenso werden Plan und Durchführung des Projekts in der ersten Auflage in Erinnerung gerufen. Dieser Abschnitt ist schon deshalb wichtig, weil hier einige Grundoptionen benannt werden, die das Werk auch in seiner zweiten Auflage prägen (z.B. die bewußte Abgrenzung zur Kirchengeschichte, aber auch zum [katholischen] „Handbuch der Dogmengeschichte"). Ein weiterer Abschnitt des Vorwortes beleuchtet und analysiert die Rezensions- und Rezeptionsgeschichte, die zugleich ein Stück Geschichte des Faches „Dogmengeschichte" in neuerer Zeit darstellt.

Von besonderer Bedeutung ist zweifellos der vierte (und in sich längste) Abschnitt des Vorwortes: „Zu einigen Grundsatzfragen der Dogmengeschichtsschreibung" setzt sich R. zuerst mit der sehr verbreiteten und angenommenen These von G. Ebeling auseinander, *Kirchengeschichte sei Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift,* wodurch Ebeling den Standort der Kirchengeschichte zwischen Theologie und Geschichtswissenschaft bestimmen wollte. Dieses Programm freilich, so R. zu Recht, hat seine Grenzen schon deshalb, da die außertheologischen Faktoren um ihre tatsächliche Bedeutung gebracht würden. Auch sei kein Handbuch erschienen, dem es gelungen sei, dieses Programm konkret durchzuführen. Dennoch hatte die These ihre großen Verdienste als Impulsgeber. Vor diesem Hintergrund wird die Frage nach dem Verhältnis von Kirchen- und Dogmengeschichte angesprochen. Der Vf. plädiert für eine wechselseitige Berücksichtigung, ohne den protestantischen Standpunkt, daß Dogmengeschichte eigentlich der Kirchengeschichte zugehöre, anzugeben. Der katholische Weg ist ja eher systematisch, nämlich – ausgehend vom heutigen Lehrstand – den theologiegeschichtlichen Weg nachzuzeichnen, der zu diesem Lehrbestand führte. Am Ende führt der Vf. die Problematik heran an die heutige ökumenische Situation der Kirchen, besonders der protestantischen, der er – trotz aller Tendenzen zu Pluralismus und Perspektivismus (oder gerade wegen ihrer) – die Sorge um Dogmengeschichte (bzw. um das Bekenntnis) – dringend empfiehlt, und zwar im Sinne einer „ökumenischen Zeugnisverpflichtung" (R. mit Worten von C. Andresen).

Das monumentale Werk wird auch in der zweiten Auflage seinen Platz im Rahmen theologischer Lehre und Forschung haben. Etwas neidvoll blickt man katholischerseits auf dieses Handbuch, das den hohen Stand evangelischer Dogmengeschichtsforschung anzeigt, das katholischerseits mit dem „Handbuch der Dogmengeschichte" vergleichbar ist. Im ganzen ist die Situation des Faches auf katholischer Seite aber eher desolat, eine kritische Feststellung, bei der sich der Rez. selbst an die Brust klopft.

Münster Harald Wagner

Scheuchenpflug, Peter: **Die Katholische Bibelbewegung im frühen 19. Jahrhundert.** – Würzburg: Echter 1997. 448 S. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, 27), brosch. DM 56,00 ISBN: 3–429–01966–4

Der Rez. gesteht, daß es hermeneutische Neugier war, die ihn bestimmte zuzusagen, als ihm die Regensburger Diss. (SS 1997, Tutor: K. Baumgartner) zur Besprechung vorgeschlagen wurde. Unter der „katholischen Bibelbewegung im frühen 19. Jahrhundert" konnte er sich wenig vorstellen. Dies liegt einerseits subjektiv daran, daß ihm die (so fruchtbare) Geschichte bajuwarischer Gottgelehrsamkeit (und solcher zum größten Teil widmet sich die Studie) nicht allzu vertraut ist, andererseits aber objektiv an dem Umstand, daß trotz mancher biographischer Vorarbeit eine systematische Darstellung dieses biblisch, besonders ntl. orientierten, weite Teile des Kirchenvolkes einbeziehenden und ökumenischen Aufbruchs im sozialen und geistigen Spannungsfeld von Aufklärung, Romantik und konfessioneller Redefinition (ca. 1790–1840) bislang fehlte. Die pastoralgeschichtliche Studie kommt einem aktueller werdenden hermeneutischen Interesse entgegen, insofern zumal im katholischen Raum (nach drei Jahrzehnten nachgeholter historischer Aufklärung) verstärkt nach Möglichkeiten (und Grenzen) biblischer Spiritualität gefragt wird.

Der Bedeutung charismatischer Einzelpersönlichkeiten für die Bibelbewegung entsprechend orientiert sich die Monographie am Wirken der maßgebenden Träger, v.a. der Herausgeber jener katholischen Standardübersetzungen (Regensburger, Münchener, Sulzbacher NT), die zur natürlichen Basis der Rückbesinnung auf die Heilige Schrift wurden und deren „wohlfeile" Verbreitung ihr äußeres Erscheinungsbild wesentlich prägte. *Teil I* (19–101) untersucht den biblisch-christozentrisch und seelsorgerisch inspirierenden Beitrag von *Johann Michael Sailer* (1751–1832) und die vielfältige Förderung biblischer Bildung und Spiritualität durch seinen weitverzweigten Schülerkreis, aus dem *Christoph (von) Schmid* (1768–1854), Herausgeber der in der schulischen Katechese bis ins 20. Jh. hinein einflußreichen „Biblischen Geschichte", der Konstanzer Generalvikar *Ignaz Heinrich von Wessenberg* (1774–1860), Protagonist der katholischen Aufklärung, und *Joseph Franz (von) Allioli* (1793–1873), Übersetzer der katholischerseits langfristig rezipierten Bibeledition, genannt seien.

Teil II (102–185) erörtert Entstehung, Zielrichtung und Verbreitung des sog. Regensburger Neuen Testaments, für das der Regensburger Regens und spätere Bischof *Georg Michael Wittmann* (1760–1833) verantwortlich zeichnete. Zielte dieses Projekt im Sinne einer dem Zeitgeist abgewandten, doch karitativ stark engagierten Kirchlichkeit darauf, geeigneten frommen Laien (für den Klerus legte Wittmann im Kontext der wiederentdeckten Bildungsideale höchsten Wert auf Sprachenkenntnis[1]!) die Heilige Schrift als Erbauungslektüre in geistlicher Not an die Hand zu geben, so hatte das Münchener Testament seinen ursprünglichen „Sitz im Leben" in der vom Pietismus beeinflußten, teilweise apokalyptisch gestimmten *Allgäuer Erweckungsbewegung,* die, von den Kirchenbehörden regelrecht verfolgt, nicht selten in evangelikaler Konventikelfrömmigkeit mündete.

Den geistlichen Führern dieser Erweckungsbewegung, ihren mannigfachen Beziehungen zu verwandten protestantischen Erscheinungen sowie der Ge-

[1] Für die Erlernung der hebräischen Sprache sah Wittmann *einen* Monat vor, so daß dem Alumnus Zeit genug zur Bemühung um das „Chaldäische" blieb. Wichtig schien ihm zum sachgemäßen Schriftverständnis die Kenntnis der Kirchenväter: die notwendige Zeit stehe bei einer Stunde weniger Schlaf pro Tag zur Verfügung, gewinne der Studierende doch auf solche Weise innerhalb von 50 Jahren 18000 Stunden, „ca. 1800 neue Tage seines Lebens", für das patristische Studium (vgl. 116).

schichte des Münchener NT und seines Herausgebers, des katholischen Priesters und späteren evangelischen Pastors und Missionsbegründers *Johannes Goßner* (1773–1858), gilt *Teil III* der Untersuchung (186–264). Von Anfang an in ökumenischem Kontext und zunehmend in binnenkirchlicher Kontroverse stand das Sulzbacher NT, um das sich außer dem unermüdlichen, freilich schwärmerisch-streitbar veranlagten Übersetzer *Leander van Eß* (1772–1847), sein irenisch-idealistischer Verleger, der Protestant *Johann Esaias (von) Seidel* (1758–1827), und die – überhaupt um die Verteilung von Bibelausgaben an deutsche Katholiken rege bemühte – British and Foreign Bible Society verdient machten.

Das in *Teil IV* (265–401) besonders eingehend dokumentierte Schicksal dieser (auflagenreichsten und 1821 indizierten) Textausgabe spiegelt geradezu dramatisch die hochgespannten Erwartungen und bitteren Enttäuschungen der Bibelbewegung wider.

Teil V (402–420) zieht die Bilanz über Rahmenbedingungen, Verlauf und wesentliche Charakteristika der Bibelbewegung. Eine Synopse mit Texten der zeitgenössischen Übersetzungen, eine Bibliographie (ohne Scheidung von Primär- und Sekundärliteratur) und ein Autorenregister beschließen den Bd.

Die beschriebene Bibelbewegung wurzelt in jenem eigentümlichen Zeitbewußtsein, das, geprägt durch das Trauma der Napoleonischen Kriege und die ihnen folgenden politischen, ökonomischen und sozialen Umbrüche, Orientierung und Wertkontinuität suchte. Die katholische Kirche, ihrer alten Feudalstrukturen beraubt, staatlichen Aufklärungsbemühungen unterworfen und übrigens unter außerordentlichem Priestermangel leidend, war den Irritationen des Übergangs – zumal in Süddeutschland – verstärkt ausgesetzt. Zudem sah sie sich vor dem Hintergrund neuer, „extensiver" Lesegewohnheiten, der reformierten Studienordnungen und der Einführung der allgemeinen Schulpflicht durch bislang ungewohnte Bildungsansprüche ihrer Gläubigen herausgefordert. Katholische Aufklärung und Erweckung, aber auch die strengkirchliche Glaubenspflege rekurrierten in dieser Situation auf das – wesentlich diakonisch verstandene – Mittel einer Verbreitung von Bibelexemplaren mit dem Ziel einer erneuerten, ntl. orientierten Selbstdefinition des Christlichen. Dieser Aufbruch konkretisierte sich in bibelorientierter Liturgie, Verkündigung und Sozialtätigkeit, aber auch in einer gemeinschaftsbezogenen Neukonzeption von Seelsorge: Bibelgesprächskreise fanden zusammen; Laien nahmen eigene geistliche Kompetenz wahr; Kleriker widmeten sich der Förderung solcher Spiritualität und damit zugleich der Vertiefung des eigenen Bildungsstands; priesterlose Ortschaften, deren Bewohner wegen der einsamen Lage nicht an der Sonntagsmesse teilnehmen konnten, gerieten als Empfänger von Bibelverteilungen und entsprechender spiritueller Anregungen ebenso in den Blick wie nicht pfarrgebundene Sondergruppen (Emigranten, Reisende, Patienten, Soldaten usw.); konfessionsübergreifende Projekte traten ins Leben. Im Zuge der konfessionellen Grenzziehungen nach dem Reformationsjubiläum von 1817 und der nach 1815 allmählich vorangetriebenen katholischen Reorganisation lebte die Kontroverstheologie wieder auf; das katholische Lehramt erinnerte sich der in der Gegenreformation geltend gemachten Vorbehalte gegen das allgemeine Bibellesen von Laien, wie denn die unvermittelte Orientierung an der Bibel überhaupt theologisch suspekt wurde; die Bibelgesellschaften wurden nun als Trojanisches Pferd im Weinberg der Kirche betrachtet. Spätestens mit dem Pontifikat Pius' IX. kam die katholische Bibelbewegung zum Erliegen.

Die Lektüre wird durch die exzessive Neigung des Vf.s zu sinn- und regelwidriger Setzung von Kommata (selbst in Zitaten), mitunter auch durch Unsicherheiten beim Gebrauch des Plusquamperfekts erschwert. Die von der heutigen Praxis abweichende, biblische Kapitelzählung hätte notiert werden sollen[2]. Folgende Versehen bei Jahres- bzw. Ortsangaben fielen mir auf: S. 21, Anm. 14: Benedikt Stattler, Antritt der Professur in Ingolstadt 1770, nicht 1170; S. 90, Anm. 184: Sebastian Mall, geboren 1766, nicht 1788; S. 110, Anm. 41: Michael Sintzel, gestorben 1889, nicht 1829; S. 217: Johannes Goßner, Antritt der ersten Kaplanstelle Frühjahr 1797, nicht 1796; S. 266, Anm. 5: Leander van Eß, Diakonenweihe 1796, nicht 1795; S. 280, Anm. 19: Innsbruck wurde erst 1964 bzw. 1968 Bistum; S. 377: die auf die Indizierung (17. 12. 1821) bezugnehmende Korrespondenz Seidels kann nicht im Frühjahr 1821 getätigt worden sein; S. 293, Anm. 92: die Gemeinden Dillenburg, Gießen, Fritzlar und Naumburg gehörten 1814 nicht zum Bistum Paderborn.

Während Teil I auf Selbstzeugnissen und Forschungsliteratur beruht, legt S. in den Teilen II–IV die Ergebnisse umfassender Recherchen in verschiedenen Archiven des universitären, kirchlichen, verlegerischen und privaten Bereichs vor. Der Leser wird die hier erstmals veröffentlichten, umfangreichen Zitate aus dem Quellenmaterial zu schätzen wissen. Die kaum überschaubare Fülle von Zahlen und Daten über Bestellung, Versand, Absatz, Abnehmer und Abrechnung Abertausender von Bibeln ermüdet allerdings und hätte für die Publikation gestrafft werden sollen. Im ganzen jedoch wirkt die Lektüre spannend und birgt für den, der nicht in der Kirchengeschichte des 19. Jh.s zu Hause ist, manche Überraschung: Der als Jesuit ausgebildete Jungpriester (Sailer) studiert in Zürich reformierte Schriftauslegung; ein strenger und enger Priesterbildner (Wittmann) arbeitet intensiv mit protestantischen Kreisen zusammen; ein mehrfach geschaßter Theologe (Sailer) wird Bischof, was 1873 einen seiner Nachfolger auf der Regensburger Kathedra (Ignatius von Senestrey) nicht davon abhält, dem Heiligen Offizium dessen theologisches Lebenswerk für den Index verbotener Bücher vorzuschlagen (28); doch auch päpstlich indizierte Textausgaben werden von bekennenden Katholiken durchaus noch gern gelesen (vgl. 377–400); interkonfessioneller Predigeraustausch ist im frühen 19. Jh. ebenso möglich wie die Beteiligung von Priestern und Bischöfen an ökumenischen Bibelgesellschaften, und eine Union der Konfessionen scheint nicht utopisch. Doch andererseits: Des „Aftermystizismus" verdächtigte Bibellektüre führt zu kirchenbehördlichen Haussuchungen, Haft und Einweisung in die „Priestercoerzitionsanstalt"; vereinzelt werden Textausgaben verbrannt und am Galgen angeschlagen; Pfarrer werden angewiesen, ausgeteilte Bibeln wieder einzusammeln und durch erbauliche Traktate zu ersetzen, während umgekehrt der aufgeklärte Regens (Matthäus Fingerlos) die heiligen Schriften im bayrischen Generalseminar durch Kants Werke ersetzt (35, Anm. 31); aufrechte Frömmigkeit und häßliches Intrigenspiel schließen einander nicht aus (nur mit Bedauern liest man hier vom offenkundig unfairen Gutachten des hl. Clemens Maria Hofbauer gegen Sailer[3]).

Die Stärke der Studie liegt in der *quellennahen realkundlichen Darstellung*. Besonders hilfreich sind die zahlreichen, mit immensem Spürgeist in den Anmerkungen zusammengetragenen Kurzbiographien fast aller, selbst nur peripher erwähnter Handlungsträger. Etwas knapp wird die *ideengeschichtliche Seite* behandelt. Gern hätte man etwa – über eine Reihe von Zitaten hinaus – Näheres über die Motivation und Argumentation der theologischen Gegner der Bibelbewegung erfahren (die ja, so unsympathisch ihr Vorgehen weithin wirkt, nicht einfach nur Abstruses vertraten!) und nicht zuletzt auch über jene inneren Gründe, die Wittmann von der früheren Begeisterung abrücken und auch Sailer wiederholt zur Besonnenheit mahnen ließen. Und sollte eine pastoralgeschichtliche Studie dieser Art nicht mit einer pastoraltheologischen Auswertung der beschriebenen Erfahrungen schließen?

Mit Blick auf die heutige Diskussion scheint mir die *Auseinandersetzung mit den hermeneutischen Anregungen* gerade von Johann Michael Sailer lohnend. Vieles von dem, was in der gegenwärtigen Exegese diskutiert wird, ist bei ihm bereits *in nuce* bedacht: Recht und Grenzen historischer Kritik wie existentiell-„ganzheitlicher" Schriftlektüre, „Mitte der Schrift" und „canonical approach", Bedeutung der Patristik wie der zeitgenössischen Literatur für die Schriftinterpretation, rezeptionsästhetische Momente, der volkspädagogische Mißbrauch des „Wortes" in liturgiereformerischen Bemühungen, die personale Transparenz der Schriftlektüre, die Notwendigkeit einer praktischen „Skripturik" (H. Schürmann), ökumenische und spezifisch katholische Dimension der Schriftauslegung.

Dem Vf. ist für die ungemein gründliche Recherche und die lebendige Vermittlung einer dramatischen und lehrreichen Wegstrecke der Theologiegeschichte zu danken.

Paderborn Knut Backhaus

Dogmatik

Rahner, Karl: **Sämtliche Werke. Bd 19: Selbstvollzug der Kirche.** Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie, bearb. v. Karl-Heinz Neufeld. – Düsseldorf: Herder / Benzinger 1995. XXII, 556 S. (Karl Rahner. Sämtliche Werke, 19), Ln DM 158,00 ISBN: Herder 3–451–23701–6 / Benzinger 3–545–22120–2

Karl Rahner (1904–1984) bedarf keiner Empfehlung. Seine Bedeutung für die Erneuerung der katholischen Theologie in diesem Jh., die im Zweiten Vatikanischen Konzil ihren Gravitationspunkt hat, kann

[2] Wer nachschlägt, wird sich über die Aussage wundern, Ez 30,11 unterhalte die „stille Glut der Andacht" und sei „die Zuversicht auf die Erbarmungen Gottes" zu beleben geeignet (vgl. 26, Anm. 49).

[3] S. zitiert das Urteil eines so besonnenen Beobachters wie Georg Schwaiger: „Erschreckend ist die geistige Enge, die Ängstlichkeit des Mannes, sein beschränktes Urteil. Unverzeihlich ist, daß das Urteil dieses ‚Gutdenkenden' sich in allen wesentlichen Punkten nur auf Hörensagen stützt" (28, Anm. 62).

von niemandem übersehen werden. Wenn sich in vielem auch die Fragestellung geändert hat und das gesamte kirchliche Feld sich anders darstellt als in den vierziger und fünfziger Jahren, ist doch die Theologie Rahners, was ihren reflektorischen Tiefgang und die Aktualität einer rationalen Glaubensverantwortung betrifft, bis heute im denkerischen Niveau unübertroffen und von unmittelbarer Aktualität. Es ist daher wesentlich mehr als ein Beitrag zu einer vergangenen Periode der Theologiegeschichte oder die Beschwörung der Nostalgie der vorkonziliaren Aufbruchstimmung, wenn die Karl-Rahner-Stiftung in Innsbruck unter der Leitung seiner bekanntesten Schüler eine auf 28 Bde berechnete Edition der sämtlichen Werke Rahners in Angriff genommen hat. Das ungeheuer umfangreiche, oft nur in Aufsätzen und Lexika-Beiträgen vorliegende Gesamtuœvre Rahners wird, soweit möglich, in chronologischer Reihenfolge dargeboten. Aber dennoch zeichnen sich in verschiedenen Schaffensperioden thematische Schwerpunkte ab, die auch ein sachliches Einteilungsprinzip sind, so daß im ganzen chronologisch und systematisch geordnete Themenkomplexe entstehen.

Der vorliegende Bd 19 ist der erste in der Reihenfolge des Erscheinens und in einer mustergültigen Weise von KARL-HEINZ NEUFELD bearbeitet worden. Dieser Bd vereinigt im wesentlichen die Beiträge Rahners für das Handbuch der Pastoraltheologie, die unter dem Ordnungsprinzip *„Selbstvollzug der Kirche"* nach einer einleitenden Darstellung des Projektes einer praktischen Theologie heute in zwölf Kap. in einen zusammenhängenden Gedankenduktus gebracht worden sind. Dazu kommen einige Stichworte aus dem *Lexikon für Pastoraltheologie* sowie zwei Aufsätze über den Ort der praktischen Theologie im ganzen der Theologie und im Konzert der Wechselwirkung ihrer einzelnen Disziplinen.

Was hier zusammengetragen ist zur ekklesiologischen Grundlegung, den Trägern des Selbstvollzugs der Kirche und ihren Grundfunktionen sowie auch über die anthropologischen Voraussetzungen für den Selbstvollzug der Kirche, die Grundstrukturen der Heilsvermittlung, das Verhältnis der Kirche zur geistigen Welt der Gegenwart und zum Verständnis der Mission und der Evangelisierung im Feld einer säkularisierten Mentalität und metaphysischen Skepsis, ist schlichtweg – wie gesagt – bis heute nicht überboten worden. Im Rahmen dieser kurzen Besprechung kann selbstverständlich nicht der theologische Inhalt dieses Bdes referiert werden. Es soll aber wenigstens die klare Definition der Pastoraltheologie als Wissenschaft vom Selbstvollzug der Kirche wiedergegeben werden, von der her die Ausführungen im einzelnen zur Verkündigung, Katechese, Disziplin, zum Verständnis von Amt, Laie, Gemeinde und Gesamtkirche usw. interpretiert werden können. Rahner, der die Pastoraltheologie als praktische Theologie faßt, versteht sie als „diejenige theologische (d. h. aus den Quellen der Offenbarung schöpfende, lehramtlich normierte, methodisch vorangehende, systematisch aufbauende, die profanen Erkenntnisse wie jede andere theologische Disziplin verwendende) Wissenschaft, die unter der wissenschaftlichen, und zwar theologischen Analyse der konkreten (und rechtlich noch nicht adäquat eingefangenen) jeweiligen Situation der Kirche die Prinzipien entwickelt (und soweit möglich in Imperative hineinkonkretisiert), nach denen die Kirche in dieser bestimmten (d. h. je gegenwärtigen) Situation ihr eigenes Wesen aktualisiert und so ihre Heilstätigkeit vollzieht" (6f). Mit einem Editionsbericht (XXV–XXXV) hat der Bearbeiter einen Überblick gegeben über die Entstehungssituation der einzelnen Beiträge Rahners und seiner Prinzipien einer thematischen Zuordnung. Die Namen- und Sachregister sind hilfreich für eine Orientierung in der Fülle Rahnerscher Texte. Sie werden gewiß auch die Rezeption erleichtern. Mit dieser chronologisch und sachlich geordneten Edition des Gesamtwerkes wird sicher eine neue Phase der Rezeption der Rahnerschen Theologie beginnen, die für Kirche und Theologie der Gegenwart nur von größtem Nutzen sein kann. Wer Rahner nicht kennt, weiß nicht, worum es in der Kirche um die zweite Jahrtausendwende überhaupt geht.

München Gerhard Ludwig Müller

Rahner, Karl: **Sämtliche Werke. Bd 2: Geist in Welt**. Philosophische Schriften, bearb. v. Albert Raffelt. – Düsseldorf: Herder / Benzinger 1995. XXXVII, 503 S. (Karl Rahner. Sämtliche Werke, 2), Ln DM 158,00 ISBN: Herder 3–451–23708–3 / Benzinger 3–545–22123–7

In der Reihe der auf 28 Bde geplanten Edition seiner sämtlichen Werke werden hier um das philosophisch-erkenntnistheoretische Grundlagenwerk *„Geist in Welt"*, das 1936 verfaßt wurde und 1939 als Buch erschien, wichtige philosophische Texte Karl Rahners, darunter auch bisher unveröffentlichte, gruppiert. Daß die Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin in der Auseinandersetzung mit der Erkenntniskritik Kants, wie sie von Joseph Maréchal entscheidend weitergeführt worden ist, durchgeführt wurde, ist allgemein bekannt. Dennoch ist die Themenstellung kurz zu referieren: „Geist ist gemeint als Titel eines Vermögens, das über die Welt hinausgreifend das Meta-physische erkennt. Welt ist der Name der Wirklichkeit, die der unmittelbaren Erfahrung des Menschen zugänglich ist. Wie das menschliche Erkennen nach Thomas Geist in Welt sein könne, das ist die Frage, um die es in dieser Arbeit geht. Der Satz, daß das menschliche Erkennen zunächst einmal in der Welt der Erfahrung sei und alles Meta-physische nur in und an der Welt erkannt wird, ist bei Thomas ausgesprochen in seiner Lehre von der Hinwendung und der dauernden Hingewandtheit des Intellekts an die Erscheinung, von der ‚conversio intellectus ad phantasma'" (14f).

Dieses Rahnersche Hauptwerk wird in der zweiten, von Johann Baptist Metz überarbeiteten, von Rahner selbst aber so gebilligten Ausgabe von 1957 abgedruckt (1–316). Der Bearbeiter ALBERT RAFFELT hat aber auch die Ergänzungen und Änderungen gegenüber der ersten Auflage gut kenntlich gemacht. Bekanntlich dient die gesamte Metaphysik der Erkenntnis der Durchdringung des menschlichen Selbstverständnisses auf die Frage hin, ob der Mensch der mögliche Hörer eines tatsächlich in der Geschichte ergangenen Wortes Gottes an ihn ist und sein kann. Bekanntlich ist dies ausgeführt in dem anderen klassischen Werk Rahners „Hörer des Wortes" von 1941 (vgl. der Entschluß von Geist in Welt, 300). Eine gute Ergänzung dazu – gleichsam als eine Kurzzusammenfassung der wesentlichen Gedankengänge in Geist und Welt – ist der Aufsatz *„Die Wahrheit bei Thomas von Aquin"* (303–316). Von hohem Interesse für den Einfluß Heideggers auf Rahner dürfte auch eine von Rahner verfaßte *„Einführung in den Begriff der Existentialtheologie bei Heidegger"* sein (319–346). Es folgen eine Reihe von Rezensionen wichtiger zeitgenössischer Werke, die zeigen, wie umfassend Rahner die theologische und philosophische Diskussion zur Kenntnis genommen hat (349–370).

Es folgt ein Block mit unveröffentlichten Manuskripten (373–464). Von höchster Bedeutung dürfte seine Darstellung der *Grundlagen einer Erkenntnistheorie bei Joseph Maréchal* sein (373–406). Es geht darum, mit Kant und über Kant hinaus eine rational verantwortbare Wirklichkeitsauffassung zu begründen, worin ein echtes Hören der Offenbarung möglich ist: „Um Kants Agnostizismus zu überwinden, mußten wir in unserem Denken einen objektiven Inhalt entdecken, der nicht nur phänomenal ist. Aber dieser metaphysische Inhalt dürfte, damit wir nicht in den Ontologismus und Rationalismus zurückfallen, weder angeborene Idee noch ontologische Intuition sein. Das ist die jeder Metaphysik des Transzendenten anhaftende Schwierigkeit: Die richtige Mitte zwischen Empirismus und Rationalismus zu finden, d. h. zwischen Systemen, die auf den ersten Blick sich kontradiktorisch gegenüberzustehen scheinen. Die Lösung des Rätsels lag in der dynamischen Finalität einer diskursiven Intelligenz" (406). Für die Kenntnis der geistigen Entwicklung Rahners sind weiterhin auch wichtig die Protokolle, die er in Seminaren mit Martin Heidegger und über Husserl angefertigt hat. Dazu kommen ein Begleittext zu *„Geist und Welt"*, Vortragsskizzen und Materialien zur Verhältnisbestimmung von Existentialphilosophie und Fundamentaltheologie.

In gewohnter Akribie gibt Albert Raffelt im Editionsbericht (XIII–XXXVII) Hinweise über die Entstehungshintergründe der einzelnen Texte. Er vermittelt eine erste Wertung über ihre Stellung im ganzen der Theologie Rahners. Sehr hilfreich sind auch die editorischen Anmerkungen sowie das ausführliche Namen- und Sachregister (467–503).

Auch heute noch oder gar heute wieder fordert *„Geist in Welt"* zu einer Auseinandersetzung heraus, da gegenwärtig die theologische Erkenntnislehre, die auf der Basis einer logischen und rational verantwortbaren Begriffsbildung die Theologie als Wissenschaft begründen will, sich von zwei Seiten bedroht sieht, nämlich einer metaphysischen Skepsis wie einer Religionsbegründung in einem irrationalen angeblichen Einheitsgefühl mit dem Absoluten, aus dem dann eine sekundäre Verbegrifflichung der Glaubensinhalte folgen soll. Die Unterscheidung und gleichzeitige Zuordnung von Glaube und Vernunft ist ein Programm, wie es im letzten Jahr in der Enzyklika „Fides et ratio" wieder in Erinnerung gebracht worden ist.

München Gerhard Ludwig Müller

Rahner, Karl: **Sämtliche Werke. Bd 4: Hörer des Wortes.** Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie, bearb. v. Albert Raffelt. – Düsseldorf: Herder / Benzinger 1995. XXXVII, 634 S. (Karl Rahner. Sämtliche Werke, 4), Ln DM 158,00 ISBN: Herder 3–451–23704–0 / Benzinger 3–545–22125–3

ALBERT RAFFELT, der schon „Geist in Welt" als Bd 2 der Sämtlichen Werke bearbeitet hat, legt mit diesem Bd eine Reihe religionsphilosophischer Grundlagenreflexionen Karl Rahners vor, die um dessen Werk „Hörer des Wortes" gruppiert sind.

Die erste Aufl. sowie die im Vergleich zu „Geist in Welt" wesentlich tiefer greifende Neubearbeitung von Johann Baptist Metz von 1963 sind auf je gegenüberliegenden Seiten abgedruckt, so daß ein Vergleich der Unterschiede sehr

leicht möglich ist (1–281). In einem zweiten und dritten Block werden Berichte aus den Salzburger Hochschulwochen 1937 sowie einige Aufsätze und Literaturberichte thematisch zusammengestellt. Es geht einerseits um eine religionsphilosophische Grundlegung der Theologie im Verhältnis zu einer Schultheologie, die – im fruchtbaren Austausch mit der Gegenwartsphilosophie – auf einen echten Thomismus hin überstiegen werden muß. Auf der anderen Seite gilt es, sich mit einer Glaubenstheologie protestantischer oder modernistischer Provenienz auseinanderzusetzen, in der die Wissenschaftlichkeit der Theologie aufgegeben wird, weil Glaube nur als der reine Akt des Glaubens bzw. als religiöses Unmittelbarkeitserlebnis des Absoluten verstanden wird, indem man eine rational verantwortbare Erkenntnismetaphysik für unmöglich hält, weil man der geschichtlichen Begründung des Dogmas nicht mehr glauben kann wegen der angeblichen Unvereinbarkeit des Jesus der Historie und des Christus des Glaubens.

Von besonderem Interesse dürften hier der Aufsatz über die protestantische Christologie der Gegenwart sein, aber auch über den neuen Modernismus in den beiden Sbden von Gustav Mensching (Hg.), Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde (Leipzig 1937) und Hermann Mulert (Hg.), Der Katholizismus der Zukunft (Leipzig 1940). Rahner hatte die beiden genannten Bücher zudem in der Zeitschrift für Katholische Theologie besprochen. Die Rezensionen sind im Rezensionsteil des vorliegenden Bdes (464–482; 486–490) abgedruckt.

Auch der für das Gottesverständnis und die Trinitätstheologie hochbedeutsame Aufsatz *„Theos im Neuen Testament"* ist in diesen vierten Bd aufgenommen (346–403). Rahners Entwurf *„Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik"* (404–448) kann in seiner Bedeutung für eine heilsgeschichtliche Darstellung der Dogmatik in den verschiedenen Konzeptionen der neueren Handbuchliteratur kaum übersehen werden.

Ein Block *„Rezensionen und Begleittexte"* zeigt Rahners umfassende Kenntnis der zeitgenössischen theologischen Literatur und seine eingehende Auseinandersetzung mit ihr (451–494).

Im Anhang ist unter dem Titel *„Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum"* (497–556) die Stellungnahme eines Wiener Kreises von Theologen, zu denen auch Rahner gehörte, abgedruckt, in dem dieser auf ein Memorandum des Freiburger Erzbischofs Gröber zu Beginn der vierziger Jahre eingeht. Der genaue Anteil Rahners im einzelnen ist umstritten. Zusammen mit der Auseinandersetzung mit Odo Casels *„Ausstellungen zum Wiener Memorandum"* sowie mit dessen Replik (557–574) erhellt dieser Anhang die geistige Situation der Kirche in dieser Zeit und damit auch die geistige Welt, in der der frühe Rahner sich bewegte.

Eine frappierende Parallele zur heutigen Auseinandersetzung mit der sog. Pluralistischen Religionstheorie auf dem Gebiet der theologischen Erkenntnislehre und der Christologie bietet die Auseinandersetzung Rahners mit den modernistischen Thesen katholischer Theologen Anfang der dreißiger Jahre in den o. g. und von Rahner rezensierten Sbden *Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde* und *Der Katholizismus der Zukunft* (313–323; 486–490). Der Aktualität halber soll darauf noch detaillierter eingegangen werden. Wenn in der neueren Modernismusforschung Rahner zum Teil auch vorgeworfen worden ist, daß er nicht jedes historische Detail richtig interpretiert habe, so besteht doch kein Zweifel, daß er den systematischen Gegensatz klar zwischen einer modernistischen Glaubensbegründung, in der – wenig originell – die Thesen des liberalen Protestantismus auf die katholische Theologie übertragen werden und einer Grundlegung der katholischen Theologie in einer rational verantwortbaren Metaphysik und in einer authentischen Auslegung der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Christus und in der Lehrverkündigung der Kirche herausarbeitet. Mit Entschiedenheit widerspricht Rahner sowohl einer Begründung des Glaubens im bloßen Intellekt als auch in einem arationalen Gefühl. „Auch wenn wir ganz davon absehen, daß diese religionsphilosophische Anschauung schon philosophisch zu primitiv ist, so ist jedenfalls ihre Anwendung auf das Christentum restlos abzulehnen. Das Evangelium Jesu Christi ist das Wort des freien weltüberlegenen Gottes, der uns anspricht, ein Wort, das in erster Linie zu Verstand und Vernunft spricht, das wir zu hören haben, zunächst ganz gleichgültig, ob es unser religiöses Erlebnis erregt oder nicht, das uns die Tiefen der Gottheit und unsere eigene Bestimmung im menschlichen Wort erschließt, die, solange wir den ewigen Gott nicht von Angesicht zu Angesicht sehen, unserer religiösen Erfahrung gerade erst durch das verstandene Wort nahegebracht werden und ihr sonst schlechterdings unzugänglich wären. Dogma ist nicht ein nachträglicher, wenn auch noch so notwendiger Ausdruck eines arationalen (nicht verstandesmäßigen) Erlebnisses, sondern das wirkliche ‚Erlebnis' des sich offenbarenden Gottes (wenn wir einmal so reden wollen) ist selbstgetragen von seinem gehörten Wort, das immer schon ‚Dogma' ist, und dessen Inhalt nicht vom Erlebnis als einem transzendentalen, religiösen Apriori (= ursprünglichen Vernunftsatz) her bestimmt und kritisiert werden kann" (317f).

In dem von Rahner kritisierten Ansatz, der Offenbarung als religiöses Erlebnis des Gläubigen nach der Maßgabe von Privatoffenbarung oder angebliche Unmittelbarkeitserfahrung des Absoluten (mündend in Glossolalie) begreift, besteht kein wesentlicher Unterschied zwischen dem eigentlichen Offenbarungsträger Christus und den auf ihn hörenden und ihm nachfolgenden Jüngern. „Der Gläubige hört dann nicht grundsätzlich in die Geschichte hinein auf jenen ihrer Punkte hin, an dem das Wort des Herrn erging, sondern er vernimmt letztlich doch ungeschichtlich die eigene Privatoffenbarung Gottes selbst. Für eine solche haben dann die ursprünglichen Offenbarungsträger höchstens die Bedeutung des Anlasses, des pädagogischen Anreizes, des produktiven Urbildes. Damit ist dann gegeben, daß der Glaubensinhalt notwendig zusammenschrumpft auf das gegenständliche Korrelat (Gegen- bzw. Ergänzungsstück) eines von sich her material (inhaltlich) bestimmten Apriori (Vernunftsatzes) der religiösen Anlage des Menschen selbst. Gott kann letztlich dann immer nur offenbaren, was der Mensch in seiner religiösen Anlage eigentlich immer schon weiß" (318f).

Das grundlegende Werk Rahners, *„Hörer des Wortes"* zusammen mit den thematisch eng verbundenen Beiträgen Rahners zum Thema ist für jeden Theologen eine Pflichtlektüre, der sich der gegenwärtigen Herausforderung stellt, den Offenbarungsinhalt anthropologisch zu erschließen und zu vermitteln, und der den Glauben als von Gott geschenkte Heilserfahrung für die Menschen unserer Zeit anziehend machen möchte.

München Gerhard Ludwig Müller

Feministische Theologie

Feministische Hermeneutik und Erstes Testament. Analysen und Interpretationen. Mit Beiträgen von Hedwig Jahnow u. a. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1994. 167 S. kt DM 39,80 ISBN: 3–17–013047–7

Die Alttestamentlerin Hedwig Jahnow war eine der Frauen der ersten Generation evangelischer Theologinnen in Deutschland, in der Fachwelt anerkannt mit ihrer Studie zum hebräischen Leichenlied (BZAW 26, 1923). 1944 kam sie im KZ Theresienstadt um. Zu ihrem Gedenken hat sich 1991 in Marburg, wo sie lange Jahre lebte und arbeitete, ein „feministisches Forschungsprojekt Hedwig Jahnow" gegründet, das mit dem vorliegenden Buch erstmals publizistisch an die Öffentlichkeit getreten ist.

Sieben Vf.innen, evangelische Theologinnen mit feministisch-exegetischem Ansatz, legen einen Ausschnitt aus ihren jeweiligen Forschungsgebieten vor; dazu ist der Aufsatz von Hedwig Jahnow über *„Die Frau im Alten Testament"* (1914) abgedruckt. Voran steht eine von den Projektfrauen gemeinsam verfaßte umfangreiche methodisch-hermeneutische Einleitung.

Elke Seifert unterzieht die Geschichte von *„Lot und seinen Töchtern"* einer relecture unter der Hermeneutik eines bestimmten Verdachts (48–66). Mit einem Blick, geschärft durch die aktuelle Diskussion um sexuelle Gewalt gegen Frauen und Mädchen, erkennt sie in dieser Geschichte Muster des Verdeckens, Verdrehens und der Selbstrechtfertigung von Männern/Vätern, die ihre Töchter vergewaltigt haben, wieder. Inzwischen liegt ihre Studie „Tochter und Vater im Alten Testament" (Neukirchen 1997) vor, in der sie die faktisch gegebene Verfügungsgewalt der israelitischen Väter über ihre Töchter einer ideologiekritischen Prüfung unterwirft und auch die davon geprägten Aspekte der Gottesvorstellung einbezieht.

Ulrike Bail betritt *neue Wege in der Psalmenforschung*. Ihre leitende Fragestellung ist die, ob eine geschlechtsspezifische („gender"-spezifische) Lesart bestimmter sog. individueller Klagepsalmen in der Weise möglich ist, daß diese als Gebet einer Frau, die Gewalt erleidet, verstehbar werden. An Ps 55 zeigt sie eindrucksvoll auf, wie dieser Psalm unter der genannten Perspektive zu sprechen beginnt. Ausführlich begründet und mit weiterem Textmaterial untermauert liegt ihr Zugang nun auch monographisch vor (Gegen das Schweigen klagen, Gütersloh 1998).

Christl Maier stellt das 16. Kap. des Ezechielbuches in den Mittelpunkt (*„Jerusalem als Ehebrecherin in Ezechiel 16"*, 85–105). Sie geht von einem Verständnis des Textes als (erzählter) Metapher und nicht als Allegorie aus. Das Schicksal Jerusalems wird als „Biographie" einer Frau konstruiert, wodurch gleichzeitig der „Stadt" und der „Frau" neue Bedeutungen zuwachsen (bzw. vorhandene profiliert werden). Solcher Bedeutungszuwachs zeigt sich zum einen im Vergleich zum religionsgeschichtlichen Material aus Israels Umwelt, insofern Ez 16 Jerusalem zwar in der Tradition einer Stadtgöttin, aber eben nicht als göttlich beschreibt. Solcher Bedeutungszuwachs zeigt sich zum anderen auch an der Fortschreibung, die in Ez 16 zu erkennen ist. Die insgesamt nicht nur androzentrische, sondern Frauen demütigende und in diesem Sinne pornographische Darstellungsweise fordert aus feministischer Sicht eine kritische Distanzierung. Einer ähnlich problematischen biblischen Gestalt gelten auch Maiers Untersuchungen zur „‚Fremden Frau' in Proverbien 1–9" (Fribourg/Göttingen 1995), die sie in methodisch und hermeneutisch ähnlicher Vielschichtigkeit analysiert.

Stefanie Schäfer-Bossert (*„Den Männern die Macht und der Frau die Trauer?"*, 106–125) stellt kritisch in Frage, daß Rachel ihrem zweiten Sohn sterbend den Namen „Sohn meines Unglücks/meiner Trauer" gegeben habe, bedeutet das Nomen 'on doch gemeinhin „Kraft". Nach ihrer Vermutung wurde das kulturelle Klischee der Frau als Trauernder in der Rezeptionsgeschichte der Rachelgestalt allzu schnell in die Erzählung von Rachels Tod hineininterpretiert, statt dieser Frau zuzugestehen, daß sie durch ihre Namengebung „Sohn meiner Kraft" sterbend ihrem Sohn ihre Lebenskraft vermitteln wollte.

Renate Jost greift die Themen „Prostitution" bzw. „Kultprostitution" auf (*„Von Huren und Heiligen"*, 126–137). Sie versammelt biblisch-ersttestamentliches und altorientalisches Textmaterial im Interesse einer sozialgeschichtlichen Konturierung dieser Frauen-Wirklichkeit. Ihren methodischen Ansatz einer feministischen Sozialgeschichte hat sie auch ihrer Studie „Frauen, Män-

ner und die Himmelskönigin" (Gütersloh 1995) zugrunde gelegt, die den Spuren von Frauen in der profanen wie kultischen Öffentlichkeit der spätvorexilischen und exilischen Zeit folgt.

Gerlinde Baumann, die ihre Studien zur „Gestalt der Weisheit in Proverbien 1–9" inzwischen als eigene Monographie vorgelegt hat (Tübingen 1996), arbeitet die Parallelen zwischen *„Gottes Geist und Gottes Weisheit"* (138–148) in den ersttestamentlichen Texten heraus. Sie bündelt diese Parallelen in den drei Aspekten der Anwesenheit vor/bei der Schöpfung, der Mittlerinnenschaft bei der Fähigkeit zu gerechter Machtausübung und der Leitung auf dem Lebensweg. Dabei, so ihre These, sei ein Aufgehen der Ruach Gottes in der Weisheitsgestalt zu beobachten. Diese drei Aspekte der Ruach/Sophia könnten, so die Vf.in, mit gutem biblischen Fundament in der christlichen Trinitätslehre aufgegriffen und entfaltet werden.

Kerstin Ulrich geht unter dem Titel *„Evas Bestimmung"* (149–164) den Motiven von Schwangerschaft und Mutterschaft v. a. in der Geschichte der ersten Frau (Gen 2–4) nach. Aus einer an konkreten Frauenerfahrungen gewonnenen Perspektive stellt sie kritische Fragen an die durchweg androzentrische, stark dogmatisch orientierte Auslegung der Genesistexte auch noch in neueren Kommentaren.

Der Wiederabdruck des Beitrags von Hedwig Jahnow (30–47), mit einer *Einführung* von Ulrike Bail und Elke Seifert (26–29), die ihn zeitgeschichtlich situieren und feministisch würdigen, erschließt diesen vergessenen und schwer zugänglichen Aufsatz, dem einzigen zum Thema aus der Feder einer Frau in diesen Jahren, wieder einer größeren LeserInnenschaft. Damit wird an diese Forscherin erinnert und werden Ansätze der Frauenemanzipation weit vor der „neuen Frauenbewegung" ins Bewußtsein gerufen, werden aber auch die Differenzen in Sprache, Forschungsansatz, Interessen und Zielen zwischen jener Zeit und der feministisch-exegetischen Gegenwart deutlich.

Die Einleitung des Buches, Ergebnis der mehrjährigen Zusammenarbeit im Projekt, spiegelt und reflektiert gleichzeitig die bei aller methodischen Vielfalt in den Einzelbeiträgen sichtbar werdenden gemeinsamen feministisch-hermeneutischen Grundentscheidungen und Optionen. Dazu gehören der Ansatz bei der „Erfahrung" von Frauen, ein Ansatz, der gegen eine kontextvergessene Theologie gewendet erscheint, dazu gehört die Klärung dessen, was mit „Patriarchat" als einem feministischen Grundbegriff gemeint sei. Im Zentrum steht eine ausführliche Reflexion auf notwendige Veränderungen im Umgang mit den Texten des ersten Teils der christlichen Bibel. Der Absolutheitsanspruch einer sich objektiv glaubenden historischen Exegese wird konterkariert mit dem Aufweis ihres faktischen Androzentrismus in ihren historischen Problemstellungen sowie auch ihren theologischen Interessen. Demgegenüber legen die Vf.innen ihr Interesse einer Bibelauslegung für Frauen offen, das auch ihre historischen Fragestellungen lenkt, aber deshalb keineswegs prädisponiert, ein Interesse, das sie jedoch etwa auch zu anderen als historisch-kritischen Methoden und Perspektiven führt. Die bereits im Buchtitel erscheinende Bezeichnung „Erstes Testament" für den ersten Teil der christlichen Bibel will nicht zuletzt auf eine Selbstverpflichtung der Vf.innen in bezug auf diese mit dem Judentum gemeinsamen Texte der Heiligen Schrift hinweisen. Die Diskussionen innerhalb der feministischen Theologie um christlichen und christlich induzierten Antijudaismus sind hier voraus- und umgesetzt.

Insgesamt bietet der Bd anregende Einblicke in die Vielfalt feministischer Exegese im deutschen Sprachraum und ist als Einstiegslektüre in dieses Thema sehr empfehlenswert.

Münster Marie-Theres Wacker

Edith-Stein-Jahrbuch. Jahreszeitschrift für Philosophie, Theologie, Pädagogik, andere Wissenschaften, Literatur und Kunst. **Bd 2: Das Weibliche**, hg. v. José Sánchez de Murillo. – Würzburg: Echter 1996. 415 S. (Edith-Stein-Jahrbuch, 2), kt DM 58,00 ISBN: 3–429–01782–3

Im zweiten Jahr seines Erscheinens ist das Edith-Stein-Jahrbuch dem Hauptthema *„Das Weibliche"* gewidmet (Teil II). Dazu enthält es 13 Beiträge aus unterschiedlichen Wissenschaftsdisziplinen sowie ein kleines, vom Hg. zusammengestelltes Florilegium aus verschiedenen Epochen und Kulturen vom atl. Hohenlied und Laotse bis zu Olympe de Gouges und Edith Stein. Mit dem Titel *„Das Weibliche"* solle, so schreibt der Hg. im Vorwort, ausgedrückt werden, „daß es nicht um einen Beitrag zur Frauenforschung oder zum Feminismus im gängigen Sinne gehen soll", sondern vielmehr um eine „tiefere und weitere Dimension, die in der Forschung bisher kaum berücksichtigt [werde]": Das Weibliche als ein „Urprinzip des Lebens, das vom Wesen her auf das Männliche, wie dieses auf jenes, bezogen ist" und deren „richtiges Zusammenwirken" bis heute in der Menschheitsgeschichte fehle (11). Der Hg., José Sánchez de Murillo, scheint also eine recht genaue Vorstellung von dem „Weiblichen" und dessen „richtiger Zuordnung zum Männlichen" zu haben, aufgrund deren auch die angedeutete Abgrenzung von „Frauenforschung" und „Feminismus" vorgenommen werden kann.

Die Lektüre seines Beitrags *„Vom Wesen des Weiblichen"* (68–103) bestätigt diese Vermutung. Darin entfaltet er die These von der universalen Unterdrükkung des Weiblichen (nicht: der Frau; diese ist nur ein Feld der empirischen Verifizierung der These!) dank der einseitig machtförmigen Entfaltung des männlichen Prinzips. Was das Weibliche ist, sucht er zu ergründen einerseits in dessen empirischer Erscheinungsform – der Frau –, in der „Tiefenphänomenologie der weiblichen Physis" (der Eindruck des Biologismus drängt sich fast unabweisbar auf) und schließlich in der Analyse eines Ausschnitts aus Novalis' erster Hymne an die Nacht. Diese Wahl gibt Aufschluß über den geistesgeschichtlichen Standort des Vf.s, dessen Wissen über das „Wesen des Weiblichen" sich letztlich einer starken Affinität zur Romantik zu verdanken scheint. Vor diesem Hintergrund erstaunt sein Begriff des Feminismus nicht, der einzig von der Sorge um die „Vermännlichung" der Frau geprägt ist und wenig gemein hat mit dem gegenwärtigen Stand feministischer Philosophie und Theologie.

Diesbezüglich zeichnet der Beitrag von Hanna Barbara Gerl-Falkovitz ein etwas differenzierteres Bild. Unter dem Titel *„Gleichheit und Unterschied. Wo ist die Frauenfrage angelangt?"* (55–67) skizziert sie einige Linien der Entwicklung feministischen Denkens, anhand deren jedenfalls die Unterscheidung von Gleichheits- und Differenzfeminismus im letzten Teil ihres Beitrags deutlich wird; auch werden einige wichtige Positionen – wie die der italienischen Gruppe Diotima oder der Lacan-Schülerin Luce Irigaray explizit benannt. Allerdings scheint die Vf.in der politischen Brisanz feministischer Fragestellungen aus dem Weg gehen zu wollen. Debatten wie jene um die Unterscheidung von *sex* und *gender* oder um konstruktivistische Ansätze bleiben ausgeblendet. Die These, die Gerl-Falkovitz am Ende ihres Beitrags formuliert, läuft auf eine Ästhetisierung und Entpolitisierung der Geschlechterdifferenz hinaus: „Der Unterschied zwischen Frau und Mann ist gerade seiner Asymmetrie wegen wichtig. Asymmetrie ist ein Gesetz des Lebendigen und übrigens auch des Schönen." (66)

Die weiteren Beiträge zum Hauptthema begeben sich aus recht unterschiedlichen Perspektiven auf die Spurensuche des „Weiblichen": Dorothee Sölle kritisiert unter dem Vorzeichen einer ökofeministischen Spiritualität die patriarchale Machtentfaltung in der Christentumsgeschichte, um sodann kontrastierend in einer Art jesuanischer Spurensicherung die *Freiheitsbotschaft des Evangeliums* auch und gerade für die Frauen als Unterdrückte narrativ zu entfalten (104–113). Beiträge aus der christlichen Frauentradition präsentieren Michael Plattig mit *„Gedanken zur weiblichen Mystik"*, insbesondere zum Verhältnis von Mystik und Erotik (114–138), und Ulrich Dobhan mit der Präsentation einiger *Texte Jeronimo Gracians,* des Vertrauten Teresas von Avila, über den Namen Teresa und Gracians Verhältnis zur „Madre Teresa"; Dobhan überläßt es allerdings den Lesern/Leserinnen, einen Bezug zum Gesamtthema herzustellen (139–151).

Am Beispiel Dorothea Veits, Tochter von Moses Mendelssohn und Geliebte Friedrich Schlegels, und deren literarischem Denkmal, Schlegels Roman „Lucinde", zeichnet Gisela Horn *Frauenaufbrüche* aus einer die Frauen in ein enges Rollenkorsett zwingenden Vernunftordnung im Übergang zwischen Aufklärung und Romantik nach (152–164).

Der theologischen und der literarischen Perspektive folgt in den weiteren Beiträgen die philosophische und damit zugleich der Schritt ins 20. Jh.: Angela Ales Bello fragt nach *Konturen einer weiblichen Philosophie bei den Phänomenologinnen Hedwig Conrad-Martius, Edith Stein und Gerda Walther;* sie skizziert deren Vorgehensweise als „realistische Phänomenologie" und stellt fest, die Frage nach einer weiblichen Philosophie sei zwar für die drei Frauen kein Thema gewesen, „das Neue an diesem weiblichen Philosophieren [werde aber] ohne weiteres ersichtlich" (174) – leider bleibt es bei dieser Versicherung und dem Verweis auf eine andere Veröffentlichung der Vf.in (165–174).

Die spanische Philosophin *Maria Zambrano und ihre Reflexion auf die Frau als „metaphysische Ergänzung des Mannes"* (188) stellt Juan Fernando Ortega Munoz vor (175–192). Im Gegensatz zu dieser vom Vf. ausdrücklich als „weiblich" charakterisierten Philosophie geht Rolf Kühn in seinem interessanten Beitrag *„Sinnlichkeitsvermögen" und Offenbarung* der Frage nach, wie Simone Weil die Geschlechterdifferenz gedacht habe: Schon der Titel läßt ahnen, daß das Denken der Französin sich einer eilfertigen Identifizierung des „Weiblichen" beharrlich verschließt (193–206).

Das Ringen Teilhard de Chardins um die Dimension des Weiblichen im Leben des Ordensmannes – des „Ewig-Weiblichen" als Vergeistigung seiner konkreten Erfahrungen mit Frauen in der Spannung zwischen realer ganzheitlicher Liebe und Treue zum Keuschheitsgelübde – zeichnet Günter Schiwy anhand von Texten des Jesuiten nach (194–226).

Die letzten Beiträge zum Hauptthema überschreiten den Horizont der europäischen Tradition und richten den Blick auf außereuropäische Gegebenheiten: Silvio José Baez beschreibt im Stil einer Reportage die *Situation der Indio-Frau* (Sing.!) einerseits im Rückblick auf die indigenen Kulturen in der vorspanischen Epoche, andererseits im Blick auf die Gegenwart (227–234).

Am Beispiel Kenias legt Philomena Njeri Mwaura die *gegenwärtige Situation afrikanischer Frauen* dar, wobei sie zunächst den geographischen, demographischen und politischen Kontext des Landes zumindest kurz skizziert und vor diesem Hintergrund frauenpolitisch relevante Fragen, wie die Beteiligung der Frauen am Wirtschaftsleben, im Arbeitsprozeß, bei dem Zugang zu Bildung, Rechtsstellung, öffentlicher Beteiligung, Gesundheitsvorsorge etc. darlegt: In ihrer sorgfältigen soziologischen Analyse wird die gesellschaftliche

Schlüsselstellung der Frauen ebenso deutlich wie ihre nach wie vor die Gesellschaft prägende strukturelle Benachteiligung (235–248).

Lilian Rozario schreibt über *„Indische Frauen gestern und heute"*; offensichtlich aus einer Oberschicht-Perspektive nimmt sie Stellung zu den Fortschritten der Frauen, was die „Eroberung" öffentlichen Einflusses und die Teilnahme am gesellschaftlich-politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben angeht (249–262).

Ergänzt wird die Reihe der Beiträge zum Hauptthema durch einen eröffnenden Aufsatz zu *„Martin Heidegger und die Religionsphänomenologie"* (Teil I; 15–30) von Otto Pöggeler, sowie durch weitere philosophische und literarische Studien, die hier nicht im einzelnen vorgestellt werden können (Teil III: Klaus Held, *Generative Zeiterfahrung;* Wilhelm Höck, *Die Gnade des Zweifels*; Bettina Meier-Kaiser, *Devi. Des Einen weibliches Gesicht;* Wiebke Walther, *Eine Liebende der Nacht*), sowie durch eine Reihe von Beiträgen unterschiedlichen Charakters, die unter der Rubrik „Zeitspiegel" zusammengefaßt sind (Teil IV: Luise Rinser, *Der Auftrag der Musik in der Gesellschaft von heute;* José Sánchez de Murillo, *Der Mensch im Aufbruch. Zur Grundlegung einer liebenden Wissenschaft;* Otto Wolf, *Von der kosmischen Dimension der Geschlechter*; Ursula Hansen, *„Seht die Welt mit den Augen einer Frau". 4. Weltfrauenkonferenz in Peking;* Margarete Sauer-Philippek, *Der Traum von einer anderen Welt*).

Teil V des Jahrbuchs ist schließlich Beiträgen zur *Edith-Stein-Forschung* gewidmet. Hier finden sich zunächst zwei werkbiographische Studien, die das Verhältnis der Phänomenologin zu ihrem Lehrer Husserl (Theresa Wobbe, *„Sollte die akademische Laufbahn für Damen geöffnet sein". Edmund Husserl und Edith Stein;* 361–374), sowie zu dessen wohl prominentestem Schüler Heidegger (Rainer Marten, *Edith Stein und Martin Heidegger;* 347–360) thematisieren. Andreas U. Müller steuert einen bibliographischen Beitrag bei, der eine hilfreiche Orientierung zu Primär- und Sekundärliteratur seit 1988 liefert und damit die 1987 erschienene Bibliographie von A. Bejas ergänzt (*Das Steinsche Werk in Deutschland. Bibliographische Hinweise;* 375–391).

Eine Ergänzung zu Bd 14 der Edith-Stein-Werkausgabe (Briefe an Roman Ingarden 1917–1938, Freiburg–Basel–Wien 1991) in Gestalt bislang fehlender Briefe bzw. Briefteile Edith Steins an Ingarden präsentiert Maria Amata Neyer, die auch den entsprechenden Bd der Werkausgabe kommentiert hat (*Edith Stein – Briefe an Roman Ingarden. Ergänzungen zu Bd 14 der Werke Edith Steins*; 392–405).

Unter dem Titel *„Edith Stein – ihrer Zeit voraus"* (406–412) stellt schließlich Waltraud Herbstrith programmatische Aussagen Edith Steins zur Frauenfrage bzw. zur Gestaltung des Geschlechterverhältnisses in Gesellschaft und Kirche zusammen, die am Ziel einer ganzheitlichen Entfaltung der Person, aber ebenso an der Vorstellung einer wechselseitigen Ergänzung der Geschlechter orientiert sind.

Damit wird der thematische rote Faden wiederum sichtbar, der sich bei aller Unterschiedlichkeit der Beiträge durch den umfangreichen Bd, in dem eine Kurzinformation über die Vf./innen äußerst wünschenswert gewesen wäre, zieht. Je nach wissenschaftlichem Standort und erkenntnisleitendem Interesse kann die geduldige Lektüre einige interessante Lesefrüchte erbringen. Wer sich allerdings nicht zu den „Wissenden" zählt, was das „Wesen des Weiblichen" angeht, wird sich gerade durch das Nebeneinander der Beiträge in der Skepsis gegenüber dem hier propagierten Zugang zur Frage der Geschlechterdifferenz bestätigt finden. Nicht daß die Frage nach dem Wesen des Weiblichen noch nie gestellt worden wäre, wie der Hg. annimmt (85), ist das Problem, sondern daß mit dieser vielleicht sogar allzu oft gestellten (und beantworteten) Frage der Zugang zur Wahrnehmung der Geschlechterdifferenz als Herausforderung für Wissenschaften und Politik eher verstellt als eröffnet worden ist.

Bamberg Marianne Heimbach-Steins

Liturgiewissenschaft

Roll, Susan K.: **Toward the Origins of Christmas**. – Kampen: KOK Pharos 1995. 296 S., kt hfl 65,00 ISBN: 90–390–0531–1

Seit den großen Diskussionen, die in den fünfziger Jahren über die Entstehung des Weihnachtsfestes geführt worden sind, wurde keine so umfangreiche Studie zu diesem Fest mehr vorgelegt wie die hier anzuzeigende, von Lambert Leijssen betreute Loewener Diss. von Susan Roll. Die deshalb durch diese Arbeit geweckten Hoffnungen werden mehr als genug erfüllt! Wer sich auf die Lektüre des kompakt geschriebenen und von einer immensen Belesenheit zeugenden Buches der amerikanischen Liturgiewissenschaftlerin einläßt, bekommt nicht nur einen Eindruck von der mehr als komplizierten Frühgeschichte des Festes (vgl. dazu jetzt auch den Beitrag der Vf.in in ALW 40 [1998], 1–16), sondern wird gleichzeitig mit den christologischen und trinitarischen Auseinandersetzungen im Hintergrund des Festes ebenso vertraut gemacht wie mit den soziologischen, psychologischen und kulturkritischen Fragen zum Fest in der Gegenwart.

Die Vf.in beginnt ihre Arbeit mit grundlegenden Überlegungen zu *„Time and the Christian Liturgical Year"* (15–56), in denen sie sich zu anthropologischen und theologischen Fragen äußert, dabei auch umfassend Auskunft zur Inkulturation des liturgischen Jahres gibt. Ein umfang- und materialreiches Kap. über *„The Christian Calendar and the Date of Christ's Birth"* (57–106) schließt sich an, in dessen Verlauf ausführlich die von L. Duchesne, H. Engberding, Th. Talley u. a. vertretene Kalkulationshypothese (Errechnung des Festtermins) vorgestellt wird. In einem ebenfalls weit ausholenden Kap. über *„The Invincible Sun and the Feast of Christ's Birth"* (107–164) wird die religionsgeschichtliche Hypothese (Verdrängung bzw. Überformung des Sol-invictus-Festes), für die u. a. die Namen von F. J. Dölger, J. A. Jungmann und H. Frank stehen, beleuchtet. Breiten Raum nimmt die Darstellung der Bedeutung von Weihnachten im Zusammenhang der insbesondere christologischen Kontroversen der Alten Kirche ein (165–224). Ein Kap. über Weihnachten im heutigen kulturellen Kontext, das der Buchtitel gar nicht erwarten läßt, überschrieben mit *„Embodied Wisdom"* (225–273), beschließt das Buch.

Die umfangreiche Studie zu einem Fest, das in den letzten Jahrzehnten zumindest in der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft ein merkwürdiges Randdasein geführt hat, besticht zunächst durch die Fülle des Materials, die der Arbeit streckenweise den Charakter eines Literaturberichts gibt. Gelungen ist die Einführung in die Forschungsgeschichte, welche z. T. mit sehr unkonventionellen, aber weiterführenden Beobachtungen konfrontiert (etwa 105 zur Berechnungshypothese: „Were ordinary Christians in the third and fourth centuries much interested in calculations with symbolic numbers in fantasy-combinations?"). Eine klarere Festlegung hätte man sich hinsichtlich der Position der Vf.in zwischen den gängigen Hypothesen gewünscht. Offenbar favorisiert sie eine Kombination von Berechnungshypothese und religionsgeschichtlicher Hypothese. Besonders gelungen ist die Spiegelung der Frühgeschichte von Weihnachten im Konflikt mit Donatisten, Arianern und Nestorianern sowie in den innerkirchlichen, theologischen Auseinandersetzungen, die auf die (auch) apologetische Funktion des Festes aufmerksam macht und die theologische Bedeutung des Festes dokumentiert. Bislang kaum in dieser Weite liturgiewissenschaftlich reflektiert worden sind Aspekte wie Kommerzialisierung, Entsakralisierung, Inkulturation u. a. für das Weihnachtsfest, also die tiefgreifenden Probleme des Festes im 20. Jh., die hier ohne Larmoyanz geschildert werden. Auch wenn die Vf.in hierbei der Situation in Nordamerika besonders verpflichtet ist, sind viele ihrer Einschätzungen auch auf Mitteleuropa übertragbar.

Insgesamt entsteht ein sehr facettenreiches Bild des Festes, das kaum einen Aspekt unberücksichtigt läßt. Doch hütet sich die Vf.in, mehr sagen zu wollen, als die Quellen wirklich hergeben. So läßt auch diese bedeutende Studie noch Platz für weitere Spekulationen zur Geschichte des Weihnachtsfestes.

Erfurt Benedikt Kranemann

Kranemann, Benedikt: **Sakramentliche Liturgie im Bistum Münster**. Eine Untersuchung handschriftlicher und gedruckter Ritualien und der liturgischen Formulare vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. – Münster: Aschendorff 1998. 360 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 83), kt DM 110,00 ISBN: 3–402–04061–1.

Bei der vorliegenden Studie über die Ritualien und die sakramentliche Liturgie im Bistum Münster handelt es sich um eine für den Druck überarbeitete und an einigen Stellen erweiterte Habil.schrift, die vom FB Kath. Theol. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster im WS 1993/94 angenommen wurde. Benedikt Kranemann, inzwischen Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der Theol. Fak. in Erfurt, hatte in dem von ihm mitherausgegebenen Sbd „Zwischen römischer Einheitsliturgie und diözesaner Eigenverantwortung. Gottesdienst im Bistum Münster" (Altenberge 1997, vgl. dazu ThRv 94 [1998], Sp. 551–553) bereits einige wichtige Ergebnisse über die Ritualien publiziert. Insofern wurde diese Studie von Fachleuten schon länger erwartet. Sie ist in eine ganze Reihe ähnlicher Forschungen über die Entwicklung der Sakramentenfeiern in anderen deutschsprachigen Bistümern, zuletzt die von Thomas Vollmer vorgelegte „Agenda Coloniensis" (Regensburg 1994), einzuordnen.

In einer *„Einführung"* (1–15) als *Teil A* der Studie gibt K. sorgfältig über die Themenstellung, die Arbeitsmethode, den Aufbau und die bisherigen Forschungen Rechenschaft. Ihr folgt als *Teil B* die *„Diachrone Beschreibung der Quellengruppe Liturgische Bücher"* (16–80). Hier behandelt er zunächst die hsl. Zeugnisse des 15. und 16. Jh.s, dann die *„Ritualien der Gegenreformation"*, d. i. die erste gedruckte Agenda ecclesiastica von 1592 sowie vier Hss., dann die *„Barockagende"* von 1712 sowie drei Hss. aus Warendorf, Freckenhorst und Borghorst sowie vier nichtamtliche gedruckte Ritualien aus dem Bereich der Krankenseelsorge. Unter *„Ritualien im Zeichen des Wandels von Gesellschaft*

und Seelsorge am Ende des 19. Jahrhunderts" (58) ordnet er die Collectio Rituum von 1894 und 1905 sowie das wegen des Kulturkampfs mit der Approbation des Mainzer Bischofs Wilhelm Emmanuel von Ketteler herausgegebenen Vademecum von 1894 und das Begräbnis-Büchlein von 1896 ein. Das letzte Münsteraner Eigenrituale, die Collectio Rituum von 1931, charakterisiert K. überzeugend als „ein Rituale der liturgischen Erneuerung" (71).

Die zusammenfassende Beschreibung der Ritualienentwicklung im Bistum Münster (77–80) ist, was die Fakten angeht, voll akzeptabel. Der Rez. vermißt darin allerdings eine eingehendere Reflexion über die Eigenart der münsterschen Ritualiengeschichte, die durch ungewöhnlich große Abstände 1592 – 1712 – 1894 der offiziellen gedruckten Ausgaben des 16.–19. Jh.s gekennzeichnet ist. Der Rez. und jüngst A. Heinz haben zwei gescheiterte Versuche von 1820 und 1862 ans Licht gebracht, ein neues, offizielles Rituale herauszubringen. Zugegeben, die Quellenlage für 1820 ist durch Kriegsverluste in den Archiven äußerst ungünstig, aber das Faktum scheint dem Rez. erwiesen. Zu fragen wäre auch gewesen, ob vielleicht das römische Rituale in Zeiten von Bücherknappheit im Bistum Münster eine Rolle gespielt hat, wie Heinz es jüngst für Trier festgestellt hat. Jedenfalls bedürfen die großen Abstände der offiziellen Bücher des Bistums Münster weiterer Reflexion und Forschung. Sie scheinen einer inhaltlichen Kontinuität der Riten eher abträglich zu sein (s. u.).

Ein *„Synchroner Vergleich der Sakramente und sakramentlichen Feiern im Bistum Münster"* ist Gegenstand des *Teils C* (81–340), der den eigentlichen Schwerpunkt der Forschungsarbeit bildet. K. gliedert ihn in Liturgische Feiern im Umfeld der Geburt" (81–141), um Ehe und Familie (142–185), Liturgie angesichts von Schuld und Sünde (186–205), im Umfeld von Krankheit, Sterben und Tod (206–334) sowie die Kommunionspendung außerhalb der Meßfeier (335–339). Dem Resümee über die Geschichte der Ritualien im Bistum Münster (340–343) schließen sich für die Auswertung wichtige Register (344–360) der Schriftstellen, der Autoren sowie der Initien, Personen und Sachen an.

Vor einer Gesamtwürdigung seien im folgenden einige wichtige Einzelergebnisse hervorgehoben. Die Reichung von nichtkonsekriertem Wein bei der Taufe von Säuglingen, eine Reminiszenz an die gemeinsame Feier der Initiationssakramente, ist in Münster wie in Köln lange bezeugt, ebenso eine Schriftlesung, die auch im Fall der Suppletion der Riten nach einer Nottaufe ihren Platz behält. Wie überall spielen die Eltern bei der Tauffeier keine Rolle. Der im hsl. Rituale von Borken bezeugte Kirchtorvermählungsritus (153) ist im ersten gedruckten Rituale bereits an die Stufen des Altares gewandert. Das Rituale von 1712 bezeugt eine kirchliche Verlobung, die allerdings eher rechtliche, denn liturgische Gestalt hat.

Die Collectio Rituum von 1931 weist erstmals einen „Ritus celebrandi matrimonii mixti" aus (149). Die Feier der Ehejubiläen, deren Aufkommen K. mit der Zunahme der Lebenserwartung und der Betonung der personalen Dimension der Ehe begründet, gibt es in der münsteraner Diözese seit 1879 (180). Bzgl. des Bußsakramentes ist interessant, daß es noch im 16. und 17. Jh. Zeugnisse für die Praxis der öffentlichen Buße gibt (187) und daß das Bußsakrament in der Reformationszeit eine tiefe Krise durchgestanden hat (189). Erhellend für die Schwierigkeiten der heutigen Praxis sind die Ausführungen über die letzte Ölung, die ihren problematischen Status zwischen Krankensakrament und Todesweihe nie verloren habe (208). Eine Besonderheit bei der Krankenkommunion ist die lange geübte Darreichung der Ablution. K. dürfte auch das Rätsel gelöst haben, welche Form der Begräbnisliturgie in Münster vor dem Rituale von 1712 geübt wurde. Unter Hinweis auf die Tradition der *Vigiliae mortuorum* im Erzbistum Köln, die ebenfalls den Beerdigungsritus enthalten, weist K. nach, daß in der Hs. von St. Aegidii aus dem Jahre 1692 unter dem Titel „Commendatio animae" nach dem Ausweis ihrer Rubriken sich die Begräbnisliturgie verbirgt (305) und daß die hsl. Borkener Agende von ca. 1500 unter dem Titel „Commendationes mortuorum" ebenfalls eine auf karolingische Traditionen zurückgehende Beerdigungsliturgie enthält (306f). Im Rituale von 1712 bildet der bis heute erhaltene Erdwurf auf den Sarg noch den Beginn des Zuschaufelns des Grabes während der Liturgie. Es enthält bereits auch ein Gebet für denjenigen Teilnehmer des Begräbnisses, der als erster sterben wird (320f). Eine von der Messe weitgehend gelöste Kommunionfrömmigkeit, die um 1800 ihren Höhepunkt erreicht, zeigen die kurzen Ausführungen über die Kommunionspendung außerhalb der Messe (335f).

Betrachtet man die Habil.schrift von K. insgesamt, so muß man dem Vf. einen souveränen Umgang mit hsl. wie gedruckten Quellen attestieren und eine hohe Fähigkeit, sie sachgerecht zu interpretieren. Dabei hat er immer die Agenden der Nachbardiözesen Osnabrück und Köln und die bisherigen Forschungsergebnisse über die Ritenentwicklung anderer deutschsprachiger Diözesen im Blick. Sonstige Sekundärliteratur ist in reichem Maß verarbeitet. Als Markenzeichen dieser wie auch schon vorausgehender Arbeiten von K. erweist sich die starke Einbettung der liturgischen Bücher und die Auslegung ihrer Formulare in das historisch-gesellschaftliche Umfeld. K. hat damit die Nützlichkeit der unter dem Begriff Mentalitätsgeschichte bekannten wissenschaftliche Methode auch für die Liturgiewissenschaft erwiesen. Sie gehört in Zukunft zu den unverzichtbaren Methoden auch dieses Faches.

Vergleicht man kurz die Ergebnisse der 1994 von Thomas Vollmer vorgelegten Untersuchung der Kölner Ritualien mit der von K. wird deutlich, daß letzterer eine Ritualientradition aufzuarbeiten hatte, die wenig innere Konsistenz und Tradition sowie eine geringe Zahl von offiziellen Büchern aufweist, die allerdings von einer ganzen Reihe hsl. und halbamtlicher Drucke ergänzt wird. Das ziemlich genaue Gegenteil findet sich in den Kölner Ritualien. So wird allein in diesen beiden jüngsten Arbeiten deutlich, wie unterschiedlich die Entwicklung der Ritualien in den einzelnen Diözesen verlaufen ist. Insgesamt stellt die Habil.schrift von K. einen wertvollen und wichtigen Baustein dar für die noch zu schreibende Gesamtgeschichte der Ritualien im deutschen Sprachbereich, nicht zuletzt wegen ihrer vorbildlichen methodischen Durchführung.

Vallendar Manfred Probst

Moraltheologie

Leben in der Kultur, hg. v. Richard Brüllmann / Harald Schützeichel. – Weinheim: Beltz Athenäum Verlag 1995. 178 S. (Beiträge zur Albert Schweitzer Forschung, 4), geb. DM 68,00 ISBN: 3–89547–095–3

1990 bis 1997 veröffentlichte die Wissenschaftliche Albert-Schweitzer-Gesellschaft e.V. fünf Bde einer Reihe „Beiträge zur Albert-Schweitzer-Forschung". Den neun Beiträgen von Bd 4 liegen Referate zugrunde, die teils in der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, teils bei den „Basler Albert-Schweitzer-Gesprächen" gehalten wurden.

Unter den Stichworten *„Die Verantwortung des Denkens"*, *„Der Rekurs auf die Natur"* sowie *„Religion und Zivilisation"* sind Beiträge zusammengefaßt, die sich mit dem Schweitzerschen Zentralbegriff „Ehrfurcht vor dem Leben", dem ethischen Ansatz von Schweitzer, seinem Verständnis der Natur und der Kultur, seinen erkenntnistheoretischen Überlegungen zum „Denken" und „Erleben" und seiner Religionsphilosophie beschäftigen. Dabei lassen sich manche Verdopplungen nicht vermeiden.

Der Leitgesichtspunkt des Bdes, „das Denken Albert Schweitzers für unsere Zeit fruchtbar werden zu lassen" (7), bestimmt die Aufsätze der neun Schweitzer-Fachleute, die in wohltuender Weise auf eine kritiklose Schweitzer-Verehrung verzichten, dafür aber nach der bleibenden Bedeutung und den Grenzen der Impulse Schweitzers fragen. Zu Recht beklagen die Vf., daß Schweitzer auch dort, wo sein Anliegen der Sache nach aufgegriffen worden ist, meistens gar nicht erwähnt wird, etwa in Hans Küngs „Projekt Weltethos", im ökumenischen „Konziliaren Prozeß" (Max Ulrich Balsiger, 153f) und in der Ökologiebewegung (Sigurd Martin Daecke, 88). Ein methodisch fruchtbarer Ansatz für die weitere Schweitzer-Forschung ist der Vergleich seines Denkens mit dem verwandter oder konträrer Denker, etwa Friedrich Nietzsche (Hartmut Kress, 9ff), Pierre Teilhard de Chardin (Hans-Joachim Werner, 34ff), Hans Jonas (Wolfgang Erich Müller, 55ff) und Auguste Sabatier (Hans-Hinrich Jenssen, 118ff). In etlichen Beiträgen wird auf bislang unveröffentlichte Texte Schweitzers zurückgegriffen (v. a. Balsiger, 148ff). Das ist ein Anzeichen dafür, daß die Veröffentlichung des längst druckfertig bearbeiteten Nachlasses, die sich inzwischen über Jahrzehnte hinzieht, an der Zeit ist und das Interesse an Schweitzer intensivieren könnte.

Schweitzers ethische Zuspitzung des Christentums wird beschrieben (Kreß; Müller; Claus Günzler, 75ff; Werner A. Gallusser, 107ff; Ernst Luther, 134ff) und teilweise kritisiert (Kreß, 31). Nach Jenssen kann aber keine Rede davon sein, daß sich bei Schweitzer die Religion auf Ethik beschränkt. Mit dem „universellen Willen zum Leben" ist Gott gemeint (118f). Religion braucht „Metaphysik, d. h. eine Grundanschauung über das Wesen und die Bedeutung des Seins" (119), auch wenn Schweitzer wegen der Rätselhaftigkeit des Daseins auf eine abgerundete „Weltanschauung" verzichtet. Wie Balsiger (148f) beschreibt Jenssen den dualistischen Ansatz von Schweitzers Gottesverständnis: einmal das unbegreifliche Wirken Gottes in Natur und Geschichte, zum anderen seine Liebesoffenbarung (123–125). Jenssen kritisiert den pantheistischen Zug in Schweitzers Schöpferglauben und plädiert für eine „panentheistische" Korrektur (128–133). In keinem der Aufsätze wird gefragt, ob denn nicht auch Schweitzers Verständnis der göttlichen Liebesoffenbarung einer Korrektur bedürfe. Daß sich Gottes Liebeswillen in den „denkenden Menschen" offenbare, ist doch nach christlicher Tradition und Erfahrung sekundär gegenüber seiner zentralen Offenbarung in Jesus Christus.

Schweitzers Ethik hat die Vf. zu weiterführenden Klärungen und Akzentuierungen veranlaßt. Seine Ethik ist individualethisch bestimmt (Kreß, 16; Günzler, 77, 87). Doch setzt das „Anderssein als die Welt" als „geistiges Freisein von der Welt" Kräfte zum praktischen Wirken in der Welt frei (Luther, 146f). Man kann bei Schweitzer nicht nur von einer „Gesinnungsethik" (Kreß, 26) sprechen, sondern auch von einer „globalen Verantwortungsethik" (Gallusser, 109f). Praktische Sofortmaßnahmen bei einer „globalen Mitwelt-Therapie" werden dabei durch ein „duales Erdbewußtsein" im lokalen Bereich und in der weltweiten Dimension ergänzt (Gallusser, 111–114). Auch wenn Schweitzer eine Rangfolge zwischen wertvollem und weniger wertvollem Leben ablehnte, machte er einen Unterschied zwischen Mensch und Tier. Er hielt etwa ein mitleidvolles Töten bei Tieren, aber niemals bei Menschen für angebracht (Luther,

138). Die Mitkreatürlichkeit tritt bei Schweitzer nicht an die Stelle der Mitmenschlichkeit, sondern ergänzt sie (Daecke, 90–93). Für die Mitgeschöpfe kann sich nur glaubwürdig einsetzen, wer sich schon für die Mitmenschen aufgeopfert hat (Daecke, 92, 94).

Verschiedene Vf. betonen die Begründung der ethischen und religiösen Überzeugungen Schweitzers im „Denken", worunter Schweitzer das „Erleben" und dessen gedankliche Verarbeitung versteht (Werner, 46, 48; Müller, 65–67, 73, Günzler, 81, 85f). Daecke verankert Schweitzers Auffassung von der „Heiligkeit des Lebens" trinitarisch und geht damit über Schweitzer hinaus: Das Leben ist heilig, weil Gott fortwährend als Schöpfer wirkt und weil Jesus Christus die Natur angenommen hat und weil der Heilige Geist die Schöpfung zur neuen Schöpfung vollendet (102–106).

Als unverzichtbare theologische Akzente Schweitzers werden der Gedanke der Wahrhaftigkeit (Kreß, 16–22, 33) und das Ja zu Aufklärung und Vernunft als Regulativ gegen Aberglauben, Fanatismus und Schwärmerei (Müller, 74) festgehalten.

Stuttgart Andreas Rössler

Christliche Sozialwissenschaften

Bohrmann, Thomas: **Ethik – Werbung – Mediengewalt.** Werbung im Umfeld von Gewalt im Fernsehen. Eine sozialethische Programmatik. Mit einem Vorwort von Alois Baumgartner. – München: Reinhard Fischer 1997. 309 S. kt DM 39,00 ISBN: 3–88927–211–8

Die Arbeit, die bei dem Münchner Sozialethiker Alois Baumgartner 1997 von der dortigen Kath.-Theol. Fak. als Diss. angenommen wurde, hat sich die Aufgabe gestellt, den Ansatz einer modernitätsgerechten Medienethik anhand einer spezifizierten Fragestellung abzuarbeiten: „Ist es ethisch legitim, daß die werbungstreibende Wirtschaft im Umfeld von gewalthaltigen Filmen Werbung plaziert und somit solche Inhalte finanziell unterstützt?" (13).

Bohrmann geht das Thema in drei Kap.n an. Das *erste Kap.* (19–128) widmet sich einer *allgemeinen Ethik der Werbung.* Hier werden einige Kriterien zusammengetragen (73–77: u.a. Ausschluß der Diskriminierung, der Verletzung religiöser Gefühle oder der Verharmlosung von Gewalt), die zu beachten sind, soll die Werbung nicht in sozialunverträglicher Weise „gegen das Person- und Autonomieprinzip verstoßen" (73). B. zeichnet die zur Stützung dieser (dem Personprinzip dienenden) Kriterien vorhandenen Institutionen (den vom Zentralverband der deutschen Werbewirtschaft eingerichteten Deutschen Werberat als Selbstkontrollorgan einerseits und bestimmte Verbraucherverbände oder Industrie- und Handelskammern als Fremdkontrollorgane andererseits) nach und kommt zu dem Ergebnis, daß das werbeethische System dieser beiden Kontrolleinrichtungen weitgehend funktioniert, was er an ausgewählten Problemfeldern der Werbung illustriert (z.B. Benetton).

Im *zweiten Kap.* entwickelt B. anhand einer empirischen Analyse von drei gewalthaltigen Filmen (James Cameron: ‚Terminator'; John Woo: ‚Hard-Boiled'; Mary Lambert: ‚Friedhof der Kuscheltiere') eine *ethische Kriteriologie für die Gewaltpräsentation im Fernsehen.* Zunächst wird auch gewalthaltigen Filmen insoweit die Möglichkeit einer ethischen Berechtigung bescheinigt, als sie zur personalen Selbstrealisation beitragen können. Zudem reichten „[d]ie in Deutschland existierenden Gesetze (Rundfunkstaatsvertrag, StGB, JÖSchG, GjS) und Institutionen (FSK, BPjS, FSF), die ein engmaschiges Netz der Kontrolle im Mediensystem gewährleisten, [...] aus, um gewaltorientierte Inhalte zu bewerten bzw. zu begrenzen" (263). Dies gelte auch für die Selbstkontrolle des privaten Fernsehsektors, so daß strengere Gesetze im Sinne einer Verschärfung des Rundfunkstaatsvertrags keineswegs erforderlich seien. Bestehe somit kein *institutionen*ethischer Bedarf mehr, so sei (z.B. angesichts der Gefahren der Sensationalisierung) *individual*ethisch gleichwohl eine (weitere) Ausbildung eines ‚Kommunikatorenethos' seitens der Rundfunkanbieter wünschenswert.

Das – vergleichsweise doch recht kurz geratene – *dritte Kap.* schließlich beinhaltet drei gedrängte *Plädoyers für eine offene Mediengesellschaft im Rahmen der modernen Demokratie:* Medienethisch sollten „keine medialen Inhalte a priori aus dem sozialen Diskurs ausgeschlossen werden" (245). Das *erste Plädoyer* tritt für die *Freiheit der ästhetischen Kommunikation* ein: „Da gewalthaltige Programmbeiträge ausreichend gesetzlich normiert und zur Genüge institutionell kontrolliert werden", gehörten „solche medialen Inhalte [...] zu einer ethisch einzufordernden ‚offenen Kommunikationsstruktur'" (251). Daher befürwortet das *zweite Plädoyer* die *Freiheit der Werbung:* Es sei angesichts der Tatsache, daß gewalthaltige Fernsehbeiträge zur Genüge reglementiert sind und unter der Voraussetzung der „Respektierung der werbeethischen Grundsätze" (252) prinzipiell „ethisch nicht verwerflich, daß die Ökonomie im Umfeld solcher Inhalte Werbung plaziert" (251). Die Arbeit schließt mit dem (sicherlich konsensfähigen) *dritten Plädoyer* für eine *Intensivierung der Medienpädagogik.*

In der Beurteilung ist auf der einen Seite festzuhalten, daß sich das Buch, dessen ethische Sichtweise sich erkennbar an den Arbeiten des mittlerweile in Augsburg wirkenden Sozialethikers Thomas Hausmanninger orientiert (der in der Danksagung auch „für seine zahlreichen Denkanstöße" erwähnt wird), in modernitätsgerechter Weise – fernab vom überholten Moralisieren – dem Thema nähert und es mit präziser Detailkenntnis abarbeitet. Die sozialethische Argumentation ist in der Grundlinie plausibel und von daher in der Lage, die kontraproduktiven Effekte der naiven Forderung nach undifferenzierter Eliminierung medialer Gewaltdarstellungen (z.B. durch eine unangemessene Schnittbearbeitung des – vom Bildungsbürgertum weithin unterschätzten – ‚Terminator' durch die FSK) transparent werden zu lassen. Dennoch bleibt das Buch auf der anderen Seite eher arm an institutionsethischen Innovationen im Untersuchungsbereich, da die bestehenden Institutionen – und hier möchte ich auch gar nicht unbedingt widersprechen – schlichtweg als ausreichend erachtet werden. Insgesamt kann die Arbeit gleichwohl – was als sozialethischer Ertrag nicht unterschätzt werden sollte – die Kontraproduktivität eines nur verfallstheoretischen Moralisierens überzeugend entkräften. Insofern eine modernitätsgerechte Ethik keineswegs ein stets nur affirmierendes Verhältnis zu all den Forderungen haben kann, die empirisch im Gewand der Moral bzw. der Moralverfallsklagen vorgetragen werden, sondern als Reflexion des Moralischen auch eine Kritik der moralisierenden ‚Moral' zu liefern hat, leistet das Buch anhand des instruktiven Beispiels der Medienethik einen wertvollen (und informativen) Beitrag zur Selbstaufklärung der Moral in der modernen Gesellschaft.

Erfurt Michael Schramm

Furger, Franz: **Christliche Sozialethik in pluraler Gesellschaft**, hg. v. Marianne Heimbach-Steins / Andreas Lienkamp / Joachim Wiemeyer. – Münster: Lit-Verlag 1997. XVII, 327 S. (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften, 38), brosch. DM 39,80 ISBN: 3–8258–3527–8

Die gegenwärtige Verfassung des Fachs Christliche Sozialethik gibt zu überschäumender Hochstimmung nicht unbedingt Anlaß, denn obgleich vielfach ein ‚Ethikbedarf' diagnostiziert wird, werden die Einlassungen aus dem Bereich der Christlichen Sozialethik z.B. von den anderen Sozialwissenschaften kaum zur Kenntnis genommen. Der Titel des Bdes, der verschiedene ausgewählte Aufsätze des am 5. Februar 1997 verstorbenen Münsteraner Sozialethikers Franz Furger dokumentiert, signalisiert, daß diese Lage als Herausforderung der ‚Christlichen Sozialethik in pluraler Gesellschaft' verstanden wird.

Der *erste Teil* versucht, *‚grundlegende Orientierungen'* zu liefern. Ein sehr informativer Forschungsüberblick über die theologische Ethik der letzten 30 Jahre und Erwägungen zur theologischen und ökumenischen Verortung des Fachs sowie zu einigen historischen Marksteinen finden sich hier.

Im Mittelpunkt des *zweiten Teils* steht die *‚Gesellschaftsgestaltung als sozialethische Herausforderung'.* Schwerpunkte bilden Themen der Politik, der europäischen Einigung und der Medizin- und Bioethik. Wirtschaftsethische Fragestellungen wurden von den Hg.n nicht berücksichtigt, da hierzu bereits zwei einschlägige Buchveröffentlichungen Franz Furgers vorliegen (von 1992 und 1994).

Ein *dritter Teil,* der einen (von Marianne Heimbach-Steins verfaßten) biographischen Rückblick sowie ein Schriftenverzeichnis beinhaltet, beschließt das Buch.

Mit diesem Bd, der von den Hg.n sehr sorgfältig zusammengestellt wurde (inkl. Schriftenverzeichnis, Personen- und Sachregister), werden viele Texte Franz Furgers, die bisher noch nicht veröffentlicht wurden oder aber schwer zugänglich waren, leicht verfügbar. Eine Fülle unterschiedlicher Themen wird angerissen und in nachvollziehbarer Weise behandelt. Furgers Stärke zeigt sich darin, daß seine sozialethischen Erörterungen eine flexible Offenheit für die verschiedenen Entwicklungen der modernen Zeit aufweisen. Gleichwohl: Ein ausgearbeitetes Konzept zur Theoriestrategie einer Theologischen Sozialethik, die die entscheidende ‚Herausforderung' aufnehmen und präzise die genuine Nützlichkeit der Christlichen Sozialethik für die ‚plurale Gesellschaft' der Moderne ausweisen würde, wird nicht erkennbar. In Zeiten schwindenden kulturellen Einflusses der institutionell verfaßten Kirchen kann sich aber die Christliche Sozialethik nur durch eine präzise methodologische Profilierung, die gegenüber den ausdifferenzierten Sozialwissenschaften (Ökonomik, Soziologie, Politologie etc.) einen spezifischen Forschungs-‚Code' (als Theologie: Immanenz/Transzendenz; als Sozialethik: Gerechtigkeit/Ungerechtigkeit) abarbeitet und sich keinesfalls auf die viel zu allgemeine Pfadfinderregel ‚Sehen – Urteilen – Handeln' beschränken kann, bewähren. Obwohl ein solches Forschungsprogramm im vorliegenden Bd nicht vorgelegt und/oder abgearbeitet wird, sind die Überlegungen Franz Furgers aufgrund ihrer Themenfülle, ihrer Perspektivenvielfalt und ihrer dialogischen Offenheit für die relevanten Strömungen der Moderne anregend.

Erfurt Michael Schramm

Ökologische Ethik als Orientierungswissenschaft. Von der Illusion zur Realität, hg. v. Adrian Holderegger. – Fribourg: Universitätsverlag Freiburg (Schweiz) 1997. 241 S. (Ethik und Politische Philosophie, 1), brosch. DM 56,00 ISBN: 3–7278–1132–3

Angesichts der komplexen Probleme moderner Gesellschaften erstarkt die Sehnsucht nach moralischen Orientierungspflöcken im Meer der unübersichtlichen Schwierigkeiten. Oftmals wird dabei mit der Diagnose eines „Ethikbedarfs" die Hoffnung verbunden, daß diese Ethik bereits als solche schon ein wirksames *Mittel* zur Lösung der Probleme sei. Insbesondere angesichts der Ökoprobleme wurden „übertriebene Erwartungen an die Ethik" (A. Holderegger, 9) herangetragen, die mit dem Instrumentarium der ausdifferenzierten Wissenschaften (möglicherweise) wesentlich effizienter abzuarbeiten sind.

Um hier „von der Illusion zur Realität" (Untertitel) zurückzugelangen, klopfen die Beiträge des Bdes aus unterschiedlichen Perspektiven (*Technik:* Klaus Kornwachs, Ortwin Renn; *Wirtschaft:* Hans-Balz Peter, Peter Ulrich; *Recht:* Michael Walter Hebeisen; *Biowissenschaften:* Eve-Marie Engels; *Theologie:* Johannes Fischer, Wilfried Lochbühler) die Frage ab, inwieweit man tatsächlich von einer Orientierungsfunktion der Ethik hinsichtlich der Ökothematik sprechen kann.

Was bleibt als Ergebnis der vielfältigen und perspektivenreichen Überlegungen unter dem Strich? Das Ergebnis ist, daß es *das* Ergebnis nicht gibt. Denn während z. B. Peter Ulrich (unter Verweis auf „Brent Spar") unverdrossen der Problemlösungskraft des „moralischen Drucks durch die kritische Öffentlichkeit" vertraut, reduziert sich die Ökoethik z. B. nach Klaus Kornwachs letztendlich auf technische Kalkulationen zur Sicherung unseres Überlebens. Der Wert des – im übrigen überaus informativen und anregenden – Buches liegt nicht zuletzt darin, angesichts der normativen Ambivalenz all der Forderungen, die faktisch unter der Flagge des Moralischen angeboten werden, einen aufklärenden Beitrag auf dem Weg „von der Illusion zur Realität" der (Öko-)Moral und damit zu einer pragmatischen Nützlichkeit der Ethik zu leisten.

Erfurt Michael Schramm

Homiletik

Predigten der Barockzeit. Texte und Kommentar. In Zusammenarbeit mit Heinrich Kabas und Roswitha Woytek hg. und durch Zeugnisse zur Predigt in der deutschen Literatur vom 18. zum 20. Jahrhundert erg. v. Werner Welzig. – Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1995. XV, 839 S. (Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 626), Ln DM 140,00 ISBN: 3–7001–2210–1

Die vorliegende Sammlung versteht sich als ein „erster Versuch, protestantische und katholische Predigten des Barockzeitalters in einer kommentierten und textgetreuen ..., auch die zeitgenössische Typographie bewahrenden Auswahl vorzustellen" („Vorbemerkung"), versteht sich als „Lesebuch barocker Predigt", das mit Blick auf die vom Hg. Werner Welzig konsultierten Bibliotheken freilich eine spezifisch „österreichische Sicht" (XI) verrät. Herangezogen wurden die Druckvorlagen der hier versammelten 27 Homilien aus den Beständen der Österreichischen Nationalbibliothek, der Universitätsbibliothek Wien, der Wiener Stadt- und Landesbibliothek, der Bibliotheken der Augustiner-Chorherren in Klosterneuburg, der Kapuziner und Minoriten in Wien, der Ráday-Bibliothek in Budapest sowie dem Fundus der Bibliothek des ehemaligen Evangelischen Gymnasiums (Lyzeums) in Preßburg (derzeitiger Standort: Slowakische Akademie der Wissenschaften in Preßburg/Bratislava).

Welzig, ausgewiesen als Bibliograph „Katholischer Predigtsammlungen" (2 Bde, 1984–1987) und „deutschsprachiger Heiligenpredigten in Einzeldrucken" (1989), entschied sich für die Form des Lesebuchs, dessen Gliederung ausgewählte thematische Schwerpunkte markieren: „Angst–Drangsal", „Lob", „Täter und Hörer des Wortes", „Kontroverse". Sieht man ab von Abraham a Santa Clara, vielleicht noch von Johann Michael Dilherr, so dürften die meisten der hier versammelten Texte und ihre Autoren – evangelische wie katholische – unbekannt und vergessen sein. Vorzüglich in der Hebung dieses Schatzes und seiner Bereitstellung für die theologische, germanistische und volkskundliche Forschung liegt das Verdienst in den Texten der vorliegenden Ausgabe.

Das in diesen Texten ausgebreitete Spektrum reicht von der geistlichen Naturbetrachtung (Joh. Michael Dilherr), der Darstellung des apokalyptischen Geschehens sowohl aus katholischer (Joh. Bodler) als auch evangelischer Sicht (Joh. Heermann), Auslegungen der Weisheit Salomonis (Konrad Dieterich), über das Lob der exemplarischen Vita der verstorbenen protestantischen Exilantin Felicitas Dorothea von Stubenberg (Matthäus Schmoll) und die durchaus auch politisch zu verstehende Laudatio auf den heiligen Landesfürsten, Markgraf Leopold III. (Abraham a Santa Clara) bis hin zu den theologischen Kontroversen, nicht bloß zwischen Lutheranern und Reformierten, wie sie sich in den Predigten Joh. Benedikt Carpzows spiegeln.

Den Textauszügen vorangestellt findet sich die bibliographisch exakte Aufnahme des jeweiligen Titelblatts mit Angabe des Zeilensprungs. Schreibweise und Interpunktion mit all ihren Eigentümlichkeiten werden grundsätzlich beibehalten, wobei allerdings die typographische Gestaltung vereinfacht erscheint. Dem besseren Verständnis der Texte, d. h. der Lesehilfe dienen kurze, unter die Texte plazierte Worterklärungen, hat doch der Hg. nicht nur den fachlich versierten Rezipienten, sondern auch die „unterschiedlichen Temperamente verschiedener Leser von heute" (XIII) im Blick.

Selbst bei optimistischer Einschätzung des Bildungsgrads potentieller Leser, seien es angehende Literaturwissenschaftler, angehende Theologen oder schlichtweg „gebildete Laien", werden diese der begleitenden Textkommentierung bedürfen. So folgt der Wiedergabe der Predigttexte (520 S.n) ein immerhin 195 S.n umfassender Kommentar, der den Leser in Form einer „Einladung" (XIII) zunächst an den jeweiligen Text heranführt, ihn nicht nur mit dem Redeaufbau, seiner rhetorischen Konzeption, sondern mit dem uns fremd gewordenen Verfahren barocker Schriftauslegung, mit jener Art des Sprechens, die man allegorisch-emblematisch bezeichnet, mit der dem Barock eigentümlichen Natur- und Geschichtsdeutung, die die Dinge und Ereignisse im heilsgeschichtlichen Zusammenhang sieht, vertraut macht. Der „Einladung" schließt sich jeweils der zeilenbegleitende Sachkommentar an. Sprichwörter, Schwänke, Fabulöses, Legendäres aus Heiligenviten, historisch Überliefertes, Kirchenväterliteratur und Vulgatatexte: alle Quellen werden sorgfältig nachgewiesen und aufgeschlüsselt. Ein solchermaßen minuziöser Quellennachweis dürfte nicht nur dem partiellen Textverständnis dienlich sein, sondern das kompilierende Verfahren der Prediger insgesamt ablesbar machen. Bleibt zu erwähnen, daß für die „Einladungen" neben dem Hg. nicht nur die auf dem Titelblatt genannten Mitarbeiter Heinrich Kabas und Roswitha Woytek verantwortlich zeichnen, sondern auch Franz M. Eybl, Ralf G. Bogner und Robert Pichl. Vereinheitlichende Vorgaben im Hinblick auf die Abfassung der „Einladungen" scheint es nicht gegeben zu haben.

Ein umfangreiches Verzeichnis der *„Quellen und Nachschlagewerke"* sowie ein Personenregister – angereichert mit Angaben zum Wirkungsort der Genannten – erleichtern die Benutzung der Texte, der Einführungen und Sachkommentare. Abschließende *„Biographische Notizen"* informieren über die elf katholischen und zehn evangelischen Prediger, ihren Wirkungskreis, ihren Status innerhalb der Kirchenhierarchie und ihre Ordenszugehörigkeit.

Wie bemerkt: Das Spektrum der hier abgedruckten Texte ist weitläufig. Das späteste Dokument ist übrigens eine oratio funebris auf den Prinzen Eugen von 1736, gehalten in der Metropolitan-Kirche St. Stephan zu Wien, eine Predigt, die eindrücklich zeigt, daß sich barocke Suada – hier das Lob auf eine zum „christlichen Helden" stilisierte hohe Standesperson – im öffentlichen Raum bis weit in ein aufgeklärtes Zeitalter zu behaupten vermochte.

Wie bei allen groß angelegten Unternehmen bleiben Wünsche offen. So wünscht man sich beispielsweise den Abdruck zweier Marienpredigten; sagen wir einmal aus katholischer, dann aus evangelischer Sicht, legten doch Lutheraner in Sachen Heiligenverehrung keineswegs eine den Reformierten vergleichbare Rigidität an den Tag. Wünschenswert wären kurze Erläuterungen zum Sprachstand der einzelnen Texte gewesen, die in einigen Fällen noch deutliche Abweichungen vom Neuhochdeutschen aufweisen. Dies gilt etwa für Johann Heermanns Breslauer Text von 1631 (3ff), der landschaftstypische (schlesische) Merkmale aufweist. Ganz anders der zeitgleiche Text von Jacob Fabricius aus einer Nürnberger Offizin von 1632 (207ff), der erstaunlich wenige Abweichungen vom späteren mhd. Usus erkennen läßt.

Eine „Einladung anderer Art" präsentiert sich dem Leser im letzten, kleineren Teil der Ausgabe, nämlich eine *„Sammlung inhaltlich und formal heterogener Texte aus neuerer Zeit"*, Texte, die entweder als Predigt konzipiert oder in sehr unterschiedlicher Weise zur Predigt Stellung beziehend („ernst", „erhaben", „boshaft", wie Welzig bemerkt), die Vitalität dieser „Textsorte" in der neueren und modernen Literatur zu dokumentieren vermögen. Da reicht denn die Auslese von Johann Gottfried Schnabel und Karl Philipp Moritz über Herder, Goethe, Jean Paul, Gotthelf, Stifter, Mörike und Lenau bis hin zu Thomas Mann, Kafka, Brecht und Böll. Hier wären wenigstens knappe Notizen dem Leser willkommen gewesen. Nun denn: Der Forscher mag die kleine Anthologie eben als „Einladung" verstehen, um über das Thema „Produktive Rezeption der Predigt in der neueren Literatur" nachzudenken.

Unangesehen dieser Ausstellung ist die Bereitstellung dieser Ausgabe zu begrüßen, bietet sie doch eine Fülle von Anregungen sowohl für den Literaturwissenschaftler als auch für den Theologen und Volkskundler.

Münster Wolfgang F. Bender

Philosophie

Bogliolo, Luigi: **La Filosofia Cristiana**. Il problema, la storia, la struttura. – Città del Vaticano: Pont. Accademia di S. Tommaso / Libreria Ed. Vaticana 1995. 231 S. (Studi Tomistici, 28), kt Lit 35 000

Der Titel des Buches umschreibt sehr genau, was auf die Leserschaft zukommt: Es geht um einen Überblick über die Schwierigkeit, den Verlauf und die Anlage der christlich motivierten Philosophiegeschichte. Das Thema wird freilich aus der Perspektive nicht hinterfragter Theologie und im Segment einer wohl durch Sprachschwierigkeiten begrenzten Wahrnehmung behandelt. Doch mehr dazu später.

Den Leitfaden für die Darstellung liefert die *Chronologie der christlichen Denkgeschichte* von ihren Wurzeln bis zum 20. Jh. Nach flüchtigen Blicken auf die Griechen, namentlich auf die Vorsokratiker, auf Sokrates selbst, schließlich auf Platon und Aristoteles, kommt der Vf. sehr schnell auf das NT zu sprechen, dessen Proklamation radikaler Innerlichkeit ihm als Maßstab jeder Philosophie gilt – wobei sofort zu fragen ist, ob – wie behauptet wird – beispielsweise die Aussagen der Bergpredigt tatsächlich nur nach innen weisen („Son tutti richiami d'interiorità", 34). Der Gang durch die Geschichte denkerisch verantworteter christlicher Glaubensartikulation findet seine Fortsetzung in einigen *Fingerzeigen zur Philosophie der Kirchenväter*. Es kommen, sehr knapp also, die Alexandriner zu Wort, Augustinus natürlich und der Pseudo-Areopagite.

Im Anschluß daran geht der Vf. zur mittelalterlichen Welt über; er thematisiert Anselm von Canterbury, Abälard, die Viktoriner und Bonaventura. Ein eigenes Kap. gehört Thomas von Aquin (75–91).

Den Anbruch der Neuzeit repräsentieren Skizzen zur *„Dekadenz der christlichen Philosophie"* bei Siger von Brabant (92) und zur Eigenart occhamistischer und humanistischer Denkansätze. Wiederum sehr knapp spricht der Vf. über Descartes und Kant, um endlich auf jenes Gebiet zuzusteuern, das ihm besonders am Herzen liegt: die *„Wiedergeburt der christlichen Philosophie"* (113) in Strömungen des 19. und 20. Jh.s vornehmlich italienischer und französischer Provenienz. Hier bricht auf Leser und Leserinnen eine wahre Flut von Namen herein; manche werden nur genannt, viele sind mit charakterisierenden Summarien versehen, die einflußreicheren unter ihnen wie V. Gioberti und A. Rosmini-Serbati oder für Frankreich M. Blondel und G. Marcel erfahren etwas größere Aufmerksamkeit. Relativ ausführlich wird die Geschichte der thomanischen Renaissance und der Weg ihrer offiziellen Rückbindung an das methodische Instrumentar der katholischen Schultheologie behandelt (127–133). Noch ausführlicher – aber gut zu lesen, obwohl das Namensbombardement anhält – gestalten sich Einblicke in die Debatte über Möglichkeiten und Grenzen christlichen Philosophierens zu Beginn der 30er Jahre des 20. Jh.s. Der Vf. zeichnet die wichtigsten Argumentationen nach, beginnt mit den Anfragen E. Bréhiers und M. Brunschvicgs, skizziert Antwortversuche aus dezidiert katholischer Perspektive, insbesondere aus der Feder É. Gilsons und J. Maritains, beschreibt die Intervention Blondels, die Vorbehalte des Neuscholastikers F. van Steenberghens und notiert nachklingende Äußerungen aus späterer Zeit. Mit einer Reihe zum Teil sehr kurzer Kap., die die verhandelten Probleme aus der Sicht des Vf.s noch einmal konturieren, endet das Buch.

Eine *„Schlußsynthese"* formuliert pointiert, was seiner Meinung nach christliche Philosophie im wesentlichen ausmacht (213–216): Das ist – u. a. – ihr fundamentaler Bezug zum christologischen Dogma, näherhin zur Lehre von den zwei Naturen, und das ist die Gestalt des Aquinaten, dessen Überzeugung von der elevatorischen Kraft des Glaubens der Vernunft gegenüber eine zuverlässige Orientierung bietet. Demgemäß wird, in Anschluß an Leo XIII., resümiert: „Die Horizonterweiterung, die der Glaube ermöglicht, drängt den menschlichen Geist höheren und reineren Zielen entgegen" (213).

Die Stärke des Buches liegt im Durchblick: Wer sich einen Eindruck verschaffen will, was christliche Philosophie bedeutet und wie man noch bis vor kurzem um sie gerungen hat, findet eine engagierte Begleitung. Der Vf. schreibt anschaulich und zupackend, es gelingt ihm, den Kern der vorgestellten Gedanken freizulegen. Am hilfreichsten sind ohne Zweifel die Kap. über das Problem christlicher Philosophie im 19. und 20. Jh.; die damaligen Debatten lassen sich aufgrund ihrer Verästelungen und genetischen Verflechtungen nicht leicht in den Blick bekommen. Indes ist zu sagen, daß die Studie von B. das Niveau einer Einführung nicht überschreitet. Die Masse der von ihm erwähnten Autoren bringt es mit sich, daß nur beschrieben wird, was sozusagen auf der Straße liegt. Subtile interpretatorische Fragen zu den einzelnen Konzeptionen finden keinen Zuspruch. Entsprechend fehlen Hinweise auf den neuesten Forschungsstand v. a. im Blick auf die patristischen und mittelalterlichen Entwürfe.

Was die eingangs angedeutete theologische Präsumtion und segmenthafte Behandlung der Sache angeht: Das Buch liest sich wie eine frühkirchliche Apologie; im Christentum ist die Wahrheit unbestreitbar und von jeher gegeben, alles Philosophieren hat mehr oder weniger eine präparatorische Funktion. Dieser nicht schlechthin unberechtigte Standpunkt verleitet den Vf. zu etwas großspurigen Urteilen, wie zu dem folgenden, das sich an die Adresse nichtchristlicher Gegenwartsphilosophien richtet: „Die Metaphysik zu begraben bedeutet, den Verstand zu begraben. Aber den Verstand zu begraben heißt, den Menschen selbst zu beerdigen" (5). Hingegen sei evident: „Das Christentum und die Philosophie sind miteinander auf die Welt gekommen; sie sind ins Dasein getreten mit der Menschheit selbst" (19). Schade ist, daß der Beitrag *deutschsprachiger* Denker zum Thema in der ersten Hälfte des 20. Jh.s nicht zur Sprache kommt. Die einschlägigen Namen sind zwar aufgeführt und mit Lebensdaten versehen, aber weder charakterisiert noch einander zugeordnet (121). Auf dieselbe Weise werden spanische Autoren behandelt. Wegen des Anspruchs, den das Buch erhebt, muß dieser Mangel ins Gewicht fallen; er vermindert den Wert des Buches auch als Überblickswerk. Sein Nutzen aber, für das Anliegen der christlichen Philosophie im allgemeinen und für ihre Angefochtenheit im besonderen zu sensibilisieren, bleibt davon unberührt.

Trier Bertram Stubenrauch

Blume, Thomas / **Demmerling**, Christoph: **Grundprobleme der analytischen Sprachphilosophie**. Von Frege zu Dummett. – Paderborn: Schöningh 1998. 307 S. (Uni-Taschenbücher, 2052), kt DM 29,80 ISBN: 3–8252–2052–4

Die Vf. weisen im Vorwort darauf hin, daß der Titel mehr erwarten läßt als sie einlösen können, nämlich einen umfassenden Überblick über die Grundprobleme der analytischen Philosophie zu geben. Sie haben sich das bescheidenere Ziel gesteckt, in die Fragestellung am Beispiel der Diskussion um den Bedeutungsbegriff einzuführen. Das Buch sei für „Anfänger in der Philosophie" geschrieben, die sich einen „ersten Zugang" zu sprachphilosophischen Fragestellungen verschaffen wollen (7). Die Präsentationsweise ist historisch-chronologisch und an einzelnen Autoren orientiert. Dieses Vorgehen ist didaktisch hilfreich und kommt darüber hinaus dem Bedürfnis nach Selbstvergewisserung eines der analytischen Theorietradition verpflichteten Leserkreises entgegen, schickt die analytische Philosophie sich doch bereits an, historisch zu werden. G. H. v. Wright sieht in ihr den Ausdruck eines Zeitalters, „das von Wissenschaft und Technik geprägt ist" (Die analytische Philosophie. Eine historisch-kritische Betrachtung, in: Information Philosophie Heft 2/1993, 4). Der mehrheitlich vertretene szientistische Grundzug dürfte dafür verantwortlich sein, daß sich die analytische Philosophie gegen ihren Ursprungsimpuls, die Präokkupation mit der Sprache, zu kehren beginnt. Als Fluchtpunkt gegenwärtiger Interessen kann die „Philosophie des Geistes" angesehen werden. Als ob es den „linguistic turn" nicht gegeben hätte, kreist die Debatte um „mentale Repräsentationen", um das „Leib-Seele-Verhältnis", das Problem mentaler Verursachung und die „Naturalisierung der Semantik", d. h. die Erklärung mentaler („repräsentierender") Zustände ohne Zuhilfenahme eines intentionalen oder semantischen Vokabulars (Absicht, Überzeugung, Referenz, Wahrheit etc.). Diese neueren Tendenzen werden erst in dem abschließenden Kap. „Ausblick" (227ff) referiert. Damit ist implizit eingestanden, daß die „Philosophie der Sprache" nicht mehr das ist, was der analytischen Richtung die thematische Einheit vorgibt. Was heute „analytisch" heißt, definiert sich eher als Stil in der Philosophie: „präzise(r) Begriffsgebrauch", „Austausch von Argumenten und weniger ... gebildete Rede über Vergangenes", Abwesenheit von „Schwärmerei über den Sinn des Lebens", „überschaubare(n) Fragestellungen", Bevorzugung „kleinerer schriftlicher Formen" wie Aufsatz oder Diskussionsbemerkung „gegenüber dem Buch" (11f). Durch die Wahl ihres Leitfadens („Bedeutungstheorie") leisten die Vf. – gewollt? ungewollt? – der Historisierung der analytischen Philosophie Vorschub, weil ihre Darstellung Zweifel an der Durchführbarkeit oder überhaupt am Sinn eines solchen Projekts nicht ausspart. Es ist nämlich zweierlei, semantische Grundbegriffe (Sinn, Bedeutung, Wahrheit etc.) zu klären oder eine nicht-triviale Bedeutungstheorie für formalisierte oder auch natürliche Sprachen aufzustellen, die, wie Dummett beispielsweise fordert, eine „Theorie des Verstehens" einschließt (220).

Für die Mehrheit der Autoren, das macht die Darstellung deutlich, war die Bedeutung*stheorie* kein Ziel; so glaubte Frege, dem wir die Unterscheidung „Sinn"/„Bedeutung" verdanken, daß nicht nur der Subjektausdruck im Satz, sondern auch Begriffe und Sätze „bedeuten", d. h. sich auf platonische Entitäten beziehen; der Sinn der Sätze kann sich beim frühen Wittgenstein nur „zeigen", gleiches gilt für die Bedeutung der nicht weiter analysierbaren Zeichen im Satz, denn „sagen" läßt sich in der Logik nichts; der späte Wittgenstein und Quine stimmen in dem Urteil überein, daß Bedeutungen nirgends existieren, weder im Geist der Sprecher noch in einem Zwischenreich der Ideen; für den *Holisten* Quine ist die Unterscheidung „analytisch"/ „synthetisch" (d. h. „wahr

aufgrund der Bedeutung der Termini" und „wahr aufgrund der Wirklichkeit") nicht durchzuhalten; für den *Empiristen* Quine reduziert sich „Bedeutung" auf die Reizung der Sinnesorgane der Sprecher, dadurch bleibt der Bezug der Zeichen unerforschlich, wenn wir uns eine fremde Sprache übersetzen wollen; laut Wittgenstein kann das Eigenpsychische nicht gewährleisten, daß unsere Zeichen etwas bedeuten, sondern nur der öffentliche Gebrauch; Putnam weist in witzigen Gedankenexperimenten nach, daß Bedeutungen nicht im Kopf sind, d.h. daß ein psychischer Zustand keine Extension festlegt; Austin und Searle arbeiten die Intuition systematisch aus, daß sich mit der Sprache handeln läßt; nur Carnap, Davidson und Dummett kommen in dem Ziel einer Bedeutungs*theorie* überein, die beiden letztgenannten wohl auch aufgrund der Annahme, daß der Gebrauch der Sprache zumindest impliziten Regeln unterliegen muß, die sich zum Gegenstand einer theoretischen Rekonstruktion machen lassen; beide vertreten den Standpunkt der Wahrheitssemantik, wonach der Sinn eines Satzes in der Kenntnis seiner Wahrheitsbedingungen (bei Dummett: der Behauptbarkeitsbedingungen) besteht; Dummetts Schwenk von den Wahrheitsbedingungen zu Behauptbarkeitsbedingungen soll dem Faktum Rechnung tragen, daß wir in vielen Fällen nicht in die Lage kommen, die Wahrheitsbedingungen zu ermitteln, beispielsweise bei Sätzen über Vergangenes oder Zukünftiges; das Verstehen solcher Sätze muß auf die Kriterien bezogen sein, die uns gleichsam die Lizenz geben, solche Sätze ungeachtet der genannten Schwierigkeiten zu äußern; Dummetts semantischer „Anti-Realismus" markiert in gewisser Weise den Schlußstein der bedeutungstheoretischen Diskussion.

Die Vf. haben, als Einführungsbuch verpackt, eine konzise Darstellung der Probleme um den Begriff der Bedeutung vorgelegt, in der die Verzweigungen und Richtungsbildungen Kontur gewinnen („idealsprachliche" vs. „alltagssprachliche" Orientierung; systematisches vs. nicht-systematisches Sprachverständnis; wissenschaftliches vs. therapeutisches Philosophiekonzept). Der erheblich differierende erkenntnistheoretische Kontext der einzelnen Positionen (Empirismus, Platonismus, Phänomenalismus, Physikalismus etc.) wird beleuchtet, und es wird der systematische Ort der Klärung des Bedeutungsbegriffs bzw. der Bedeutungstheorie angedeutet (bei Frege: Rückführung der Arithmetik auf Logik; beim frühen Wittgenstein: das richtige Sehen der Welt; bei Carnap: Metaphysikkritik und Konstitutionenanalyse wissenschaftlicher Termini; Quine: Naturalisierung der menschlichen Erkenntnis; Dummett: Sprachphilosophie als Nachfolgerin einer „Ersten Philosophie" etc.).

Die Auswahl der Autoren folgt einem inzwischen klassischen Kanon. Mit Dummett lassen die Vf. die analytische Philosophie mit Frege beginnen. Mit der Begründung, seine Stärke läge weniger „in der Konzeption elaborierter, ausgefeilter Theorien" (42), erhält Russell nur einen „Exkurs". Diese Entscheidung ist im Hinblick auf die Bedeutung, die Russell für Wittgenstein hatte, natürlich hinterfragbar. Wittgenstein wird entsprechend der Unterscheidung von Früh- und Spätwerk in zwei getrennten Kap.n abgehandelt. Dem frühen Wittgenstein schließt sich die Diskussion Carnaps, dem späten Wittgenstein die Darstellung der Sprechakttheorie Austins und Searles an. Es wäre sicher auch angebracht gewesen, Strawson mit einem „Exkurs" zu würdigen, anstatt ihn bloß unter dem Stichwort der Existenz-Präsuppositionen zu streifen (156). Mit Willard V. O. Quine, Hilary Putnam, Donald Davidson und Michael Dummett folgen zeitgenössische Autoren, die ganz maßgeblich den gegenwärtigen Diskussionsstand prägen. Es schließt sich der bereits oben erwähnte „Ausblick" auf einschlägige Naturalisierungstendenzen im analytischen Lager und auf die gegenläufige Tendenz der „Hermeneutisierung" der Bedeutungstheorie (236) an. Es ist allerdings verwunderlich, daß unter diesem Stichwort ausgerechnet der Dekonstruktivismus eines Jacques Derrida zur Sprache kommt.

Sehr lobend zu erwähnen ist der knapp gehaltene, übersichtlich gegliederte und verständliche Text, dem die Vf. eine thesenartige Zusammenfassung eines jeden Autors (mit Querverweisen), ein Glossar der Autoren und ein Glossar der Grundbegriffe beigefügt haben. Das Buch ist nicht nur von „Studienanfängern" mit Gewinn zu lesen.

Frankfurt a. M. Heinrich Watzka

Möhle, Hannes: **Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus**. Eine philosophische Grundlegung. – Münster: Aschendorff 1995. 495 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF, 44), kt DM 98,00 ISBN: 3–402–03995–8

Auch in der gegenwärtigen Geschichtsschreibung der Philosophie verbindet sich mit dem Nominalismus noch immer die Vorstellung, durch die Hervorhebung der Absolutheit des Willens und der Allmacht Gottes werde philosophische Erkenntnis durch göttliche Offenbarung und philosophische Ethik durch Gottes positiven Willen ersetzt. Insofern dabei der Nominalismus die Konsequenz mittelalterlicher Philosophie darstelle, werde diese hier ihrer eigenen theonomen Voraussetzungen überführt. Zugleich werde die mittelalterliche Philosophie damit überwunden und der Weg zu wirklicher Philosophie in der Neuzeit frei.

Entgegen einer solchen Sicht möchte die vorliegende, bei L. Honnefelder in Bonn angefertigte Diss. zeigen, daß gerade der zentrale Begriff der neuzeitlichen praktischen Philosophie, nämlich der Freiheitsbegriff, nicht durch Überwindung der Prämissen mittelalterlicher Philosophie gewonnen wurde, sondern bereits dort und gerade im Nominalismus seine Wurzeln hat. Die praktische Philosophie des Johannes Duns Scotus (1265/66–1308) stellt dabei in der Sicht des Vf.s einen entscheidenden Schritt in der Herausarbeitung dieses Freiheitsbegriffs dar. Entsprechend möchte Möhle die Systematik dieser praktischen Philosophie herausarbeiten und dabei ihre historische Bedeutung klären.

Entgegen aller – in der Vergangenheit immer wieder unternommener – Versuche, den scotischen Ansatz vom Maßstab der thomanischen Theologie her zu beurteilen, sei es diskriminierend, sei es apologetisch, möchte der Vf. die Eigenständigkeit der scotischen Ethik herausstellen, zugleich aber auch ihren Zusammenhang mit der Tradition aufweisen. Dazu aber ist es notwendig, nicht nur den Willensbegriff und den Begriff der Willensfreiheit bei Duns Scotus zu betrachten – der für die bisherige Darstellung zumeist leitend war –, sondern sie in die gesamte Logik der scotischen Ethik einzuordnen und aus diesem Zusammenhang heraus zu verstehen. Die Einheit der Ethik ist zu entfalten.

Damit aber muß zuvor der wissenschaftstheoretische Status, den die Ethik selbst bei Scotus einnimmt, geklärt werden. Es ist zu zeigen, wie Scotus die Ethik als praktische Wissenschaft begründet. „Die Frage nach der Einheit der Ethik zielt nicht auf das Problem ab, wie überhaupt moralisch zurechenbares Handeln möglich ist ..., sondern darauf, welchen Status Erkenntnisse haben, die ein moralisch relevantes Verhalten beurteilen bzw. vorschreiben, also letztlich darauf, in welchem Umfang überhaupt ein gesichertes Wissen praktischer Zusammenhänge möglich ist. Daß hierbei der Frage nach dem Wesen moralischer Handlungen eine besondere Bedeutung zukommt, kann nichts an der Tatsache ändern, daß diese ein Bestandteil der ersteren ist und nicht schon allein eine hinreichende Antwort bezüglich der Einheit der Ethik geben kann." (10)

Diesem Untersuchungsprogramm folgend, geht der Vf. in *Kap. I* zunächst der Frage nach dem scotischen Konzept der Ethik als einer *scientia practica* nach. Der Ausdruck *scientia practica* weist dabei schon darauf hin, daß es Scotus im Blick auf die Ethik um eine einheitliche, systematisch geordnete und begründete Wissenschaft geht. Diese Vorstellung geht über das verbreitete mittelalterliche, von Aristoteles her geprägte Verständnis der Ethik hinaus, wonach sie aufgrund der Kontingenz ihres Gegenstandes gerade keine exakte Wissenschaft als ein aus ersten, unbezweifelbaren Prinzipien abgeleitetes System sein konnte. Seine ihm eigene, neue Konzeption entfaltet Scotus dabei im Rahmen seiner Bestimmung der Theologie; denn er versteht Theologie wesentlich als praktische Wissenschaft, will aber zugleich den Anspruch wahren, daß die Theologie eine strenge Wissenschaft ist. Dies macht aber eine Neubestimmung des wissenschaftlichen Status der praktischen Wissenschaft im allgemeinen notwendig. Die Untersuchung versucht diese Neubestimmung zu rekonstruieren.

Ein erstes Element bildet dabei die Auffassung des Scotus, daß das Erkenntnisobjekt und nicht das Handlungsziel, das kontingenten Charakter hat und vom tatsächlichen Wollen abhängig ist, den eigentlichen Bestimmungsgrund bildet, der über den praktischen bzw. spekulativen Charakter des sich hierauf richtenden Wissens entscheidet (81). Damit ist die Möglichkeit eines streng notwendigen Charakters ethischer Erkenntnis gesichert.

Die daran anschließende Untersuchung des Willensbegriffs bei Scotus und des Verhältnisses von Wille und Intellekt, wie es im *II. Kap.* behandelt wird, kommt entsprechend zu dem Ergebnis, daß „Wille" für Scotus nicht mehr – wie bei Aristoteles – ein natürliches, der inneren Naturteleologie folgendes Strebevermögen darstellt, das seine Freiheit durch die lenkende Vernunft gewinnt, sondern ein Akt freier Selbstbestimmung ist. Damit aber ist es nun möglich, „die Willenshandlung einer moralischen Beurteilung zurechnungsfähig zu machen, da der Wille als causa principalior diese frei und damit zurechnungsfähig hervorbringt. Andererseits erlaubt es der scotische Entwurf der Willenslehre aufgrund der Annahme der Nicht-Kontingenz der Erkenntnis des Intellekts, die sich ebenso irreduzibel notwendig vollzieht, wie sich das Wollen des Willens kontingent vollzieht, die Willenshandlung durch ein notwendig bestimmtes Kriterium zu bewerten." (205)

Dieser Konzeption entspricht es, wenn für Scotus im *III. Kap.* nicht mehr die Klugheit als Habitus für die Bestimmung der moralischen Gutheit einer Handlung entscheidend ist, sondern lediglich die jeweilige Übereinstimmung des Aktes mit der recta ratio ausreicht, die sich aber ohne jeden Habitus ergibt.

Die weitere Untersuchung widmet sich nun der genaueren Bestimmung der moralischen Gutheit. Zuvor jedoch ist, damit überhaupt sinnvoll von mora-

lischer Gutheit gesprochen werden kann, zu fragen, wie in der bisher dargestellten Konzeption des Scotus die Zurechenbarkeit guter und böser Handlungen gedacht werden kann. Das *IV. Kap.* widmet sich dieser Frage und stellt hieran noch einmal die Bedeutung des inneren Aktes des Willens als Selbstbestimmung und damit als irreduziblem Bezugspunkt aller moralischen Zuschreibung heraus.

Im *V. Kap.* untersucht der Vf. dann den Begriff der „moralischen Gutheit". Dabei zeigen sich die Auswirkungen dessen, daß Scotus den Willen nicht mehr als teleologisch verfaßte Naturtendenz versteht, sondern als reine Selbstbestimmung. Die Neufassung des Willens als reine Selbstbestimmung nämlich führt dazu, daß das sittlich Gute nicht mehr aus natürlichen Strebungen und Tendenzen abgeleitet werden kann. Frei zu sein bedeutet für Scotus vielmehr, gerade nicht innerhalb der Natur zu sein (323). Moralische Gutheit beruht auch nicht mehr auf der Konvertibilität des Seienden und des Guten. Dies hat damit zu tun, daß bei Scotus die Transzendentalien univok von Gott und allem Geschaffenen ausgesagt werden, daß ein solcher Minimalbegriff dann aber nicht geeignet ist, das Wesen des sittlich Guten auszusagen. Das bedeutet aber nicht, daß die Bestimmung moralischer Gutheit nun beliebig würde. Das sittlich Gute bestimmt sich vielmehr aus der „ratio quiditativa" der auf ihre Vereinbarkeit hin zu befragenden Momente des Handelnden, des Handlungsvermögens und v. a. des Handlungsgegenstandes (326). Diese „ratio quiditativa" ist dabei unabhängig von und vorgängig zum faktischen Willen Gottes bestimmt. Sie besitzt eine aus den weisheitlich bestimmten Begriffsinhalten selbst unmittelbar folgende Einsichtigkeit.

Von dieser Bestimmung des Begriffs moralischer Gutheit aber ist es klar, daß Scotus nun auch das Naturgesetz grundlegend anders bestimmen muß, als dies etwa bei Thomas von Aquin der Fall ist. Moralische Gutheit bedarf einer grundlegend anderen Fundierung als derjenigen durch eine teleologisch ausgerichtete Natürlichkeit. Natur ist im Begriff des ethischen Naturgesetzes nicht mehr von einem teleologischen Schöpfungsplan her gedacht, sondern im Sinne von „Natur der Sache" zu verstehen (328). Damit aber ergibt sich für Scotus die Annahme eines völlig autarken Naturgesetzes, das für seine Erkennbarkeit nicht mehr auf die faktische Erschaffung der Natur durch Gott angewiesen ist, sondern aus der Natur der Sache selbst folgt und deshalb prinzipiell unabhängig vom tatsächlichen Handeln und Wollen Gottes erkennbar ist. Das Naturgesetz würde auch gelten, wenn Gott nicht existierte. Es ist damit aber möglicher Gegenstand der „scientia practica" als einer strengen, exakten praktischen Wissenschaft.

Im *VI. Kap.* weist der Vf. nun auf, wie sich diese These, daß das Naturgesetz auch dann gilt, wenn Gott nicht existierte, in der scotischen Konzeption des Naturgesetzes auswirkt. Er zeigt, daß für Scotus zum Naturgesetz im strengen Sinne nur solche Vorschriften gehören, die, vergleichbar mit den ersten aus sich selbst heraus einsichtigen Prinzipien einer spekulativen Wissenschaft, aufgrund der in ihnen enthaltenen Begriffe unmittelbar eingesehen bzw. aus ihnen deduziert werden können oder ihnen – wie beim Naturgesetz im weiteren Sinne – zumindest nicht widersprechen und sie deshalb in ihrer Geltung unabhängig von einer vorausgehenden Willenshandlung Gottes sind.

Damit aber stellt sich im *VII. Kap.* die Frage nach dem Geltungsgrund des Naturgesetzes. Er kann nicht mehr im Willen Gottes liegen und ebensowenig darin, daß der menschliche Wille, wenn er der Naturteleologie entspricht, sich selbst verwirklicht. Für Scotus liegt der Geltungsgrund vielmehr darin, daß sich der Wille selbst verwirklicht, indem er sich rein formal frei und selbstbestimmt den Handlungsgegenständen um ihrer selbst willen zuwendet. „Der Wille vervollkommnet sich durch sein Wollen selbst und nicht dadurch, daß er den Gegenständen nachstrebt, die in einer angemessenen Beziehung zur Natur des Handelnden stehen." (412) Scotus macht damit das Moment der Freiheit und damit den Willen selbst zum zentralen Ausgangspunkt einer ursprünglichen Begründung normativer Geltung. Dies ist für ihn möglich, weil er den Willen als „reine Vollkommenheit" modal unbestimmt und in sich indifferent gegenüber den Modi der Unendlichkeit und der Endlichkeit läßt (413).

Diese Überlegungen zu Inhalt und Geltungsgrund des Naturgesetzes führen den Vf. im *VIII. Kap.* abschließend dazu, die Eigenständigkeit hervorzuheben, die bei Scotus der praktischen Wissenschaft als philosophischer Ethik gegenüber der Theologie zukommt und sie gegen mögliche Einwände – etwa die Problematik des Isaak-Opfers – zu verteidigen. Mit diesen Überlegungen ist dann auch der Horizont, den der Vf. im I. Kap. der Arbeit aufgerissen hatte, ausgeschritten.

Im *Anhang* der Arbeit folgen ein ausführliches Literaturverzeichnis, ein Stellenregister, ein Personenregister sowie ein Sachregister, die die Arbeit mit dem Buch wesentlich erleichtern. Insbesondere ist dabei das ausgezeichnete ungemein differenzierte Sachregister hervorzuheben, das eine systematische Aufschlüsselung nicht nur der Arbeit selbst, sondern der gesamten behandelten Teile des scotischen Werks bietet.

Die Arbeit M.s, die in ihrer gedanklichen Dichte vom Leser intensives und konzentriertes Mitdenken verlangt, besticht nicht nur durch die hervorragend geleistete eingehende Textarbeit und die Stringenz des Gedankens, mit der sie die Eigenheit des scotischen Ansatzes herauspräpariert. Sie stellt außerdem einen wesentlichen Baustein für eine Geschichte der philosophischen Ethik zur Verfügung, in der sich nachzeichnen läßt, wie sich im Mittelalter philosophische Ethik innerhalb der Theologie herausdifferenziert und von dieser in ihr Eigenes freigesetzt wird.

Paderborn Stephan Ernst

Horstmann, Rolf-Peter: **Die Grenzen der Vernunft**. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus. – Weinheim: Beltz Athenäum Verlag ^{2}1995. 321 S., brosch. DM 48,00 ISBN: 3–89547–084–8

Es gibt gute Gründe, sich zu fragen, was eigentlich an sachlicher Gemeinsamkeit und Kontinuität zwischen philosophischen Positionen in Anschlag zu bringen ist (21f), die seit Hegel (und noch heute oft auch im Anschluß an ihn) so einfach unter „Deutscher Idealismus" rubriziert werden: die Positionen von Fichte, Schelling und Hegel selbst. Es gibt gute Gründe dafür, den Ausdruck „Deutscher Idealismus" für alles andere als für eine unproblematische und sachlich informative Klassifikation zu halten. Daß es mindestens *zwei* gute Gründe gibt, der Hegelschen Behauptung skeptisch gegenüberzustehen, Fichte, Schelling und er seien verwandte philosophische Geister und Arbeiter am gleichen Projekt (das durch den Ausdruck „Deutscher Idealismus" umschreibbar ist), hat Rolf-Peter Horstmann gezeigt: Seine *Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus* macht klar, daß der *erste* Grund in den Texten der von Hegels Klassifikation betroffenen Philosophen liegt: Dokumentieren diese doch, daß weder Fichte noch Schelling jemals der Ansicht gewesen sind, miteinander oder mit Hegel an einem gemeinsamen Projekt zu arbeiten (vgl. insbesondere 24–28).

Der *zweite* Grund bezieht sich auf Hegels Klassifikationskriterium: Hegel zufolge sollte die hauptsächliche Gemeinsamkeit zwischen der Fichteschen, Schellingschen und seiner eigenen Philosophie darin bestehen, „daß in (...) allen die *Idee des Selbstbewußtseins* eine grundlegende Funktion einnimmt und daß diese Idee in jenen Philosophien in einer Weise in Anspruch genommen wird, die die Vorstellung einer fortschreitenden Entwicklung rechtfertigt" (23). Aber eben dieses Hegelsche Klassifikationskriterium „Selbstbewußtsein" (das ein inhaltliches Kriterium ist) hat nach H. „zu viele Nachteile, um überzeugend sein zu können" (ebd.). V. a. ist es zu vage: Es läßt nicht nur offen, ob und wenn, in welchen Hinsichten Hegels Begriff von Selbstbewußtsein den entsprechenden Begriffen von Fichte und Schelling ähnlich ist, sondern ebenso, ob eine mögliche Ähnlichkeit dann auch noch als Indikator für weitergehende konzeptuelle Gemeinsamkeiten gedeutet werden darf. „Schließlich ist vorstellbar, daß der ‚Selbstbewußtsein' genannte Sachverhalt bei allen diesen Philosophen in gänzlich verschiedenen Kontexten [d. h. im Zusammenhang unterschiedlicher Auffassungen von Philosophie] und unter ganz anderen [logischen und methodologischen, d. h. konzeptuellen] Voraussetzungen von Bedeutung ist" (24).

So kann in der Tat „die Rede vom ‚Deutschen Idealismus' nicht problemlos als ein signifikantes Beispiel einer sachlich informativen Klassifikation angesehen werden", sondern ist im Gegenteil mit Unklarheiten verbunden, die „genügend Anlaß geben, sich wieder einmal grundsätzlich darüber zu verständigen, was es denn mit der Klassifikation auf sich haben könnte" (29).

Dies geschieht in dem hier anzuzeigenden Buch in *acht* (relativ selbständigen) Abhandlungen, die nicht nur verdeutlichen, wie wenig naheliegend von den Texten her tatsächlich die Annahme ist, es handele sich beim Deutschen Idealismus um einen einheitlichen Zusammenhang, sondern zugleich auch einen Vorschlag zur Neubestimmung des Klassifikationsbegriffs „Deutscher Idealismus" zur Diskussion stellen, „der es erlauben kann, an der klassifizierenden Rolle (...) weiterhin festzuhalten" (22).

Vorausgeschickt ist diesen Abhandlungen ein *Vorwort* und eine umfangreiche *Einleitung*, die unter sehr allgemeinen Gesichtspunkten den *Philosophiebegriff im Deutschen Idealismus* sowie bei Kant thematisiert, dessen drei Vernunftkritiken – die Kritik der reinen (theoretischen), der praktischen sowie der Vernunft als (u. a. teleologische) Urteilskraft – Ausgangs- und Absetzungspunkt für die idealistischen Systembildungen gewesen sind. Demgegenüber enthält das *Vorwort* – und das ist das Besondere an H.s Buch – eine Reihe theoretischer Überlegungen zur Philosophiegeschichtsschreibung (d. h. zur „Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie"), in deren Umkreis H.s Unternehmen angesiedelt ist. Diese Überlegungen haben zwei wichtige Funktionen:

Erstens dienen sie der Klärung der Frage, ob und unter welchen Bedingungen aus einer „Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie" ein anderes Wissen hervorgehen kann als die (gleichsam rein *historische*) Kenntnis, wer wo wann was wie in der Vergangenheit gedacht und gesagt hat. Unter welcher Bedingung, so lautet die Frage, kann Philosophiegeschichtsschreibung zu philosophisch relevanten Einsichten führen, d. h. zu Einsichten, die sich auf das Subjekt der Philosophie (und der Philosophiegeschichtsschreibung), den Men-

schen, beziehen, wie er sich gerade in der Philosophie als zur Vernunft fähiges Wesen zur Geltung bringt? Philosophiegeschichtsschreibung kann H. zufolge philosophisch in diesem Sinne von „Nutzen" sein, wenn man mit einem bestimmten Verständnis von Philosophie zu den Texten bzw. in die Archive (oder Bibliotheken) geht – mit einem Philosophiebegriff, der (anders als etwa der Hegelsche) nur noch formal bestimmt (und auch an Texten überprüfbar) ist. H. macht den Vorschlag, philosophische Systeme (wie andere wissenschaftliche Theoriebildungen auch) als Versuche der Auflösung (oder wenigstens der Neubeschreibung) einer bestimmten Problemlage zu verstehen, wobei es dann zwei Möglichkeiten gibt, ein Problem in Konkurrenz zu anderen Theorien zu lösen (oder zu klären): (a) *ohne Revision* der grundlegenden begrifflichen und methodologischen (konzeptuellen) Voraussetzungen, auf deren Basis man das Problem bisher zu lösen versucht hat, „allein durch Verbesserung in der Analyse des Problembestands"; oder (b) *durch Revision* der konzeptuellen Grundlagen der bisherigen Lösungsversuche – Grundlagen, die nach H. jeweils Aufschluß über den *Rationalitätsstandard* einer Philosophie geben (10). Ist aber in diesem Sinne „die Geschichte der Philosophie nicht nur als reine Problemgeschichte, sondern ebensosehr als Geschichte der Rationalitätsstandards an(zu)sehen" (14), dann kann die Philosophiegeschichtsschreibung H. zufolge einen bedeutsamen Beitrag der Aufklärung leisten, der sich auf eben diese Rationalitätsstandards bezieht: Sie kann zeigen, daß die Rationalitätsstrukturen, die in individuellen Zusammenhängen oder übergeordneten Kontexten (Wissenschaft, Kultur und Gesellschaft) herrschen, relativ (vgl. ebd.) und wandelbar und nicht von „ewiger Dauer" sind (wie man z. B. gerade im „Deutschen Idealismus" noch glaubte). Mit anderen Worten, sie kann uns lehren, daß unsere Vernunft bestimmte (unaufhebbare) Grenzen hat und jeder bewußte Versuch, „an der Vernunft als dem unsere Auffassung von der Wirklichkeit in welcher Weise auch immer organisierenden Prinzip festzuhalten, (...) eine gewisse immanente Fragilität des Vernunftbegriffs selbst (...) berücksichtigen" muß (186f).

Zweitens haben H.s philosophiegeschichtstheoretische Erwägungen die Funktion, auf den besonderen „Gesichtspunkt" zu verweisen, unter dem er selbst dann „einige Aspekte der nachkantischen deutschen idealistischen Philosophie – hier hauptsächlich repräsentiert durch die Theorien von Fichte, Schelling und Hegel – betrachte(n)" wollte (14). Dieser Gesichtspunkt – es handelt sich zugleich um H.s Vorschlag zur Neubestimmung des Klassifikationsbegriffs „Deutscher Idealismus" – lautet, als These formuliert: Die „Entwicklung der nachkantischen deutschen idealistischen Philosophie (muß) als der im ganzen einheitliche Prozeß der Etablierung von Rationalitätsstandards verstanden werden (...), die sich als Alternative zu denen der philosophischen Tradition der Neuzeit behaupten sollen" (14f). Das aber heißt zugleich, daß nur eine Philosophiegeschichtsschreibung, die ihren Gegenstandsbereich, die Geschichte der Philosophie, nicht nur als Problemgeschichte, sondern immer auch als Geschichte der Rationalitätsstandards auffaßt, „der eigentümlichen Signifikanz und Dynamik des Deutschen Idealismus gerecht (zu) werden" vermag (14). Wird nun aber in solcher Philosophiegeschichtsschreibung mit einer (unableitbaren und unaufhebbaren) Wandelbarkeit und Relativität der Rationalitätsstandards und -strukturen, mit *Grenzen der Vernunft* in diesem Sinn, gerechnet, so hat H.s philosophiegeschichtliches Unternehmen allerdings eine besondere Pointe: Denn hier nun werden (unter bezeichnetem Gesichtspunkt und nach Maßgabe bezeichneter Philosophiegeschichtsprogrammatik) philosophische Positionen untersucht, die gerade in Frage gestellt haben, es könnte für die Vernunft unaufhebbare Grenzen geben, und die darangegangen waren, die Grenzen, die nun Kant der Vernunft bestimmt hatte, aufzuheben.

In der Tat zeigt nun H. (sehr detailliert), daß die „Entwicklung der nachkantischen deutschen idealistischen Philosophie" in dem konkreten Sinne ein „einheitlicher Prozeß der Etablierung von neuen und zur gesamten Neuzeit alternativen Rationalitätsstandards gewesen ist: daß zuerst Fichte, dann Schelling, dann Hegel (jeweils gegen den unmittelbaren idealistischen Vorgänger) versucht haben, Kants Vernunftbegriff (der für sie den Rationalitätsstandard der philosophischen Tradition der Neuzeit repräsentierte) unter Bewahrung der Kantischen Intentionen so zu modifizieren und „seine Kantischen Grenzen aufzuheben", daß dort, wo am Anfang, bei Kant, einmal die Theorie der endlichen (menschlichen) Vernunft gestanden hat, am Ende, bei Hegel, die Theorie der absoluten (göttlichen) Vernunft zu stehen kommt. Dabei beschränkt sich H. zweckmäßigerweise auf eine bestimmte Problemlage, die aufzulösen die Idealisten seiner Ansicht nach v. a. angetreten sind: auf das (praktische) Problem der *„Autonomie der Vernunft"*. Doch gerade in dieser Hinsicht macht er sehr klar, wie die idealistische Philosophie *einerseits* durch die Kantische Philosophie und *andererseits* durch die Kritik von Friedrich Heinrich Jacobi an vermeintlich impliziten Konsequenzen der Kantischen Philosophie bestimmt ist; wie ferner Fichte, Schelling und Hegel Kants These von der Autonomie der Vernunft zu retten versuchen – darin übereinkommend, daß weder die Formulierung dieser These bei Kant noch Jacobis Alternativen zur Vermeidung dieser These noch der Rettungsversuch des jeweiligen idealistischen Vorgängers akzeptiert werden können.

Die acht Abhandlungen, in denen dies gezeigt wird, sind zu zwei Gruppen zusammengefaßt: Die erste Gruppe – oder der *Erste Teil* des Buches – trägt den Titel: *Kant-Kritik und ihre Folgen* und umfaßt fünf Texte: Sie befassen sich 1. mit der Kritik von Jacobi an Kant; 2. mit der Kritik von Fichte, Schelling und Hegel an Kant und Jacobi; 3. mit dem frühen („antiskeptischen") Ansatz Fichtes (seinem Versuch einer „Rettung der Außenwelt durch das Ich"); 4. mit „Schellings unkantischer Rehabilitierung der Teleologie" und 5. mit „Hegels Konzeption von Rationalität".

Der *Zweite Teil* enthält drei *Studien zu Einzelfragen*, die sich in den Abhandlungen des ersten Teils ergeben haben: Sie beziehen sich 1. auf Kants ‚Kritik der Urteilskraft', wie sie sich „im Urteil seiner idealistischen Nachfolger" dargestellt hat; 2. auf den „geheimen Kantianismus in Hegels Geschichtsphilosophie" und 3. auf die Kritik des späten Schelling an Hegel. Diese Studien gehen auf schon veröffentlichte Arbeiten zurück.

H.s Buch ist im höchsten Maße lesenswert: Es zerstört Legenden und gängige Vorurteile über Ziele und Motive des „Deutschen Idealismus", wie sie nicht zuletzt von den Idealisten selbst gefördert worden sind. Es enthält interessante Überlegungen zu einer kritischen Theorie der Philosophiegeschichtsschreibung, die – unter Wahrung von Motiven der idealistischen Philosophie, insbesondere des Motivs, daß man, wie in der Philosophie, so auch in der Geschichte der Philosophie mit so etwas wie „Vernunft" rechnen muß – der idealistisch verabsolutierten Vernunft, ganz undogmatisch, die fragile Vernunft entgegensetzt. Auch wenn man vielleicht nicht mit allen Interpretationen, die das Buch enthält, ganz einverstanden sein wird (und vielleicht auch die gelegentlichen Redundanzen und die hin und wieder komplizierte Sprachgebung etwas irritierend findet), so ist das Buch doch v. a. auch deshalb noch lesenswert, weil es in Theorie und Praxis zeigt, daß eine Beschäftigung mit überlieferten Rationalitätskonzepten nicht sinnlos ist: Haben uns doch selbst diejenigen, die die Vernunft verabsolutiert haben, stets noch etwas Bedeutsames zu sagen – etwas, das uns als endliche Vernunftwesen betrifft.

Bonn Petra Kolmer

Natur- / Sozialwissenschaften

Evolution im Diskurs. Grenzgespräche zwischen Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie, hg. v. Alexius J. Bucher / Dieter Stefan Peters. – Regensburg: F. Pustet 1998. 421 S. (Eichstätter Studien, 39), kt DM 98,00 ISBN: 3–7917–1601–8

Mehrfach ist Eichstätt der Ort für Gespräche zwischen Naturwissenschaften einerseits und Philosophie und Theologie andererseits gewesen. Der Spiritus rector von der naturwissenschaftlichen Seite war Wolfgang Friedrich Gutmann, der wegen seines plötzlichen Todes am 15. 4. 1997 diesmal nicht mehr dabeisein konnte. Dieses Symposion mit seinen hier veröffentlichten Vorträgen ist gleichsam die Summe aller seiner Bemühungen um das interdisziplinäre Gespräch.

Die Spannbreite der 25 verschiedenen Beiträge ist sehr groß und die Beziehungen zur Thematik der Evolution ist unterschiedlich eng.

Die Einteilung in *I. Biologie und Evolution* (29–84), *II. Organismus und Evolution* (87–167), *III. Philosophie und Evolution* (171–316) und *IV. Theologie und Evolution* (319–403) scheint in den ersten beiden Punkten nicht logisch zu sein, da der Organismus ja auch zur Biologie gehört. Die Auseinandersetzung mit der neodarwinistischen oder synthetischen Evolutionstheorie ist von Gutmann schon an anderer Stelle geführt. Trotzdem hätte man sich hier einen Diskurs zusammenfassend gewünscht zwischen der Evolutionstheorie der Frankfurter Schule und der allgemein in den meisten biologischen Lehrbüchern noch vertretenen Synthetischen Evolutionstheorie (dem Gradualismus und Punktualismus) und der neutralen Evolutionstheorie z. B. von Kimura. Man hat den Eindruck, es würde hier ein neuer dogmatischer Standpunkt als bewiesen vorausgesetzt und der Diskurs unter den biologischen Evolutionstheorien fände nicht mehr statt. Jedenfalls ist kein Vertreter der Selektionstheorie unter den Vortragenden vorhanden. Gerhard Vollmer, der einen beachtenswerten Art. „Die Unvollständigkeit der Evolutionstheorie" (1984) veröffentlicht hatte, wäre ein solcher kritischer Gesprächspartner gewesen. Auf der Rückseite des Deckblatts des Buches wird wieder einmal der falsche Selektionsbegriff zitiert. Die natürliche Selektion kann nicht die vorteilhafte erbliche Variante auslesen (das geschieht nur in der Auslese des Züchters), sondern die Natur vermag nur das Nicht-Angepaßte oder weniger gut Angepaßte ausmerzen, bzw. derartige Organismen sind im Kampf ums Dasein nach Darwin benachteiligt (vgl. dazu R. Koltermann, Stimmen der Zeit, Februar 1996).

Daß Gott als Lückenbüßer wissenschaftstheoretisch schon immer falsch war, ist nicht eine neue Erfindung, sondern wurde von Erich Wasmann schon Anfang dieses Jh.s (1906) und bei seinen Vorträgen in Berlin (1907) deutlich vertreten (R. Koltermann, 1990: Naturwissenschaft und Glaube. Die Kontroverse zwischen E. Wasmann und E. Haeckel um Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube). Formulierungen wie: „Die Epoche des orthodoxen darwinistischen Fundamentalismus ist zu Ende" (13) legen eher eine ideologische denn eine sachliche Einstellung des Vf.s nahe. Daß neben den Außenfakto-

ren der Evolution auch die inneren Kräfte des Organismus in der Stammesgeschichte und Herausbildung der Arten eine Rolle spielen, bedeutet doch nicht, daß die Außenfaktoren völlig vernachlässigt werden und falsch sind. Selbstverständlich läßt sich darüber diskutieren, ob man beim heutigen Stand der Forschung einem bestimmten Typ von Ursachen der Evolution eine Hauptrolle zuschreiben kann oder nicht.

Jedenfalls scheint mir, daß durch solche Übertreibungen der Frankfurter Schule eher der Diskurs über die Evolution unterbunden, statt gefördert wird. Im Gesamtkonzert der verschiedenen Beiträge fehlt einer, der wissenschaftstheoretisch nach Art der Sprachspiele von Wittgenstein die Kategorienfehler von Naturwissenschaftlern einerseits und fundamentalistischer Theologen andererseits aufzeigt (vgl. R. Koltermann: Stimmen der Zeit, Januar 1998).

Insgesamt sind die einzelnen Referate meistens in sich genommen sehr gut, aber es hätte eine bessere systematische Fragestellung dem ganzen Bd gut getan. Selbstverständlich ist hier nicht der Raum, um alle Beiträge im einzelnen zu besprechen.

M. Gudo (29–46) referiert über den *Diskurs über die Geschwindigkeit der Evolutionsprozesse und das Hydraulik-Prinzip von W. F. Gutmann.* Der Punktualismus von N. Eldredge und S. Gould (1972) erscheint nur in einer Veröffentlichung von S. Gould von 1991, und dieser Forschungsansatz über die unterschiedlichen Geschwindigkeiten im Evolutionsgeschehen wird leider nicht genügend ausdiskutiert.

Interessant auch der kurze Beitrag über *Varianten und Invarianten in der Evolution* von C. Hertler (47–60); es geht um den Artbegriff bei Darwin und die wohl umdeutende Rolle Mayrs darin. Ob allerdings der Goethische Typus-Begriff weiterhilft, ist zweifelhaft.

Die inzwischen in die Lehrbücher eingegangene *Lehre von Endosymbiosen* wird in ihrer geschichtlichen Entwicklung der Forschung anschaulich dargestellt von D. Mollenbauer (71–76). Zuzugeben ist, daß für diesen Fall nicht von einer vergabelnden Verzweigung im üblichen Sinn gesprochen werden kann. Die Fragen der Parallelentwicklung oder der Konvergenz hätte eine ausführlichere Darstellung (D. S. Peters, 77–82) erfordert, als gerade fünf Seiten.

Die im *Teil II (Organismus und Evolution)* zusammengefaßten Referate gehören der Überschrift dieses zweiten Teiles nach in den ersten, der Inhalt der Beiträge nach aber in den *Teil III (Philosophie und Evolution).*

Es handelt sich sowohl bei der *evolutionären Erkenntnistheorie* (S. Büttner / P. Reisinger), als auch in dem Referat von H. W. Ingensiep über die *Seelenordnung im Organischen,* erst recht dann bei K. Köchy über den *prozessualen Ansatz bei Bergson,* sowie bei dem ausgezeichneten Referat von C. Kummer über *die Ganzheitstheorie des Organismus in der Molekularbiologie* um typisch naturphilosophische Themen, die ausgehend von naturwissenschaftlichen Befunden über diese philosophisch reflektieren.

Man sollte den Beitrag von Büttner und Reisinger über die Subreption in der evolutionären Erkenntnistheorie zur Pflichtlektüre für Vertreter dieser Theorie machen.

Im *dritten Teil „Philosophie und Evolution"* werden eine Reihe von Philosophen, die sich mit der Evolution befaßt haben, zur Sprache gebracht: Rahner, Whitehead (2mal), Kant, Heidegger, Cassirer.

In dem Referat von R. Esterbauer über die *Differenz der Zeitbegriffe in Naturwissenschaft und Philosophie,* wird mir vorgeworfen (195), ich würde den Zeitbegriff der Naturwissenschaften in der Philosophie verwenden. Es wird an der entsprechenden Stelle in meiner Naturphilosophie (1994) in dem Kap. über das Altern ja gerade unterschieden zwischen dem naturwissenschaftlichen Phänomen des Alterns, dem psychologischen Aspekt und der philosophischen Frage nach dem Sinn des Alterns und zwar wird im Sinne des Vf.s auf die verschiedenen Zeitbegriffe geachtet und das naturwissenschaftliche Defizitmodell als ausreichendes Erklärungsmodell für die philosophische Frage nach dem Sinn des Alterns zurückgewiesen.

In dem Referat von N. Fischer über die *Autonomie der Lebewesen im Anschluß an Kant* sei das Zitat von Kant (KrV B 650) S. 211, Anm. 18 besonders hervorgehoben, wo Kant die Notwendigkeit eines letzten Grundes der Welt in Gott und dessen creatio continua ableitet, und das in der Kritik der Reinen Vernunft!

In dem Beitrag von A. Locker ist auf S. 240 schwer einsehbar, wie das Nichts der Grund von der Welt Gottes und der Welt des Menschen sein kann. Wie soll denn ein Nichts, dem also kein Sein zukommt, etwas begründen können? Das ist logisch nicht nachvollziehbar.

H.-D. Mutschler setzt sich in seinem Vortrag *„Die Geschichtlichkeit der Natur und die Ungeschichtlichkeit der Naturgesetze"* (251–261) mit den Unterschieden in Physik und Biologie bzgl. der Zeitkomponente auseinander. Nach dem Historiker wird man Geschichtlichkeit im strengen Sinne wohl nur der Geschichte des mit freiem Entschluß begabten Menschen zuschreiben. Im analogen Sinne als Prozeß in der Zeit darf man aber auch von Erdgeschichte, Geschichte des Kosmos, Stammesgeschichte usw. sprechen. Der Vf. versucht eine begriffliche Klärung und stellt Minimalbedingungen für die Rede von einer Geschichtlichkeit der Natur (Kontingenz, Irreversibilität, Subjekt, das mit sich identisch bleibt; Teleologie) auf, wobei der letzte Begriff in der Biologie der umstrittenste ist.

M. Weingarten analysiert die *Schwierigkeiten inter- und transdisziplinärer Gespräche* und zeigt Wege auf, wie sie zu überwinden sind (289–303). Jeder, der in dieser inter- und transdisziplinären Weise gearbeitet hat, weiß aus täglicher Erfahrung, wie mühselig ein solcher Dialog oft ist. Hier wird anhand Kants Organismusbegriff exemplarisch ein solches Gespräch dargestellt.

K. Wiegerling setzt sich mit dem *Prozeßdenken in Cassirers Philosophie* auseinander (305–316).

Teil IV „Theologie und Evolution" sucht in einigen Aspekten den Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften darzustellen. Dabei hätte ich mir eine mehr systematische Darstellung gewünscht, in der die Geschichte des Verhältnisses von Evolution und Schöpfung in der Auseinandersetzung zwischen Darwin, Huxley und Haeckel nachgezeichnet, die exegetischen Grundregeln der Interpretation der Schöpfungserzählung und kirchlichen Verlautbarungen und Stellungnahmen entwickelt worden wären.

Der an sich sehr gute Beitrag von A. Gläßer *„Prozeßphilosophie und Ontologie der Evolution"* (355–375) hätte in den philosophischen Teil gehört. So überschneiden sich teilweise die Beiträge von R. Bucher *„Die Theologie, die Wissenschaft und das Handeln der Kirche"* – in den letzten 100 Jahren – (319–333) mit dem von M. Rosenberg *„Theologie, Kirchen und die Evolutionstheorie"* (391–400). Außerdem wird das noch einmal an dem Beitrag von J. G. Mayer *„Historische Auseinandersetzungen mit der darwinistischen Evolutionstheorie unter besonderer Berücksichtigung Ernst Haeckels"* (377–389) spezifiziert. Besonders hervorzuheben ist auch das Referat von F. Diedrich *„Überlegungen zur Funktion der Rede von Jahwe bzw. Gott als Schöpfer in Texten des Alten Testamentes"* (335–354).

Das sehr reichhaltige Werk, mit viel Detailkenntnis in den einzelnen Beiträgen, bringt dem Leser sicher eine Reihe neuerer Erkenntnisse auf diesem Grenzgebiet zwischen Naturwissenschaft und Philosophie bzw. Theologie. Das Ganze ergibt ein mosaikartiges Bild der heutigen Problemlage. Ich hätte mir mehr systematische Ordnung gewünscht auch um den Preis, daß dann einige Beiträge weggefallen wären. Fast völlig fehlt oder nimmt doch zu wenig Raum ein der Diskurs um Evolution innerhalb der Biologie. Eine gründliche Auseinandersetzung mit dem fundamentalistischen Kreationismus wäre ebenfalls wegen der zunehmenden Bedeutung auch in unserem Land erforderlich gewesen.

Frankfurt a. M. Rainer Koltermann

Herausforderung: Klonen, hg. v. Casper Söling / Martin Kleer. – Paderborn: Bonifatius 1998. 93 S. (Theologie und Biologie im Dialog), kt DM 22,80 ISBN: 3–89710–032–0

Zu den Worten, die in diesen Jahren ihren Bekanntheitsgrad überproportional gesteigert haben, gehört das Wort „Klonen". Selbst in den einschlägigen Wissenschaften und Techniken war das substantivierte Verb „Klonen" so gut wie ungebräuchlich, statt dessen in der Pflanzenzüchtung z. B. „Stecklingsvermehrung" oder „Meristemvermehrung" üblich. Allemal wurde und wird darunter die hochgradige genom-identische Vermehrung von Züchtungsergebnissen verstanden und auch von selten in der Natur vorkommenden oder in ihrem Bestand gefährdeten Pflanzenarten. Das Substantiv „Klon" war und ist der gebräuchliche Ausdruck für die Gruppe (häufig die Anzahl hunderttausend übersteigend) der mit dem Ausgangs„material" hinsichtlich des Genoms (fast) identischen, labortechnisch ermöglichten Pflanzen. Im Prinzip war und ist das Problem bzw. die Aufgabe, als Ausgangsbasis meristematisches, d. h. zum Ganzaufbau eines Individuums befähigtes Gewebe (dazu zählt hier auch eine Einzelzelle) zu gewinnen. Soviel der Rez. weiß, gab es dazu außerhalb „des Labors" und der Vermehrungsbetriebe keine Diskussionen; die stecklingsvermehrten Geranien, die meristemvermehrten Orchideen fanden und finden unaufgeregt ihren Markt.

Warum nun innerhalb kurzer Zeit die heftige, bis in hohe politische Gremien hineingetragene Debatte über das „Klonen"? Die Möglichkeit der „Meristemvermehrung" eines Menschen hin zu einem „Klon" (fast) genomidentischer Individuen ist in greifbare Nähe gerückt. Stichwort: Dolly!

Menschliche Klone gab und gibt es schon immer: eineiige Zwillinge, Mehrlinge. Zwillingsforschung war und ist etabliert an Humangenetischen Instituten, ohne daß sie medien-unterstützte allgemeine Aufmerksamkeit gefunden hätte. Das Schaf Dolly verändert die Erörterungssituation heftig. Es geht nicht mehr um den natürlich vorkommenden Klon „Zwillinge", „Mehrlinge", es geht um den künstlich hergestellten Klon eines Menschen und um die Größenordnung, d. h. um die zumindest theoretisch mögliche beliebig große Anzahl der zu einem Klon gehörenden menschlichen Individuen.

Nach dem Abebben feuilletonistischer und medienopportunistischer Berichterstattung bleibt das Problem, zumindest in der Zuspit-

zung auf den Menschen. Hier setzt die angezeigte Veröffentlichung ein. Sie ist die redaktionell überarbeitete Dokumentation der ersten Tagung in der neuen Reihe *„Theologie und Biologie im Dialog"* an der „Wolfsburg", der Katholischen Akademie des Bistums Essen.

Die Herkunft der Referenten und die Themen ihrer Vorträge lassen erkennen, daß auf dieser Akademietagung das Generalthema „Klonen" in unterschiedlichen Sichtweisen vorgestellt werden sollte: Caspar Söling, theologischer Referent des Bischofs von Limburg: *„Dolly – Wolf im Schafspelz?"*; Reinhard Hensel, Mikrobiologe an der Gesamthochschule Essen: *„Klonen in der Natur und im Labor"*; Trutz Podschun, Bereichsleiter Science and Strategy bei der Serono Pharma GmbH: *„Wie aus Dolly Dollars werden. Zur wirtschaftlichen Bedeutung des Klonens"*; Dietmar Mieth, Moraltheologe an der Univ. Tübingen und Leiter des Projekts Europäisches Netzwerk für biomedizinische Ethik und Berater der EU-Kommission Ethische Implikationen der Biotechnologie: *„Probleme der Ethik in der Biomedizin am Beispiel der Klonierungsdebatte"*; Werner Lensing, Mitglied der Arbeitsgruppe Bildung, Wissenschaft, Forschung und Technologie der ehemaligen CDU/CSU-Bundestagsfraktion: *„Die ‚Bioethik-Konvention' des Europarates in der Diskussion."*

Wissenschaftliche, wirtschaftliche, politische und theologisch-philosophische Argumente pro und contra kamen also zur Sprache – sachlich, kompetent und informativ. Den Zuhörern wird deutlich geworden sein – und den Lesern wird es ähnlich ergehen – daß hier an der *„Fallstudie Klonen"* deutlich wird, wie vielschichtig komplex und in den Auswirkungen noch gar nicht vollständig übersehbar die biotechnologische Entwicklung (in ihren möglichen Varianten) auf die Menschen heutiger und zukünftiger Tage eindringt.

Sicherlich ist auf dieser Tagung, wie sie sich in der angezeigten Publikation spiegelt, nicht alles gesagt, was zum Thema darstellend und argumentierend gesagt werden kann – wie sollte es auch. Das gut durchdachte Konzept der Tagung, erstellt von Caspar Söling, einem der beiden Hg., hat dazu beigetragen, trotz unausweichlich großer Lücken das in den Referaten Vorgetragene als eine „runde Sache" erscheinen zu lassen. Die Informationsdichte und die durchweg klare, auf das Akademieauditorium abgestimmte Sprache tun das ihrige, um die vom Einleitungsreferat vorgegebene „Klammer" zu füllen.

Das genannte Einleitungsreferat *„Dolly – Wolf im Schafspelz?"* zeigt u. a. die Vorgeschichte des angezeigten Problems auf: das – so scheint es beinahe – unaufhaltsame Verwirklichen des biotechnisch Möglichen.

Der Vf. gibt vier Gliederungspunkte vor: *1. Dolly: Verbindung von Gentechnik und Reproduktionsmedizin. 2. Anfragen an das Menschenbild; 3. Argumente gegen das Klonen von Menschen;* gegliedert in die Unterabschnitte: „Die erste Argumentationskette wendet sich gegen das Klonen als künstliche Zeugung." „Eine zweite Argumentationsstrategie spricht dem Menschen eine genetische Integrität zu, die eng mit seiner Individualität und Würde verbunden ist." „Die dritte Argumentationskette bezieht sich auf technische Hürden" (sehr informativ!). Der 4. und letzte Gliederungspunkt lautet: Die politische Diskussion.

Der Veröffentlichung ist eine kurze Liste mit weiterführenden Literaturhinweisen, zusammengestellt von C. Söling, und das Dokument der EU zum *„Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin"*, nebst dem Zusatzprotokoll *„über das Verbot des Klonens von menschlichen Lebewesen"* angefügt.

Nicht nur eine hochschul-akademische Leserschaft kann angeregt werden durch die Lektüre dieser 90 S. umfassenden Veröffentlichung in der neuen Reihe *„Theologie & Biologie im Dialog"*, mit kritischer Aufmerksamkeit die weitergehende – in den „Medien" allerdings abklingende – Diskussion zu verfolgen.

Greven-Gimbte Werner Bröker

Bildende Kunst / Literatur

Koch, Guntram: **Frühchristliche Kunst**. Eine Einführung. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 168 S. (Urban-Taschenbücher, 453), kt DM 32,00 ISBN: 3–17–011400–X

Koch hätte sein Werk auch „Einführung in die christliche Archäologie" überschreiben können. Um dem Problem einer immer noch ausstehenden Definition zur Frage frühchristlicher Kunst zu entgehen, beschränkt sich K. auf eine Periodisierung, beginnend mit den Fresken von Dura Europos (232/33 n. Chr.) und endend mit der Eroberung Palästinas und Syriens durch die islamischen Araber (ab 634 n. Chr.). M. E. die beste Lösung.

Das frühchristliche Kunstschaffen entstand durch Umformung und Neuinterpretation griechisch-römischer Motive. Zunächst benötigte das Christentum keine großen Versammlungsräume. Außerdem wirkte das atl. Bilderverbot retardierend auf die Ausgestaltung selbst der Bestattungsanlagen bis in das 4. Jh. hinein. Als pagane Vorbilder standen die Marktbasiliken zur Verfügung, als man sakrale Großräume (ab 324 n. Chr.) in Dienst nahm. In der Malerei und Plastik ließen sich pagane Vorlagen der Christianisierung, so z. B. der Schafträger als guter Hirte finden. Aus der sitzenden Isis mit dem Horusknaben wurde Maria mit dem Kind, aus bärtigen Vatergottheiten wurde der Christus barbatus, aus der Verkörperung einer Jahreszeit der jugendliche Christus, aus einem mit dem Schwert ausholenden Krieger, Abraham, der Isaak töten will, aus dem schlafenden Endymion der ruhende Jona, usw. Die Einfachheit der Beispiele verführt K. nicht dazu, jeweils am Ort übersichtlich die Problematik zu entfalten.

Das Werk ist in der Abfolge gegliedert: *Architektur, Bestattungswesen, Malereien – Mosaiken, Skulpturen und Kleinkunst.* Schließlich werden *Museen* und *Sammlungen* mit frühchristlicher Kunst vorgestellt. Die einzelnen Abschnitte werden je nach Problemlage gewichtet. Dabei erweist sich K. auch als Kenner der Alten Kirchengeschichte, die er zusammenfassend zu analysieren versteht. Der Vf. ist bemüht, die frühchristliche Kunst in den profanen Bereichen nach dem Muster „Antike – Christentum" einzuordnen. Folgerichtig werden Stadtanlagen, Plätze, Foren, Ehrensäulen bis hin zu Stadtbefestigungen, Kastellen, Häusern, Villen, Palästen, Hippodromen und Brücken erläutert.

Die jeweilige Fragestellung untersucht das typisch Christliche bzw. die durch das Christentum bewirkten Veränderungen oder deren neue Akzentsetzung. Besonderes Interesse gilt der Architektur, die in christlicher Zeit entstand, wie etwa den Bauten aus justinianischer Zeit oder den Stadtgründungen Justiniana Prima, Sergiopolis oder Zenobia. Die Bischofsresidenzen werden von kaiserlichen oder privaten Palästen abgeleitet. Das hatte für die kirchlichen Architekten den Vorteil, an kein vorgegebenes Bauprogramm gebunden zu sein, weil hier prinzipiell die Möglichkeit zu freier Gestaltung gegeben war. D. h. aber auch, daß eine Identifizierung eines repräsentativen bischöflichen Bauwerks mehr von Zufallsfunden abhängig gemacht werden muß – es sei denn, der Standort der Anlage selbst läßt nur eine bischöfliche Bestimmung zu. Da Bischöfe wie Kaiser oder hohe Amtsträger in ihren Residenzen einen besonders betonten Empfangssaal benötigten, ist ein solcher Raum allein kein eindeutiges Identifizierungsmerkmal. Wie sollte man ansonsten eine „audientia episcopalis" zweifelsfrei erkennen. Es müßten die sog. „ensembles ecclesiastiques" intensiver klassifizierend erforscht werden. Eine Forschungsaufgabe, die nach einer Diss. verlangen würde.

Auch eine einführende Darstellung lebt vom Anschauungsmaterial. Negativbeispiele ließen sich nennen. K. hat dieses Desiderat erfüllt. Es genügt, auf den Fundus bereits publizierten Materials zurückzugreifen. Der Leser ist damit in die Lage versetzt, mit Hilfe seiner Denkmälerkenntnis selbständig Nachprüfungen vorzunehmen. Das spezielle Literaturverzeichnis und das Register lassen das Werk mühelos aufschließen. Eine Einführung zielt mehr den usum delphini an. K. bietet eine Einführung, die auch dem Althistoriker eine schnelle Möglichkeit der Information liefert und die Unverzichtbarkeit der monumentalen Quellen für die Darstellung der Geschichte der alten Kirchen eindrucksvoll dokumentiert.

Augsburg Wilhelm Gessel

Hoffmann, Daniel: **Die Wiederkunft des Heiligen**. Literatur und Religion zwischen den Weltkriegen. – Paderborn / München / Wien: F. Schöningh 1997. 457 S., kt DM 78,00 ISBN: 3–506–73946–8

Die vorliegende Studie wurde 1996 als germanistische Habil.schrift an der Heinrich-Heine-Univ. in Düsseldorf eingereicht. Der Vf., Germanist und Philosoph, wendet sich hier der deutschsprachigen Literatur zwischen den Weltkriegen und in der Nachkriegszeit bis 1960 zu. Er konzentriert sich auf bislang eher vernachlässigte Schriftsteller, die versuchten, dem Chaos der Kriege und dem Zusammenbruch der Moderne ein Konzept der literarischen *Resakralisierung der Welt* entgegenzusetzen. Trotz, besser: wegen aller bezeugten Barabareien schufen sie in ihren Werken Zeugnisse für die grundlegende Heiligkeit der Welt. „Der Blick auf die Welt als Schöpfung, die Einsicht in die Kreatürlichkeit allen Seins, ist ihr poetisches Gegenbild zum Ersten Weltkrieg", ein Gegenbild, das nach 1945 „um die Transzendenz des Todes" (14) erweitert und damit vertieft wurde.

Im Vordergrund der Untersuchung stehen vier Schriftsteller, zu denen es aktuelle Einzeluntersuchungen gerade nicht gibt: Elisabeth Langgässer, Wilhelm Lehmann, Georg Britting und Ernst Petzold. Seitenblicke auf der Suche nach dem „Neuen Heiligen" in der Literatur dieser Epoche streifen jedoch auch Autoren wie Ricarda Huch, Oskar Loerke, Alfred Mombert und zahllose andere. Das Werk dieser Schriftsteller überhaupt wieder in Erinnerung gerufen zu haben gehört zu den wichtigen Verdiensten dieser Arbeit. Dazu gehört jedoch an erster Stelle die Würdigung des Topos „Resakralisierung", der sich im Werk dieser Autoren an überraschend zahlreichen Beispielen wiederfinden läßt und mit theologischen Tendenzen der Epoche, etwa bei Franz Rosenzweig oder Karl Barth, verbunden wird. Hier schließt die Untersuchung wichtige Lücken in der Aufarbeitung der geistig-religiös-literarischen Gesamtkonstellation der untersuchten Zeiträume. Im Nachdenken der Ergebnisse der Studie kristallisieren sich dennoch zwei Nachfragen an ihren Grundduktus heraus:

Erste Nachfrage: H. stellt die Tradition der Schriftsteller dar, unterzieht sie aber kaum der kritischen Wertung: Taugt denn das Konzept der „Resakralisierung" überhaupt zur Schilderung der Zeitströmung, zur Deutung von unfaßbaren Katastrophen in Krieg, Shoa, Atomzerstörung? Sind die von ihm untersuchten Autoren nicht deshalb abgetaucht in die Peripherie, weil sich ihr poetisches Konzept als untauglich erwies? Haben nicht „Gruppe 47" einerseits und jüdische Autoren wie Nelly Sachs und Paul Celan andererseits gerade wegen des Scheiterns derartig artifizieller „Resakralisierungen" nach 1945 den „Radikalschlag" in der Literatur gefordert und schreibend praktiziert? Der Vf. geht hier – durch die fehlenden Brückenschläge in andere Bereiche der Literatur – mit seinem Material zu solidarisch und d. h. zu unkritisch um.

Zweite Nachfrage: Der Grenzgang zwischen Religion und Literatur, zwischen Theologie und Ästhetik stellt stets ein schwieriges Unterfangen dar, weil die gleichwertige Kompetenz in beiden Bereichen notwendig ist. Der Vf. nimmt jedoch an kaum einer Stelle die fruchtbaren Ergebnisse und Beiträge speziell zum theologisch-literarischen Dialog der letzten 20 Jahre wahr, die oft genug auch den von ihm behandelten Zeitraum betreffen. Das gilt nicht nur für schon „klassische" Arbeiten, die eher dem Bereich der Theologie entstammen (Mieth, Kuschel, Sölle), sondern gerade auch für wichtige germanistische Arbeiten der letzten Jahre, die den Bereich des kulturellen Katholizismus betreffen, v. a.: Jutta Osinski: Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jh. (Paderborn u. a. 1993); Susanna Schmidt: „Handlanger der Vergänglichkeit". Zur Literatur des katholischen Milieus 1800–1950 (Paderborn u. a. 1994). Die Einbeziehung dieser beiden Forschungsfelder hätte die Gesamteinbettung des vom Vf. geschilderten Phänomens noch wesentlich verfeinern können.

H.s nach innen differenzierte Studie rückt den lange verdrängten Aspekt wieder in das Bewußtsein, daß eine ganze Generation von Schriftstellern gegen das Chaos der Kriegszeiten in ihrem Schreiben den Versuch unternahm, die Heiligkeit der Welt als Schöpfung Gottes zu betonen. Eine kritische Würdigung und Einbettung dieses Phänomens in den gesamten religiös-kulturellen Kontext der Zeit bleibt von hier aus weiterhin ein Desiderat.

Weingarten Georg Langenhorst

Kurzrezensionen

Drey, Johann Sebastian: **Nachgelassene Schriften**. Bd 1. Mein Tagebuch über philosophische, theologische und historische Gegenstände 1812–1817. Mit historisch-kritischem, textkritischem und sachbezogenem Apparat und Registern, eingel. v. Max Seckler, editorisch bearb. von Winfried Werner nach Vorarbeiten von Abraham P. Kustermann. – Tübingen: A. Francke 1997. LVII, 628 S. (Theologisches Tagebuch), geb. DM 164,00 ISBN: 3–7720–2490–4

Um es in Kürze zu sagen: Es handelt sich um eine ganz hervorragende Edition, die einen äußerst wichtigen Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jh.s, speziell zur Tübinger Theologie, darstellt. Mit größter Akribie hat M. Seckler mit Mitarbeitern das „Theologische Tagebuch" von J. S. Drey, dieser Gründergestalt in der neuen Theologiegeschichte, kritisch editiert und dem Apparate erschlossen. Die Dogmatikvorlesungen sollen folgen. Damit sind wichtige Hilfen zur Erhellung der Geschichte und der Theologie der Katholischen Tübinger Schule gegeben. H. E. W.

In der Kraft des Heiligen Geistes. Wovon die Kirche lebt, hg. v. Willigis Ekkermann u. a. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1998. 148 S. (Vechtaer Beiträge zur Theologie, 5), brosch. DM 28,00 ISBN: 3–7666–071–7

Mit diesem kleinen Bd stellt sich das Professorenkollegium des Instituts für Kath. Theol. der Hochschule Vechta der Herausforderung, die durch das Vorbereitungsprogramm für das Anno Santo 2000 gegeben war: 1997/98 sollte in besonderer Weise der dritten trinitarischen Person gewidmet sein. Insgesamt acht Referate bildeten das Corpus eines Symposiums im Mai 1998; sie werden hier vorgelegt. Wie üblich, greifen die Vf. ein spezifisches Problem oder Anliegen des eigenen Faches unter der Themenvorgabe auf. Sehr informativ ist der *Überblick über die charismatische und die pentekostale Bewegung* von K. J. Lesch, der das Buch einleitet. Die *biblisch-frühkirchlichen Reflexionen über das Pneuma* rufen F. G. Untergassmair und G. Hotze ins Gedächtnis; F.-B. Stammkötter steuert mit einem Beitrag über *„die philosophische Begründung der Lehre vom Heiligen Geist bei Augustinus"* den patristischen Aspekt bei. Die *pneumatologische Perspektive der Theologischen Erkenntnistheorie* vermittelt F. Janssen, jene in der Sakramentenlehre (speziell der sog. Initiationssakramente) W. Eckermann. Mit der *religionspädagogischen Schwierigkeit der Firmkatechese* macht den Leser und die Leserin R. Sauer bekannt. Aus theologisch-anthropologischer Sicht beleuchtet die Thematik M. Balkenohl *(„Vom Erwachen des Geistes im Menschen")*. Insgesamt ist ein Werk aus dem gemeinsamen Bemühen entstanden, das in leicht verständlicher Diktion Hinführungen zum theologischen und spirituellen Verstehen des Heiligen Geistes anbietet. W. B.

Religiöse Sprache und ihre Bilder. Von der Bibel bis zur modernen Lyrik, hg. v. Andreas Hölscher / Rainer Kampling. – Berlin: Morus-Verlag 1998. 283 S. (Schriften der Diözesanakademie Berlin, 14), kt DM 42,00 ISBN: 3–87554–327–0

Der vorliegende Sbd dokumentiert eine Vortragsreihe des Seminars für Kath. Theol. der FU Berlin in Zusammenarbeit mit der Diözesanakademie Berlin und versteht sich gleichzeitig als Festgabe zur Emeritierung von Carsten Colpe. Die allenthalben wahrzunehmende ‚Verarmung der Bildersprache', die als Folge der ‚Allverfügbarkeit des Bildes' zu konstatieren ist, wird in zwölf Aufsätzen hinsichtlich ihrer Auswirkung auf die Situation der Theologie überprüft. Aus dem Blickwinkel unterschiedlicher Disziplinen theologischen Denkens bis hin zu einer Bestandsaufnahme der Ikonographie aus Sicht moderner Esoterik wägen renommierte Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler die Bedeutung der Bilder für die Vermittlung religiöser Grundkonstanten ab. Es entsteht auf diese Weise ein fundamentales Plädoyer für die unverzichtbare Relevanz der Metaphorik im Blick auf die Verkündigung der ‚geglaubten und erhofften Wirklichkeit des Reiches Gottes', ohne dabei auf kritische Hinweise angesichts der Sensibilität eines solchen Themas zu verzichten. A. L.

Meyer, Harding: **Aufsätze zur ökumenischen Theologie**. 1. Versöhnte Verschiedenheit. – Paderborn: Bonifatius / Lembeck 1998. 253 S., kt DM 42,00 ISBN: Bonifatius: 3–89710–059–2 / Lembeck: 3–87476–339–0

Der Bd vereinigt eine Reihe von grundlegenden Aufsätzen eines der Pioniere der ökumenischen Arbeit, Harding Meyer, anläßlich seines 70. Geburtstages. Die im Original teilweise nicht ganz leicht zugänglichen, fünfzehn Beiträge sind in vier Blöcken zusammengefaßt: I. Einheitsbemühen, II. Einheit und Einheitsvorstellungen, III. Konfessionen und die Einheit der Kirche, IV. Bekenntnis und Verbindlichkeit. H. E. W.

Neumann, Uwe: **Augustinus**. – Reinbek: Rowohlt Verlag 1998. 158 S. (rororo Monographien), kt DM 12,90 ISBN: 3–499–50617–3

Der Bd ersetzt die aus dem Jahre 1958 datierende Darstellung von Henri-Irénée Marrou; die seitdem erschienene Forschungsliteratur wurde durchgängig berücksichtigt. Unterm Strich findet sich hier eine, für eine erste Annäherung sehr lesenswerte Einführung in Biographie, Werk und geistiges Umfeld dieses die christliche Theologie bis heute prägenden Kirchenvaters. Für Theologiestudierende und alle an systematisch-theologischen Fragen Interessierte besonders instruktiv ist, daß Neumann die wechselnden Etappen des Umgangs Augustins mit der Faktizität des Bösen in seine Darstellung eingehen läßt und auch seine Konzeption der Gnaden- und Erbsündenlehre vor diesem Hintergrund erschließt – ein Erbe, das die Theologie bis heute beschäftigt. M. S.

Ruhstorfer, Karlheinz: **Das Prinzip ignatianischen Denkens**. Zum geschichtlichen Ort der „Geistlichen Übungen" des Ignatius von Loyola. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1998. 428 S. (Freiburger Theologische Studien, 161), kt DM 88,00 ISBN: 3–451–26548–6

Die Freiburger Doktorarbeit will Rahners „Desideratum" einer „eigentlichen Theologie der Exerzitien" (23) erfüllen. Diese ruhe auf dem „neuzeitlichen Freiheitsbewußtsein des Individuums" und der Mystik von Gottes Ehre im Weltdienst am Evangelium. Das wird – sehr kritisch zur Fachliteratur – betont rational durchgeführt: bis zu Zahlenmystifikationen (Exbü. 230, Betracht. z. Liebe = 23, Exbü. Prinzip und Fundament, mal 10, Einheit Gottes). Statt des Leerwerdens (327f) mittelalterlicher Mystik (171) werden die „neuzeitlichen Gedanken von der absoluten Freiheit Gottes und deren unmittelbarem

Wirken am Individuum in die katholische Kirche ein"-geführt (193f). Die Erfahrung der ersten Wahlzeit geschehe nicht im Wirken der Causa Prima auf die Causa Secunda, sondern im Gegenüber von Gott und Mensch (325). Der Mensch also gehe nicht mehr in eine vorgebende Ordnung hinein, sondern errichte sie (vgl. Gewissenserforschung) gleichsam neu.

Die Einsichten der Arbeit basieren auf längst anerkannten Grundpositionen, gehen aber in ihrer rationalen Methodologie unter. Gott als Geheimnis taucht nicht auf (s. Servais, Théologie des Exercices spirituels 1996); die Erfahrungsdimension (s. Robert, Une autre connaissance de Dieu 1997) löst sich auf. Der Anspruch der Arbeit ist kaum erfüllt. J. S.

Trummer, Peter: **Daß meine Augen sich öffnen**. Kleine biblische Erkenntnislehre am Beispiel der Blindenheilungen Jesu. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. 223 S., kt DM 39,80 ISBN: 3–17–015279–3

Am Beispiel der ntl. Blindenheilungsgeschichten eröffnet T. einen konzeptionellen Zugang zu der für heutige Leserinnen und Leser oft nur schwer durchschaubaren Symbolsprache biblischer Erzählungen. Das Vorgehen unterteilt sich in drei große Abschnitte: Zunächst wird in einer ‚kleinen biblischen Erkenntnislehre' die hermeneutische Problemlage hinsichtlich des Verstehens biblischer Symbolik aufgedeckt. In einem zweiten Schritt (‚Augen-Blicke') gibt der Vf. anhand exemplarischer Stellen einen eher meditativen Zugriff auf die Mehrdimensionalität des Themas ‚Auge und Sehen', um dann im dritten Teil (‚Blinde sehen') anhand exegetischer Einzeluntersuchungen der ntl. Texte (neben den entsprechenden synoptischen und johanneischen Blindenheilungserzählungen wird auch ein Blick auf die Verarbeitung in den paulinischen Briefen geworfen) die vorangehenden Erkenntnisse zu verifizieren. T. entwickelt einen lesenswerten Einstieg in ein biblisch-theologisches Thema, das auf diese Weise sowohl einem breiten Publikum zugänglich wird, durch seinen ausführlichen Anmerkungsteil jedoch gleichzeitig die Fachdiskussion bereichern dürfte. A. L.

Wyller, Trygve: **Glaube und autonome Welt**. Diskussion eines Grundproblems der neueren systematischen Theologie mit Blick auf Dietrich Bonhoeffer, Oswald Bayer und K. E. Logstrup. – Berlin: W. de Gruyter 1998. IX, 225 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 91), DM 148,00 ISBN: 3–11–015815–9

Diese Diss. aus Norwegen versucht den Nachweis, daß bei den Theologen D. Bonhoeffer, K. E. Logstrup und O. Bayer aus der Rede des Glaubens von Gott eine glaubensunabhängige, allgemein diskutierbare Rede über die Welt folgt. Insofern handelt es sich um eine wichtige Studie zur Verifikationsproblematik innerhalb der Theologie. H. E. W.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften

Frauen in der Kirche: Eigensein und Mitverantwortung, hg. v. Gerhard Ludwig Müller. – Würzburg: Echter 1999. 412 S., kt DM 48,00 ISBN: 3–429–02088–3: 21–63: Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Die neuen Frauen oder: Gibt es noch ein Frauenbild? Zum Wandel des Geschlechtsverständnisses der westlichen Gesellschaften in der Moderne; 64–70: Maier, Hans: „Zu Frauen sprechen ..." Veränderungen im Frauenbild – und Folgerungen für kirchliche Äußerungen; 71–87: Maier, Adelheid: Als Frau in der Kirche. Erfahrungen einer Mutter; 88–109: Sayer, Josef: Zur Inkulturation des christlichen Glaubens – Die Frauen in der Pastoral von Campesinogemeinden in den Anden Perus; 111–125: Wickler, Wolfgang: Unterschied und Bezogenheit von Mann und Frau aus der Sicht der Evolutionsbiologie; 126–140: Splett, Jörg: Anthropologische Überlegungen zum Verhältnis von Mann und Frau; 141–165: Ruppert, Lothar: Mann und Frau als Gottes Geschöpfe und in ihrer konkret erfahrbaren Existenz nach der Biblischen Urgeschichte; 166–187: König, Hildegard: Beobachtungen zur sittlichen Autonomie der Frauen bei Clemens von Alexandrien; 188–200: Bürkle, Horst: Ekstase und Vermählung. Zu religiösen Funktionen von Frauen in Griechenland und Rom; 201–215: Dünnbier, Adrienne: Zur Hermeneutik theologischen, anthropologischen und humanwissenschaftlichen Argumentierens; 217–230: Demel, Sabine: Der Wandel in der kirchlichen Rechtstellung der Frau vom CIC/1917 bis zum CIC/1983; 231–251: Kertelge, Karl: Frauen im Neuen Testament – Dienste und Ämter; 252–258: Balthasar, Hans Urs von: Welches Gewicht hat die ununterbrochene Tradition der Kirche bezüglich der Zuordnung des Priestertums an den Mann?; 259–266: ders.: Gedanken zum Frauenpriestertum; 267–277: Ratzinger, Joseph: Das Priestertum des Mannes – Ein Verstoß gegen die Rechte der Frau?; 278–356: Müller, Gerhard Ludwig: Kann nur der getaufte Mann gültig das Weihesakrament empfangen? Zur Lehrentscheidung in „Ordinatio sacerdotalis"; 357–379: Torrell, Jean-Pierre: Die Verbindlichkeit von „Ordinatio sacerdotalis". Zur Hermeneutik lehramtlicher Dokumente; 380–399: Aymans, Winfried: Veritas de fide tenenda. Kanonistische Erwägungen zu dem Apostolischen Schreiben „Ordinatio sacerdotalis" im Lichte des Motu proprio „Ad tuendam fidem".

Reflektierter Glaube. Festschrift für Erhard Kunz SJ zum 65. Geburtstag, hg. v. Hans Ludwig Ollig / Oliver J. Wiertz. – Egelsbach u. a.: Hänsel-Hohenhausen 1999. 268 S. (Deutsche Hochschulschriften, 1156) kt DM 83,00 ISBN: 3–8267–1156–4: 13–27: Ollig, Hans-Ludwig: Glaubensreflexion unter den Bedingungen der Gegenwart. Eine Relecture von E. Kunz' Christentum ohne Gott?; 29–47: Höhn, Hans-Joachim: Was heißt: „Sich im Glauben orientieren? Über die Unverzichtbarkeit theologischen Denkens; 49–66: Schuster, Josef: Braucht die Moral den Glauben?; 67–83: Zarazaga, Gonzola Javier: Die Volksreligiosität in Lateinamerika als theologischer Ort; 85–107: Gonzalez, Antonio: Nach der Befreiungstheologie; 109–130: Wiertz, Oliver: George A. Lindbecks Entwurf einer postliberalen Theologie. Ein neues Paradigma der Theologie?; 131–149: Camino, Juan A. Martínez: Wechselseitige Selbstunterscheidung? Zur Trinitätslehre Wolfhart Pannenbergs; 151–179: Wodtke-Werner, Verena: Trinitätstheologie in der feministischen Theologie; 181–197: Lenk, Martin: Eschatologie und Volksfrömmigkeit; 199–215: Sobrino, Jon: Die Bedeutung der Märtyrer für die Theologie; 217–228: Momose, Peter Fumiaki: Jesus Christus in der Begegnung mit der japanischen Kultur; 229–244: Pérez, Francisco José Ruiz: Ignatius von Loyola und seine Theologie des Weges; 245–261: Taborda, Francisco: Der Ordenspriester – eine „quaestio disputata".

Stiftungen und Bürgerengagement neu entdeckt, hg. v. Hanna Lehmann. – Freiburg i. Br.: Kath. Akad. der Erzdiözese Freiburg 1998. 179 S. (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), kt DM 22,00 ISBN: 3–928698–16–8: 11–26: Amery, Carl: Visionen vom Nutzen des Geldes; 27–52: Kleine Möllhoff, Alfons: Ein Blick in die USA – Regionale Stiftungstätigkeit und die Kampagne „Schenken, Stiften, Engagieren"; 53–66: Mecking, Christoph: Stiftungen und ihr Bundesverband; 67–178: Anhang: Stiftungsverzeichnis der Region Freiburg.

Theologie der Gegenwart 42, 1/1999, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1999. DM 54,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 2–14: Hausmanninger, Thomas: Von der Humanität vergnüglicher Mediennutzung. Überlegungen zu einer Ethik medialer Unterhaltung; 15–25: Veith, Werner: Ethik im System Journalismus. Die Konzeption des Journalismus bei Manfred Rühl und eine Kritik aus sozialethischer Perspektive; 26–37: Bohrmann, Thomas: Freiheit und Grenzen medialer Werbung; 38–51: Tiefensee, Eberhard: Diesseits und Jenseits der Sprache. Eine Kritik der Sprachkritik.

Theologie und Kultur. Geschichten einer Wechselbeziehung. Festschrift zum einhundertfünfzigjährigen Bestehen des Lehrstuhls für Christliche Archäologie und Kirchliche Kunst an der Humboldt-Universität zu Berlin, hg. v. Gerlinde Strohmaier-Wiederanders. – Halle: Gursky 1999. 261 S., brosch. DM 39,80 ISBN: 3–929389–26–6: 9–17: Strohmaier-Wiederanders, Gerlinde: Geschichte des Faches und des Lehrstuhls „Christliche Archäologie und Kirchliche Kunst" (Christliche Archäologie, Denkmalkunde und Kulturgeschichte) an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität; 18–32: Nothnagle, Almut: Die St. Thomaskirche in Pretuien – eine Pfarrkirche des Magdeburger Liebfrauenstiftes; 33–50: Friske, Matthias: Überlegungen zur Datierung der Skulpturen im Chorhaupt des Magdeburger Domes; 51–84: Kühne, Hartmut: „Ich ging durch Feuer und Wasser ..." – Bemerkungen zur Wilnacker Heilig-Blut-Legende; 85–100: Kuhn, Lambrecht: Annotationen zur Heiligenverehrung im Bistum Lebus; 101–139: Schumann, Dirk: geistlich textil – Von der textuellen Bedeutsamkeit der Textilien; 140–160: Krogel, Wolfgang: Kirchenbau und Patronat in der Mark Brandenburg; 161–172: Mai, Hartmut: Die Ikonographie evangelischer Kirchen in Berlin und Potsdam zur Zeit König Friedrich Wilhelms IV. (1840–1861); 173–185: Strohmaier-Wiederanders, Gerlinde: Protestantischer Kirchenbau in Brandenburg zur Zeit Friedrichs des Großen; 186–216: Thümmel, Hans-Georg: Materialien zu Vorgeschichte, Entstehung und Frühgeschichte des gotischen Altarretabels; 217–230: Poscharsky, Peter: Der mittelalterliche Altar – Die Bedeutung seiner Bilder; 231–236: Raddatz, Alfred: Zur Datierung des Drogo-Sakramentars; 237–260: Brennecke, Hanns Christoph: Wie man einen Heiligen politisch instrumentalisiert. Der Heilige Simeon Stylites und die Synode von Chalcedon.

Dimensionen der Freundschaft oder: Wider den Egotrip. Für Dietrich Wiederkehr, den Freund, hg. v. Günter Koch / Josef Pretscher. – Würzburg: Echter 1998. 126 S. (Würzburger Domschulreihe, 8), brosch. DM 24,80 ISBN: 3–429–02087–5: 11–42: Koch, Günter: Dimensionen der Freundschaft: Wirkkräfte – Weisen – Wertungen; 43–62: Spira, Andreas: Freundschaft bei den Kirchenvätern; 63–88: Beinert, Wolfgang: Kirche als Freundesgemeinschaft Jesu Christi – eine Utopie?; 89–107: Koch, Günter: Freundschaft in Orginalzeugnissen; 108–116: Wiederkehr, Dietrich: Predigt: Ungleichzeitige Gegenwart (Joh 21,1–14); 117–121: Halter, Hans: Laudatio auf Dietrich Wiederkehr; 122–126: Ferrari-Schiefer, Valeria:

Theologie, die zum Denken, Wirken und Genießen anregt. Biographische Notizen.

„Geglaubt habe ich, deshalb habe ich geredet". Festschrift für Andreas Bsteh zum 65. Geburtstag, hg. v. Adel Theodor Khoury / Gottfried Vanoni. – Würzburg: Echter / Altenberge: Oros 1998. 587 S. (Religionswissenschaftliche Studien, 47), geb. DM 88,00 ISBN: 3–429–02071–9 (Echter) / 3–89375–169–6 (Oros): 13–39: Aoun, Mouchir Basile: Islam et Christianisme. La réconciliation dans le dépassement. Lecture critique de l'essai de Paul Khoury; 40–62: Barth, Hans-Martin: Du, Gott, bist nur dir bekannt! Islamische Mystik im Urteil des evangelischen Erweckungstheologen August Tholuck; 63–80: Chemparathy, George: A Fundamental Difference in the Nature of Bibel and Veda as ‚Sacred Scriptures'; 81–106: Dupré, Wilhelm: Dimensionen des Glaubens. Zur Bedeutung der Differenz von Glaube und Glauben; 107–124: Gabriel, Ingeborg: Der Beitrag der Religionen zu einem Weltethos; 125–135: Hagemann, Ludwig: „Wem Gott kein Licht verschafft, für den gibt es kein Licht" (Koran 24,40). Dimensionen islamischer Mystik; 136–151: Hammer, Stefan: Säkularität als Menschenrecht?; 152–178: Karrer, Martin: Zuwendung zu den Völkern – lohnt eine religionstheologische Entdeckung des Neuen Testaments?; 179–194: Khoury, Adel Theodor: Christen und Muslime. Problem eines schwierigen Dialogs; 195–213: Khoury, Paul: Tradition et modernité. Le problème toujours actuel du monde arabe; 214–228: Klinger, Elmar: Der Teufel und das Heilige. Ein Beitrag zum Problem des Bösen; 229–250: März, Claus-Peter: Melchisedek. Bibeltheologische Überlegungen zu den Melchisedek-Bezügen im Hebräerbrief; 251–263: Mette, Adelheid: Die Schule des Yogin; 264–280: Mitterhöfer, Jakob: Unser Glaube an Christus und die vielen Religionen. Ein kritischer Blick auf den Dialog mit den Religionen durch die Hochschule St. Gabriel; 281–295: Müller, Hans-Peter: Anfänge der Religionskritik bei den Vorsokratikern; 296–309: Neufeld, Karl Heinz: Religionskritik – Kritik der Religionen; 310–328: Nocke, Franz-Josef: Der kommende Messias und der gekommene Christus. Zum Zusammenhang von Christologie und Eschatologie. Zugleich ein Beitrag zum jüdisch-christlichen Dialog; 329–341: Oberhammer, Gerhard: Von der „Realität" rituellen Geschehens. Ein religionshermeneutischer Versuch; 342–356: Ott, Heinrich: Plädoyer für eine „radikal-dialogische" Religionstheologie; 357–374: Peschke, Karl-Heinz: Christliche Sozialethik im Dialog mit dem Islam; 375–393: Pichler, J. Hanns: Von der Einheit aller Überlieferung. Ein dialogischer Diskurs anhand des Vaterunsers über die Letzten Dinge im Lichte des „großen Bogens der Tradition"; 394–412: Potz, Richard: Rechtsstellung der islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich; 413–419: Schabestari, M. Modjtahed: Die Modernisierung der Ausbildung von religiösen Gelehrten in Iran und ihre Auswirkung auf den Islam; 420–459: Schaeffler, Richard: Lernen auch noch im Widerspruch. Religionsphilosophische und erkenntnistheoretische Überlegungen zu einem Aspekt des Dialogs der Religionen; 460–490: Schneider, Heinrich: Heiligkeit und Entheiligung der Politik. Anmerkungen zum Verständnis des modernen Nationalstaates im Hinblick auf den interreligiösen Dialog; 491–510: Troll, Christian W.: A Significant Voice of Contemporary Islam in India. Maulānā Waḥīduddīn Khan (b. 1925); 511–535: Vanoni, Gottfried: „Geglaubt habe ich, deshalb habe ich geredet" (Ps 116,10 und 2Kor 4,13). Zur Verwendung von Bibelzitaten in der theologischen Argumentation – Zugleich ein Versuch zusammenzudenken, was zusammengehört; 536–549: Zakzouk, Mahmoud: Konflikt, Pluralismus und Solidarität in islamischer Sicht. Ein Beitrag zum Religionsdialog; 550–573: Zirker, Hans: Paulus als *„apóstolos"*, Mohammed als *„rasûl"* – Der *„Gesandte"* in Bibel und Koran.

Soziale Arbeit in historischer Perspektive. Zum geschichtlichen Ort der Diakonie in Deutschland. Festschrift für Helmut Talazko zum 65. Geburtstag, hg. v. Jochen-Christoph Kaiser. – Stuttgart u. a.: W. Kohlhammer 1998. XV, 374 S., brosch. DM 69,00 DM ISBN: 3–17–014144–9: 1–24: Otte, Hans: Mehr als ein loses Nebeneinander von Sozialarbeit und Volksmission? Grundlinien der Geschichte des Landesvereins für Innere Mission in Hannover; 25–38: Kaiser, Jochen-Christoph: Volksmission als gesellschaftliche Sinnstiftung. Der kulturelle Formierungsanspruch der Inneren Mission; 39–66: Häusler, Michael: Vermittlung als Beruf. August Wilhelm Schreiber (1867–1945) – eine Pastorenkarriere im Spannungsfeld von freiem Verbandsprotestantismus und verfaßter Kirche; 67–83: Winter, Jörg: „Fröhlich helfen". Der badische Landeswohlfahrtspfarrer Wilhelm Ziegler (1901–1993); 84–114: Bookhagen, Rainer: Das Planwirtschaftliche Abkommen der Inneren Mission mit der Nationalsozialistischen Volkswohlfahrt und der Versuch zur Sicherung der evangelischen Kinderpflege; 115–134: Wischnath, Johannes Michael: „. . .mit Rechten und Pflichten wie jede Landeskirche?" Die Freikirchen und das Hilfswerk der evangelischen Kirche(n); 135–151: Greschat, Martin: Das Hilfswerk der EKD und die Entscheidung des Deutsch-Französischen Bruderrates; 152–190: Petzold, Ernst: Eingeengt und doch in Freiheit. Diakonie der evangelischen Kirchen in der DDR; 191–363: Beiträge von Helmut Talazko; 365–368: Herrmann, Volker: Verzeichnis der Veröffentlichungen von Helmut Talazko.

Theologie und Psychologie im Dialog über das Böse, hg. v. Michael Schlagheck. – Paderborn: Bonifatius 1998. 144 S. (Schriftenreihe der Katholischen Akademie Die Wolfsburg, Mühlheim/Ruhr), kt DM 24,80 ISBN: 3–89710–052–5: 7–14: Schlagheck, Michael: „Getrenntsein in Bezogenheit". Einleitende Überlegungen; 15–61: Claret, Bernd J.: Systematisch-theologische Klärungen in der Frage nach dem Ursprung des Bösen; 63–92: Schnocks, Dieter: Der Schatten unserer Seele. Zum Verständnis des Dunklen in der Analytischen Psychologie C. G. Jungs; 93–144: Funke, Dieter: Der Platz des Bösen in Gott? Psychoanalytische und theologische Erwägungen zum halbierten Bild vom „guten Gott".

Neuere Zeitschrift für Missionswissenschaft 55, 2/1999, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee 1999, kt sFr 43,00 ISSN 0028–3495: 83–106: Wilfred, Felix: Zum besseren Verständnis der asiatischen Theologie; 107–118: Sarpong, Peter K.: Remarks on Inculturation: The Asante Model; 119–140: Verstraelen, Frans J.: Church-State Relationship in Pre- and Post-Independent Zimbabwe; 141–157: Omenka, Nicholas Ibeawuchi: The Winds of Change: The Church and the Transition to Civil Rule Programmes in Nigeria.

Zeitschrift für katholische Theologie 121, 1/1999, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1998, kt. DM 34,50 / 125,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 1–24: Weissmahr, Béla: Kann Geist aus Materie entstehen?; 25–44: Vercruysse, Jos E.: Luthers Reformation und ihre Bedeutung für die Katholische Kirche; 46–61: Sander, Hans-Joachim: Symptom ‚Gotteskrise': Die Zeitsignatur der Theologie.

Bibelwissenschaft/Altes Testament

Proseminar I. Altes Testament. Ein Arbeitsbuch, hg. v. Siegfried Kreuzer u. a. – Stuttgart u. a. – W. Kohlhammer 1999. 208 S., brosch. DM 30,70 ISBN: 3–17–013050–1: 13–25: Kreuzer, Siegfried: Aufgabe und Geschichte der Exegese; 26–48: Kreuzer, Siegfried: Textkritik; 49–54: Kreuzer, Siegfried: Sprachliche Beschreibung; 55–65: Vieweger, Dieter: Literarkritik; 66–78: Vieweger, Dieter: Formkritik und Formgeschichte; 79–86: Vieweger, Dieter: Überlieferungskritik und Überlieferungsgeschichte; 87–94: Vieweger, Dieter: Traditionskritik und Traditionsgeschichte; 95–102: Kreuzer, Siegfried: Redaktionskritik; 103–111: Kreuzer, Siegfried: Einzelexegese und Gesamtinterpretation; 112–120: Literaturverzeichnis; 121–143: Vieweger, Dieter: Biblische Archäologie; 144–168: Kreuzer, Siegfried: Soziologische und sozialgeschichtliche Auslegung; 169–177: Hausmann, Jutta: Feministische Exegese; 178–188: Pratscher, Wilhelm: Tiefenpsychologie und Textauslegung; 189–196: Zur Anfertigung einer schriftlichen Hausarbeit.

Qohelet in the Context of Wisdom, ed. by Anton Schoors. – Leuven: Leuven University Press / Uitgeverij Peeters 1998. 528 p. (Bibliotheca Ephmeridum Theologicarum Lovaniensium CXXXVI), pb. ISBN: 90–6186–905–6 (Leuven University Press) / 90–429–0589–1 (Uitgeverij Peeters): 17–39: Schoors, Anton: Words Typical of Qohelet; 41–59: Lohfink, Norbert: Ist Kohelets הכל-Aussage erkenntnistheoretisch gemeint?; 61–91: Spangenberg, I. J. J.: A Century of Wrestling with Qohelet: The Research History of the Book Illustrated with a Discussion of Qoh 4,17–5,6; 93–111: Michel, Diethelm: „Unter der Sonne": Zur Immanenz bei Qohelet; 113–159: Lange, Armin: In Diskussion mit dem Tempel: Zur Auseinandersetzung zwischen Kohelet und weisheitlichen Kreisen am Jerusalemer Tempel; 161–179: Gilbert, Maurice: Qohelet et Ben Sira; 181–203: Schwienhorst-Schönberger, Ludger: Via media: Koh 7,15–18 und die griechisch-hellenistische Philosophie; 205–224: Crenshaw, James L.: Qohelet's Understanding of Intellectual Inquiry; 225–238: Fox, Michael V.: The Inner Structure of Qohelet's Thought; 239–265: Whybray, R. N.(): Qoheleth as a Theologian; 267–282: Auwers, J.-M.: Problèmes d'interprétation de l'épilogue de Qohèlèt; 283–302: Vinel, Françoise: Le texte grec de l'Ecclésiaste et ses caractéristiques: une relecture critique de l'historie de la royauté; 303–315: Beentjes, Panc: „Who is like the Wise?": Some Notes on Qohelet 8,1–15; 319–338: Hieke, Thomas: Wie hast du's mit der Religion? Sprechhandlungen und Wirkintentionen in Kohelet 4,17–5,6; 339–356: Fischer, Alexander Achilles: Kohelet und die frühe Apokalyptik: Eine Auslegung von Koh 3,16–21; 357–365: Wilson, Lindsay: Artful Ambiguity in Ecclesiastes 1,1–11; 367–372: Byargeon, Rick W.: The Significance of Ambiguity in Ecclesiastes 2,24–26; 373–383: Pahk, Johan Y. S.: The Significance of אשר in Qoh 7,26: „More bitter than death is the woman, *if* she is a snare; 385–389: Smelik, K. A. D.: A Re-Interpretation of Ecclesiastes 2,12b; 391–397: Vonach, Andreas: Gottes Souveränität anerkennen: Zum Verständnis der „Kanonenformel" in Koh 3,14; 399–411: Kruger, H.A.J.: Old Age Frailty versus Cosmic Deterioration? A Few Remarks on the Interpretation of Qohelet 11,7–12,8; 413–418: van der Wal, A. J. O.: Qohelet 12,1a: A Relatively Unique Statement in Israel's Wisdom Tradition; 419–424: Kamano, Naoto: Character and Cosmology: Rhetoric of Qoh 1,3–3,9; 425–433: Christianson, Eric S.: Qoheleth and the/his Self among the Deconstructed; 435–449: Richter, Hans-Friedemann: Kohelet – Philosoph und Poet; 451–456: Perry, T. Anthony: Kohelet's Minimalist Theology; 457–463: D'Alario, Vittoria: Liberté de Dieu ou destin? Un autre dilemme dans l'interprétation du Qohélet; 465–471: Rudman, Dominic: The Anatomy of the Wise Man: Wisdom, Sorrow and Joy in the Book of Ecclesiastes; 473–479: Gianto, Agustinus: Human Destiny in Emar and Qohelet; 481–492: Cook, Johan: Aspects of the Relationship between the Septuagint Versions of Kohelet and Proverbs.

Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur Biblischen Theologie, hg. v. Markus Öhler. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1999. 224 S., kt DM 58,00 ISBN: 3–534–13836–8: 5–26: Oberforcher, Robert: Die jüdische Wurzel des Messias Jesus aus Nazaret. Die Genealogien Jesu im biblischen Horizont; 27–39: Ernst, Michael: Adam – die Rezeption eines alttestamentlichen Motivs in neutestamentlichen Texten; 40–53: Uebele, Wolfram: Der zweite Sündenfall und die Frommen der Urzeit: Kain und Abel, Henoch und Noach im Spiegel der alttestamentlich-frühjüdischen und urchristlichen Literatur; 54–74: Pichler, Josef: Abraham; 75–96: Löhr, Hermut: Isaak, Jakob, Esau, Josef; 97–116: Grohmann,

Marianne: Die Erzmütter: Sara und Hagar, Rebekka, Rahel; 117–140: Hasitschka, Martin: Die Führer Israels: Mose, Josua und die Richter; 141–160: Oberforcher, Robert: Das alttestamentliche Priestertum und die tragenden Priestergestalten: Melchisedek, Levi, Aaron; 161–183: Huber, Konrad: Die Könige Israels: Saul, David und Salomo; 184–203: Öhler, Markus: Elija und Elischa; 204–218: Claussen, Carsten: Alttestamentliche Gestalten als negative Beispiele.

Kirchengeschichte

Albertus Magnus und die Editio Coloniensis, hg. v. Ludwig Honnefelder / Mechthild Dreyer. – Münster: Aschendorff 1999. 38 S. (Lectio Albertina, 1), kt DM 18,00 ISBN: 3–402–04890–6: 5–7: Trippen, Norbert: Zur Feier des Albertus-Magnus-Instituts; 9–22: Dreyer, Mechthild: Die Editio Coloniensis im Kontext der philosophischen und theologischen Mittelalterforschung des 20. Jahrhunderts; 23–38: Honnefelder, Ludger: Albertus Magnus und die Aktualität der mittelalterlichen Philosophie.

Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen, hg. v. Klaus Jacobi. – Berlin: Akad. Verl. 1997. 405 S. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, N. F., 7), geb. DM 128,00 ISBN: 3–05–003127–1: 15–42: Margreiter, Reinhard: Mystik zwischen Literalität und Oralität. Meister Eckhart und die Theorie medialer Noetik; 45–68: Wackernagel, Wolfgang: Eloge du *redemeister*: discours et discernement dans les *Discours du discernement*; 69–92: Enders, Markus: Die *Reden der Unterweisung*: eine Lehre vom richtigen Leben durch einen guten und vollkommenen Willen; 95–114: Wéber, Edouard-Henri: L'argumentation philosophique personelle du théologien Eckhart à Paris en 1302/1303; 115–148: perger, Mischa von: *Disputatio* in Eckharts frühen Pariser Quästionen und als Predigtmotiv; 151–173: Hillenbrand, Eugen: Der Straßburger Konvent der Predigerbrüder in der Zeit Eckharts; 175–192: Langer, Otto: Meister Eckhart und sein Publikum am Oberrhein. Zur Anwendung rezeptionstheoretischer Ansätze in der Meister-Eckhart-Forschung; 193–204: Vannier, Marie-Anne: La thématisation de la mystique rhéno-flamande par Eckhart; 207–237: Senner, Walter: Meister Eckhart in Köln; 239–259: Schönberger, Rolf: Wer sind „grobe liute"? Eckharts Reflexionen des Verstehens; 261–278: Kreuzer, Johann: Gottesgeburt und Rückkehr zur eigenen Endlichkeit. Überlegungen zu Meister Eckhart; 279–301: Manstetten, Reiner: Meister Eckharts Stellungnahme zu *Predigt 2: Intravit Iesus in quoddam castellum* im Kölner Häresieprozeß. Ein Essay über Wahrheit und Nachvollzug; 303–332: Largier, Niklaus: *Figurata locutio*. Hermeneutik und Philosophie bei Eckhart von Hochheim und Heinrich Seuse; 335–352: Trusen, Winfried: Meister Eckhart vor seinen Richtern und Zensoren. Eine Kritik falsch gedeuteter Redesituationen; 353–375: Miethke, Jürgen: Der Prozeß gegen Meister Eckhart im Rahmen der spätmittelalterlichen Lehrzuchtverfahren gegen Dominikanertheologen; 379–391: Goris, Wouter: Eckharts Entwurf des *Opus tripartitum* und seine Adressaten.

Passau in der Zeit des Nationalsozialismus. Ausgewählte Fallstudien, hg. v. Winfried Becker. – Passau: Universitätsverlag 1999. 574 S., kt DM 59,90 ISBN: 3–86036–031–0: 9–42: Hille, Martin: Zur Sozial- und Mitgliederstruktur der Passauer NSDAP in den zwanziger und dreißiger Jahren; 43–70: Rammer, Stefan: „Niederbayrische Rundschau" und „Passauer Wacht" – Zwei nationalistische Zeitungen im Raum Passau; 71–106: Gugerbauer, Anna: Die Entwicklung der Beziehungen Passaus zu den österreichischen Nachbarn (1918–1938); 107–136: Goldberger, Josef: Österreich und seine politische Entwicklung im Spiegel der Passauer „Donau-Zeitung" 1933–1938. Ein Beispiel nationalsozialistischer Presselenkung; 137–166: Becker, Winfried: Die Organisation der NS-Volksgemeinschaft in Passau. Gleichschaltung – Konflikt – Widerstand; 167–200: Löffler, Bernhard: Passauer Juden 1933–1945; 201–230: Heitzer, Horstwalter: Diagnose: „...gemeingefährliche Geisteskrankheit". Politisch Unangepaßte, sozial Auffällige und geistig Kranke in Passau 1933–1945; 231–260: Buchinger, Hubert: Die Passauer Schulen in der nationalsozialistischen Zeit; 261–288: Hartinger, Walter: Passauer Festjahr im Dritten Reich; 289–306: Seifert, Manfred: Die Thingbewegung in Passau. Zu den lokalen Aktivitäten im nationalsozialistischen Freilichtschauspiel zwischen 1934 und 1943; 307–319: Lanzinner, Maximilian: Zum Bau der Nibelungenhalle 1934–1936; 321–352: Göttler, Hans: Passauer Heimatdichter in der NS-Zeit; 353–388: Böhm, Helmut: Das Eindringen der nationalsozialistischen Ideologie ins Feuilleton der „Donau-Zeitung", nachmals „Ostmark-Zeitung"; 389–406: Wurster, Herbert: Das Bistum Passau im Dritten Reich; 407–438: Strohm, Albert: Die evangelische Gemeinde Passau in der Zeit des Nationalsozialismus; 439–466: Landersdorfer, Anton: Ein geistiges Zentrum in Bedrängnis: Die Philosophisch-Theologische Hochschule; 467–500: Krumbachner, Josef: Erinnerungen an die Zeit 1933–1945; 501–526: Mader, Franz / Löffler, Bernhard: Das Verhältnis von Staat und katholischer Kirche im Spiegel der Pfarrchroniken und pfarrlichen Verkündbücher Passaus; 527–544: Eggerer, Elmar W.: „Waldwerke" und „Oberilzmühle". Die Passauer KZ-Außenlager und ihr Umfeld 1942–1945; 545–569: Wagner, Christoph: Die Ermordung russischer Kriegsgefangener im Raum Passau Ende April 1945.

Stefan Andres. Zeitzeuge des 20. Jahrhunderts, hg. v. Michael Braun / Georg Guntermann / Birgit Lermen. – Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 1999. 269 S. (Trierer Studien zur Literatur, 32), kt DM 65,00 ISBN: 3–631–34626–3: 17–22: Laurien, Hanna-Renate: Stefan Andres und die Diktatur: Nachdenken über die Abgründe des Menschen; 23–38: Lermen, Birgit: „[...] die ewige Geschichte vom Menschen und seiner Welt" – Stefan Andres als Deutscher, Europäer und Christ; 39–52: Andres, Christopher: „Was ist des Deutschen Vaterland?" – Stefan Andres und die deutsche Wiedervereinigung; 53–71: Wende, Waltraud: Leiden an Deutschland – Zum politischen Engagement von Stefan Andres; 73–82: Nicolin, Günther: „Aquaedukte der Erinnerung" – Stefan Andres in Unkel; 85–104: Guntermann, Georg: Erinnerung als Form – Zur Erzähltechnik im Werk von Stefan Andres; 105–121: Rotermund, Erwin / Ehrke-Rotermund, Heidrun: Getarnte Regimekritik – Stefan Andres' Kurzprosa der frühen Vierziger Jahre; 123–138: Erschens, Hermann: Zwischen ägyptischer Totenmaske und Hitler-Bild – Stefan Andres' Novelle *Das Antlitz*; 139–160: Eibl, Karl: Selbstbewahrung im Reiche Luzifers? Zu Stefan Andres' Novellen *El Greco malt den Großinquisitor* und *Wir sind Utopia*; 161–174: Braun, Michael: Die Bühne als Tribunal – Zu den Dramen von Stefan Andres; 175–212: Grosse, Wilhelm: „Manche hörtens im Höhlenversteck [...]" – Zu den dithyrambischen Oden von Stefan Andres; 215–223: Toper, Pawel: Stefan Andres und die russische Literatur – Christentum und Religiosität; 225–238: Basten, Christa: „In uns und außer uns: dies andere Sein" – Über die Gegenwart des Mythischen in Andres' Roman *Der Knabe im Brunnen*; 239–251: Kiefer, Reinhard: „Der Unschuld am Galgen" – Stefan Andres' lyrische Rezeption der Passionsgeschichte; 253–268: Klapper, John: Das „Samenkorn" und das „Kreuz" – Christlicher Humanismus in der *Sintflut*-Trilogie.

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft, hg. v. Reinhold Boschki / Dagmar Mensink. – Münster: LIT 1998. 429 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft, 10), brosch. DM 69,80 ISBN: 3–8258–3576–6: 13–21: Mensink, Dagmar: Zur Einführung: Elie Wiesel lesen; 22–37: Boschki, Reinhold: Zum Autor: Elie Wiesel im Spiegel seiner Autobiographien; 38–42: Wiesel, Elie: Zum Geleit: Kultur allein ist nicht genug; 47–57: Feinberg, Anat: Das Unbeschreibliche beschreiben: Literarische Annäherungen an den Holocaust; 58–71: Lenzen, Verena: „Reden ist schwer, schweigen unmöglich" (Elie Wiesel). Sprache und Schweigen im Schatten der Schoah; 72–80: Bergida, Ruth: Die Sprache des Schweigens; 81–90: Abrahamson, Irving: *Das Testament*: Fakt, Fiktion und Wahrheit; 91–102: Langer, Lawrence L.: Leichname im Spiegel: Eltern und Kinder in Wiesels *Nacht* und in anderen Holocaust-Zeugnissen; 103–118: Thomas, Jean-François: Elie Wiesel und die Traurigkeit; 119–131: McCord, Janet Schenk: Seelenqual, Selbstmord und die heilende Kraft der Freundschaft im literarischen Werk Elie Wiesels; 132–138: Rosen, Alan: Der Anfang der Zeugenschaft und das Zeugnis des Anfangs; 139–154: Berger, Alan L.: Elie Wiesel und der Zeuge der Zweiten Generation: Die Fackel der Erinnerung weitergeben; 159–167: Sölle, Dorothee: Nach der Schoah: Wie unsere theologischen Entwürfe sich ändern müssen; 168–180: Rendtorff, Rolf: Ist in Auschwitz das Christentum gestorben?; 181–189: Berger, Joel: Spuren und Elemente jüdischer Volkskultur in den Werken Elie Wiesels; 190–197: Polen, Nehemia: Die Kinder und das Antlitz Gottes. Das Zeugnis des Rabbi Kalonymos Kalmish Shapira (1889–1943); 198–209: Friedländer, Albert H.: Biblische und talmudische Dimensionen bei Elie Wiesel; 210–233: van den Berg, Gundula: Elia. Elie Wiesels Rezeption des Propheten; 234–244: Cargas, Harry James: Positive Ambiguity – die Gegensätze aushalten. Elie Wiesels religiöses Denken; 245–261: Eckardt, Alice L.: Leid: Herausforderung des Glaubens – Herausforderung Gottes; 262–272: Eckardt, A. Roy: Das Weinen Gottes: Eine Göttliche Komödie; 273–288: Kuschel, Karl-Josef: Verweigerung der Theodizee – Warten auf Theodizee. Zu Elie Wiesels Drama *Der Prozeß von Schamgorod*; 293–305: Metz, Johann Baptist: Der jüdische Geist und die Zukunft Europas; 306–319: Münz, Christoph: Erinnerung und Gedächtnis als Grenzscheide zwischen Judentum und Christentum; 320–332: Roth, John K.: Der Schatten von Birkenau: In der Öffentlichkeit von Religion sprechen; 333–346: Kanofsky, Joseph A.: Elie Wiesel als Rebbe des zeitgenössischen amerikanischen Judentums; 347–360: Hauptman, Martha: Mehr als ein Mentor: Elie Wiesel an der Boston University; 361–367: Schneider, Werner: Abwehrstrategien in der Auseinandersetzung mit dem Holocaust; 368–387: Knigge, Volkhard: Erinnerungsarbeit in der Gedenkstätte Buchenwald; 391–397: Brumlik, Micha: Elie Wiesel – Ein Bote des Unheimlichen; 398–401: Boschki, Reinhold / Rosen, Alan: Elie Wiesel – Ein Bote der Toten, ein Bote für die Lebenden. Eine Entgegnung auf Micha Brumlik.

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte

Engelbert von Admont. Vom Ursprung und Ende des Reiches und andere Schriften, hg. v. Wilhelm Braun. – Graz: Leykam 1998. 312 S. (Grazer Beiträge zur Theologiegeschichte und Kirchlichen Zeitgeschichte, 11), DM 41,20 ISBN: 3–7011–7391–5: 10–135: Engelbert von Admont: De ortu et fine Romani Imperii – Über den Beginn und das Ende des Römischen Reiches; 136–197: ders.: Utrum sapienti competat uxorem ducere – Ob es zu einem Weisen paßt, wenn er heiratet; 198–211: ders.: Epistola ad Ulricum scholasticum Wiennensem – Brief an Magister Ulrich in Wien; 212–219: ders.: Epistola ad Chunradum archiepiscopum – Brief an Erzbischof Konrad IV. von Salzburg; 222–240: Kucher, Felix: Der Bildungsgang und das philosophische Umfeld Engelberts von Admont; 241–256: Baum, Wilhelm: Engelbert von Admont und die Aristotelesrezeption in Padua; 257–275: Baum, Wilhelm: Die Rezeption des Werkes von Engelbert von Admont im Mittelalter und in der Neuzeit; 276–300: Kucher, Felix: Handschriftenverzeichnis der Werke Engelberts von Admont.

Dogmatik/Ökumenische Theologie

Ökumene am Scheideweg? Ein Beitrag der Theologie, hg. v. Albert Gerhards. – Bonn: Borengässer 1999. XX, 64 S. (Kleine Bonner Theologische Reihe), kt DM 13,80 ISBN: 3–923946–44–9: 1–7: Ben-Chorin, Schalom: Israel und die Ökumene; 9–20: Grässer, Erich: Evangelisch-Katholische Exegese? Eine Standortbestimmung; 21–29: Meyer, Harding: Der Konsens in der Rechtfertigungslehre; 31–51: Papandreou, Damaskinos: Der Beitrag der griechisch-orthodoxen Kirche und Theologie im heutigen Europa; 53–64: Nossol, Alfons: Ökumene im Dienst der national-kulturellen Versöhnung in Europa.

Christliche Sozialethik

Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute", hg. v. Gotthard Fuchs / Andreas Lienkamp. – Münster: LIT 1997. 230 S. (ICS-Schriften, 36), brosch. DM 34,80 ISBN: 3–8258–2807–7: 13–25: Seeber, David: Dreißig Jahre Pastoralkonstitution: über Gaudium et spes hinaus. Eine Relecture; 27–50: Klein, Nikolaus: Aggiornamento und „Zeichen der Zeit". Zu den Konzilsprojekten von Johannes XXIII. und Paul VI.; 51–71: Gertler, Thomas: Mysterium hominis in luce Christi. Genese und Intention der Pastoralkonstitution; 73–83: Klinger, Elmar: Kirche – die Praxis des Volkes Gottes; 85–102: Sander, Hans-Joachim: Die Zeichen der Zeit. Die Entdeckung des Evangeliums in den Konflikten der Gegenwart; 103–121: Heimbach-Steins, Marianne: „Erschütterung durch das Ereignis" (M.-D. Chenu). Die Entdeckung der Geschichte als Ort des Glaubens und der Theologie; 123–143: Hünermann, Peter: Die Frage nach Gott und der Gerechtigkeit. Eine kritische dogmatische Reflexion auf die Pastoralkonstitution; 145–158: Schumacher, Rolf: Rezeption von Gaudium et spes in sozialistischer Welt? Die Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR 1973–1975; 159–173: Gutiérrez, Gustavo: Das Konzil und die Kirche in der Welt der Armut; 175–193: Weber, Franz: Befreiung und Veränderung. Der Text des Konzils im Kontext Lateinamerikas; 195–221: Lienkamp, Andreas: Eher ein Startpunkt als ein erreichtes Ziel. Impulse der lateinamerikanischen Gaudium-et-spes-Rezeption.

Religionswissenschaft

Der Hinduismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Dritte Religionstheologische Akademie St. Gabriel. Referate – Anfragen – Diskussionen, hg. v. Andreas Bsteh. – Mödling: St. Gabriel 1997. 546 S. (Studien zur Religionstheologie, hg. v. Religionstheologischen Institut der Theologischen Hochschule St. Gabriel, 3), kt DM 54,50 ISBN: 3–85264–555–7: 11–19: Heesterman, Jan C.: Das vedische Opfer; 19–55: Anfragen und Gesprächsbeiträge; 57–69: Mette, Adelheid: Gott – Götter – Transzendenz; 70–119: Anfragen und Gesprächsbeiträge; 121–128: Oberhammer, Gerhard: Offenbarung im Hinduismus; 129–178: Anfragen und Gesprächsbeiträge; 179–206: Chemarathy, George: Der Mensch im Wesenskreislauf; 207–287: Anfragen und Gesprächsbeiträge; 289–294: Heesterman, Jan C.: Die Interiorisierung des Opfers und der Aufstieg des Selbst (atman); 295–327: Anfragen und Gesprächsbeiträge; 329–338: Padoux, André: Indisches Heilsstreben zwischen Emanzipation und Einswerdung; 339–371: Anfragen und Gesprächsbeiträge; 373–384: Oberammer, Gerhard: Der Weg der Erkenntnis; 385–427: Anfragen und Gesprächsbeiträge; 429–438: Mette, Adelheid: Gottesliebe im Hinduismus – ihre Ausprägungen und ihr Vollzug; 439–476: Anfragen und Gesprächsbeiträge; 477–487: Padoux, André: Mensch und Körperlichkeit im Heilsstreben des Tantrismus; 488–520: Anfragen und Gesprächsbeiträge.

Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Hinduismus. Vierte Religionstheologische Akademie St. Gabriel. Referate – Anfragen – Diskussionen, hg. v. Andreas Bsteh. – Mödling: St. Gabriel 1998. 672 S. (Studien zur Religionstheologie hg. v. Religionstheologischen Institut der Theologischen Hochschule St. Gabriel, 4), kt DM 54,50 ISBN: 3–85264–565–4: 11–24: Ott, Heinrich: Die Gegenwärtigkeit des Ganz-Anderen. Über Gottes Transzendenz und Immanenz; 25–61: Anfragen und Gesprächsbeiträge; 63–77: Müller, Hans-Peter: Rechtfertigung des Mythos in bibeltheologischer und hermeneutischer Hinsicht; 78–140: Anfragen und Gesprächsbeiträge; 141–160: März, Claus-Peter: „Der neue lebendige Weg durch den Vorhang hindurch ..." Zur Soteriologie des Hebräerbriefes; 161–207: Anfragen und Gesprächsbeiträge; 209–226: Neufeld, Karl-Heinz: In allem uns gleich; 227–282: Anfragen und Gesprächsbeiträge; 283–298: Klinger, Elmar: Geschichtsdenken und Schöpfung; 299–346: Anfragen und Gesprächsbeiträge; 347–373: Splett, Jörg: Der Mensch als Antwort; 374–430: Anfragen und Gesprächsbeiträge; 431–457: Harnoncourt, Philipp: Das christliche Pascha – Ereignis und Gedächtnis. Zur Theologie des eucharistischen Opfers; 458–496: Anfragen und Gesprächsbeiträge; 497–515: Riedel-Spangenberger, Ilona: Communio – verbindliche Gemeinschaft für alle Menschen? Die christliche Perspektive des Menschen in seiner Unmittelbarkeit zu Gott und zu den anderen. Zur heilsgeschichtlichen Bedeutung der Verbindlichkeiten und Rechte der Menschen in ihren Beziehungen und Interaktionen; 516–555: Anfragen und Gesprächsbeiträge; 557–577: Nocke, Franz-Josef: Tod und Auferstehung als das Geheimnis christlicher Existenz; 578–609: Anfragen und Gesprächsbeiträge.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Knut Backhaus, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Wolfgang F. Bender, Domplatz 22, D-48143 Münster;
Dr. Dietrich Blaufuß, Schwalbenweg 21b, D-91056 Erlangen;
Prof. DDr. Werner Bröker, Oberwasserstr. 29, 48268 Greven;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Dr. Stephan Ernst, Karl-Severing-Str. 19a, D-33106 Paderborn;
Prof. Dr. Josef Freitag, Deutschhausstr. 24, D-35037 Marburg;
Prof. Dr. Balthasar Gareis, Domplatz 2, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Wilhelm M. Gessel, Universitätsstr. 10, D-86135 Augsburg;
Prof. Dr. Bernhard Grom, Kaulbachstr. 33, D-80539 München;
PDDr. Gerd Häfner, Werthmannplatz 1, D-79085 Freiburg/Br.;
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Otto-Friedrich-Univ. Bamberg, Postfach, D-96045 Bamberg;
Dr. Petra Kolmer, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Rainer Koltermann, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt a. M.;
Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Dr. Georg Langenhorst, Rehstr. 27, D-88255 Baindt;
Prof. Dr. Bernd Moeller, Herzberger Landstr. 26, D-37085 Göttingen;
Prof. Dr. Gerhard L. Müller, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar;
Dr. Andreas Rössler, Oelschlägerstr. 20, D-70619 Stuttgart;
Dr. Klaus Scholtissek, Mittlerer Dallenbergweg 6a, D-97082 Würzburg;
Prof. Dr. Michael Schramm, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Prof. Dr. Bertram Stubenrauch, Universitätsring 19, D-54296 Trier;
Prof. Dr. Marie-Theres Wacker, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Heinrich Watzka, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt a. M.;
Prof. Dr. Annette Wilke, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster.

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (02 51) 8 32 26 56, Fax (02 51) 8 32 83 57, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Björn Igelbrink, Henning Klingen, Margarete Kubiak, Alexandra Müller, Joachim Sattler
Sekretariat: Monika Liedschulte

Die Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher kann aus Kostengründen nicht übernommen werden. Sie werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert. Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für die Publikation unverlangt eingesandter Manuskripte.

Verlag und Anzeigen
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: DM 38,–/öS 277,–/sFr 35,–,
Jahresabonnement: DM 198,–/öS 1445,–/sFr 176,–,
Studentenabonnement: DM 158,40/öS 1156,–/sFr 140,50.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster 1999

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directy to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 1999 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 Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040-568 X

Albert Groiß

Spätmittelalterliche Lebensformen der Benediktiner von der Melker Observanz

auf dem Hintergrund ihrer Bräuche

Ein darstellender Kommentar zum Caeremoniale Mellicense des Jahres 1460

Das Melker Caeremoniale, endredigiert im Jahr 1460 im Zusammenhang mit den Unionsbestrebungen der drei spätmittelalterlichen benediktinischen Reformbewegungen von Kastl, Melk und Bursfelde, ist der Ausgangspunkt dieser Studie zu den benediktinischen Lebensformen in vielen österreichischen und süddeutschen Abteien in der Mitte des 15. Jahrhunderts. Dieses Caeremoniale stellt den Endpunkt einer langen Redaktionsgeschichte eines „Brauchtextes" dar, der ursprünglich für das italienische Doppelkloster S. Specus und das monasterium Sublacense (heute Sacro Speco und S. Scolastica) zusammengestellt wurde.
Die Melker Brauchtexte werden nicht isoliert, nur in einer Innensicht der eigenen sechs Redaktionsstufen, sondern im Gesamt weiterer historischer und liturgischer Quellen kommentiert. Nach einer Einführung in das literarische Genus der monastischen Consuetudines wird die Melker Reformbewegung und der klösterliche Alltag in seinen praktischen Agenden dargestellt. Schließlich wird nach dem Urheber des Melker Caeremoniale gefragt und die Hauptquelle der letzten Fassung des Melker Brauchtextes, die 1451 verfaßten Hausstatuten aus der Hand der wichtigsten Reformpersönlichkeit aus Melk, des Priors Johannes Schlitpacher (†1482) in ihrem zeitlichen Kontext vorgestellt und ediert.

Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums, Band 46

1999, XXXVI und 365 Seiten, kartoniert,
98,– DM/ öS 715,– / sFr 89,–
ISBN 3-402-04080-8

Verlag Aschendorff – 48135 Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

ASCHENDORFF
VERLAG



Repertorium der lateinischen Sermones des Spätmittelalters 1350–1500

Über 10.000 Predigt-Initien komplett recherchierbar auf CD-ROM

Nach den Vorarbeiten von J.B. Schneyer herausgegeben von Ludwig Hödl und W. Knoch, Ruhr-Universität Bochum

Einladung zur Subskription
Subscription offer

Das Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350, herausgegeben von Prof. Dr. J. B. Schneyer, wurde zwischen 1969 und 1990 in der Reihe *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Bd. 43.1-11, veröffentlicht. Es ist seit seinem Erscheinen zum unentbehrlichen Nachschlagewerk der Erforschung und Beschreibung der mittelalterlichen lateinischen Predigten geworden. Die Beschränkung auf die Zeit von 1150-1350 war aus arbeitstechnischen Gründen geboten; im Fortgang der Arbeit erwies sich diese Begrenzung als Mangel und die Öffnung des Repertoriums auf die Folgezeit als dringend geboten. Dr. J.B. Schneyer plante darum einen Ergänzungsband, in dem wichtige und verbreitete Predigtreihen und - autoren der Spätmittelalters vorgestellt werden sollten, um Schneisen in das unüberschaubare Feld der spätmittelalterlichen Predigtliteratur zu schlagen.
Die umfangreichen Vorarbeiten zu diesem Ergänzungsband des Rep.-SpätMA blieben im wissenschaftlichen Nachlaß des plötzlich verstorbenen Autors (1. Jan. 1979) erhalten und kamen dank der Initiative des Bibliotheksdirektors Herrn B. Adams an die Ruhr-Universität in Bochum. Über 100 Predigtautoren und -sammlungen des Spätmittelalters werden verzeichnet und nach den für die Predigtreihen des ganzen Repertoriums geltenden literarischen Gesichtpunkten beschrieben.
Nach dem einhelligen Urteil der Archivare und Bibliothekare, die bislang den Nachlaß von Prof. Dr. J.B. Schneyer konsultiert haben, ist der Ergänzungsband ein unverzichtbares Werkzeug der kodikographischen Arbeit. Auf CD-Rom ist diese Vorarbeit in der bestmöglichen Form aufbereitet und angeboten.

The Inventory of Latin Sermons of the Middle Ages 1150 to 1350, edited by Professor J.B. Scheyer, was published in nine volumes (plus two volumes of indexes) between 1969 and 1990 in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, vols 43.1-11 and has ever since become an indispensable reference work for the description of and the research into medieval Latin sermons. The limitation to the years between 1150 to 1350 was due to technical reasons. During the continuation of the work this limitation proved to be a shortcoming and an enlarged edition was thought strongly necessary. Thus, Professor Schneyer planned a supplement to contain important and widely spread series of sermons of the late Middle Ages and their authors in order to establish a structured survey of the vast area of late medieval sermons.
The comprehensive preliminary research for this supplement of the *Inventory* was preserved in the unpublished papers of Professor Schneyer after his sudden death in 1979 and was, thanks to the initiative of the Director of the University Library, Mr. B. Adams, transferred to the University of Bochum. More than 100 authors and collections of sermons were recorded and described according to the literary criteria valid for the series of sermons of the entire *Inventory*.
According to the unanimous judgement of the archivists and librarians who have consulted the Schneyer papers, the supplement is an indispensable tool of codicographical work. On CD-ROM this important first step is now available in the best possible form.

Bestellen Sie jetzt zum günstigen Subskriptionspreis!

Subskriptionspreis: **DM 295,-** (gültig bis Auslieferung im Oktober 1999) Verkaufspreis danach: DM 335,-

ISBN 3-402-03144-2

CD-ROM Inventory of Late Medieval Latin Sermons

More than 10.000 Initia of Sermons available for research on CD-ROM From the unpublished papers of J.B. Schneyer edited by Ludwig Hödl und W. Knoch, Ruhr-Universität Bochum

Bestellungen an/Orders to:
Verlag Aschendorff
D 48135 Münster
Germany
Tel.: (0251) 690-131
Fax: (0251) 690-143
E-Mail: buchverlag@aschendorff.de
Internet: http://www.aschendorff.de/buch/

Order now with substantial discount for subscribers!

Ein unverzichtbares Nachschlagewerk für
- Bibliothekare
- Archivare
- Theologen
- Mediävisten

An indispensable tool for
- Librarians
- Archivists
- Theologians
- Medievalists

Merkmale der Datenbank:

In der Volltextdatenbank sind die in der unteren Abbildung aufgeführten Felder einzeln recherchierbar. Gesucht werden kann

- nach dem Thema, also dem Text der Heiligen Schrift, auf welche sich die Predigt bezieht,
- nach der Bibelstelle
- nach dem Autor
- nach dem Initium
- nach der Liturgischen Sigel
- nach dem Titel der Predigt
- nach der Bibliothek
- nach gedruckten Quellen
- nach jedem beliebigen Begriff im Datenbestand, auch unter Verwendung von UND/ODER/NICHT-Verknüpfungen

Die Suche kann in jeder beliebigen Kombination ausgeführt werden.

Auf einem Bildschirm sind Suchmaske, Trefferliste und Volltextanzeige komplett integriert, wodurch eine komfortable Recherche ohne das Wechseln in andere Bildschirmfenster ermöglicht ist.

Die Texte können in Textverarbeitungsprogramme exportiert und auch direkt aus dem Programm heraus ausgedruckt werden. Der Benutzer kann sich ferner Lesezeichen und Notizen anlegen, um schon durchgeführte Recherchen zu dokumentieren.

Features of the database:

In this database searches can be conducted in the indivudual fields shown in the illustration below. A search may be made for

- the subject, i.e. the text from the Scriptures , to which the sermon relates
- the exact reference in the Scriptures
- the author
- the Initium of the sermon
- the liturgical acronym
- the title of the sermon
- the library or archive in which the MS is preserved
- printed sources or editions
- any word contained in the text, also with Boolean operators such as AND/OR/NOT

Searches can be made in any combination of fields.

Search mask, list of hits found and full text are displayed on only one screen, which offers a convenient and easy search without changing into other windows of the screen

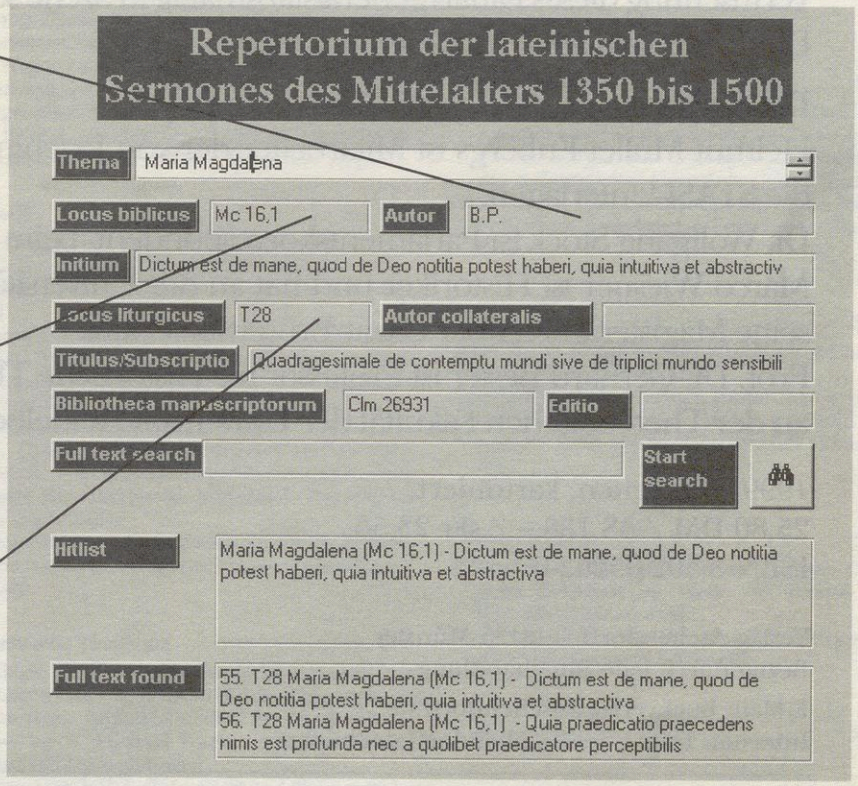
The texts can be exported into word-processing programmes and other editors and can also be printed out straight from the database. The user has also the option to clip notes and bookmarks to passages of particular interest in order to document previous searches.

BARTHOLOMAEUS DE PISA (ALBISIUS; DE ALBIZIS) OM

1375 mgr. theol. Padua, doc. Bologna, Senis, Florenz, Pisa; +1401
Fabricius I.176; Wadding (1906) 36f.; Sbaralea 114 - 117; DHGE VI,1022; ECatt II, 927f.; DizEccl I,307. Schneyer, Wegweiser. 112. 116. 257; Schneyer, Geschichte. 222.

Mt:	Ev. secundum Matthaeum
Mc:	Ev. secundum Marcum
Lc:	Ev. secundum Lucam
Io:	Evangelium secundum Ioannem
Act:	Actus Apostolorum
Rm:	Epistola ad Romanos
I Cor:	1 Ep. ad Corinthios
II Cor:	2 Ep. ad Corinthios
Gal:	Ep. ad Galatas

T28	dnca resurrectionis Dni
T29	dnca in octava paschae = dnca 1. post pascha, dnca in albis
T30	dnca 2. post pascha
T31	dnca 3. post pascha
T32	dnca 4. post pascha
T33	dnca 5. post pascha
T34	in Litaniis majoribus et minoribus
T35	in vigilia ascensionis Dni
T36	in ascensione Dni



ASCHENDORFF VERLAG

Helmut Müller-Enbergs
Wolfgang Stock
Marco Wiesner

Das Fanal



Das Opfer des Pfarrers Brüsewitz aus Rippicha und die evangelische Kirche.

Mit einem Nachwort von Prof. Dr. Gerhard Besier

Die Selbstverbrennung des Pfarrers Oskar Brüsewitz 1976 in Zeitz war ein flammender Protest gegen die Diskriminierung und Verfolgung junger Christen in der DDR. Die umstrittene Tat war zugleich auch eine Anklage gegen die „Kirche im Sozialismus", die die Gläubigen und die Pfarrer in der Konfrontation mit der SED-Diktatur zu oft alleine ließ. Auf der Grundlage vieler unbekannter Akten zeigen die Autoren, wie SED und STASI die systematische Vertuschung dieses Fanals generalstabsmäßig in Szene setzten - und zwar nicht nur in der DDR, sondern auch in Westdeutschland.

Die Autoren:
Helmut Müller-Enbergs ist Mitarbeiter der von Joachim Gauck geleiteten Behörde für die STASI-Unterlagen.
Dr. Wolfgang Stock ist Parlamentskorrespondent beim Nachrichtenmagazin FOCUS.
Marco Wiesner ist Historiker und hat an der Universität der Bundeswehr in Hamburg seine Magisterarbeit über Oskar Brüsewitz verfaßt.
Prof. Dr. Gerhard Besier ist Professor für Historische Theologie und Konfessionskunde an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg.

1999, 368 Seiten, kartoniert,
25,80 DM / öS 188,– / sFr 23,50
ISBN 3-402-05263-6

Verlag Aschendorff – 48135 Münster
Bezug durch jede Buchhandlung
E-Mail: buchverlag@aschendorff.de
Internet: http://www.aschendorff.de/buch

ASCHENDORFF
VERLAG

- 6. 12. 99

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 5 | **1999** | **95. Jahrgang**

Michael Sievernich: Ende oder Wende? Neuere Beiträge zur Befreiungstheologie . . . . . Sp. 355

Allgemeines / Universallexika . . . . . Sp. 363

Heller, Andreas / Stenger, Hermann M.: Den Kranken verpflichtet. Seelsorge – ein Gesundheitsberuf im Krankenhaus. Mit einer Einführung von Erich Richtarz und einem Beitrag von Michael Klessmann (Peter Fonk)

Sundermeier, Theo: Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik (Gerhard Beestermöller)

Theologische Realenzyklopädie. Bd XXVI: Paris – Polen, hg. v. Gerhard Müller u.a. (Remigius Bäumer)

Koch, Kurt: Kirche – um Gottes willen! Unzeitgemäße Reden gegen den Trend (Wolfgang Beinert)

Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 371

Exegese und Methodendiskussion, hg. v. Stefan Alkier / Ralph Brucker (Thomas Söding)

Goldingay, John: Models for Interpretation of Scripture (Knut Backhaus)

Schürmann, Heinz: Wort Gottes und Schriftauslegung. Gesammelte Beiträge zur theologischen Mitte der Exegese, hg. v. Knut Backhaus (Harald Wagner)

Hahn, Ferdinand: Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung (Knut Backhaus)

Exegese des AT . . . . . Sp. 376

Emmendörffer, Michael: Der ferne Gott. Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur (Ulrich Berges)

Exegese des NT . . . . . Sp. 377

Bee-Schroedter, Heike: Neutestamentliche Wundergeschichten im Spiegel vergangener und gegenwärtiger Rezeptionen. Historisch-exegetische und empirisch-entwicklungspsychologische Studien (Gerhard Hotze)

Karrer, Martin: Jesus Christus im Neuen Testament (Knut Backhaus)

Kraus, Wolfgang: Das Volk Gottes. Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus (Josef Hainz)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 385

Frank, Karl Suso: Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche (Wilhelm Gessel)

Harrill, J. Albert: The Manumission of slaves in Early Christianity (Lukas de Blois)

Jenal, Georg: Italia ascetica atque monastica. Das Asketen- und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250–604) (K. Suso Frank)

Heinzelmann, Martin: Gregor von Tours (538–594). „Zehn Bücher Geschichte". Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert (Hubertus Lutterbach)

Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter (Francis Rapp)

Laudage, Johannes: Alexander III. und Friedrich Barbarossa (Pius Engelbert)

Beutel, Albrecht: Protestantische Konkretionen. Studien zur Kirchengeschichte (Gunther Wenz)

Buschmann, Johanna: Beuroner Mönchtum. Studien zur Spiritualität, Verfassung und Lebensform der Beuroner Benediktinerkongregation von 1863 bis 1914 (Angelus A. Häußling)

Chenu, Marie-Dominique: Notes quotidiennes au Concile. Journal de Vatican II 1962–1963. Edition critique et introduction par Alberto Melloni (Marianne Heimbach-Steins)

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte Sp. 399

Bös, Gunther: Curiositas. Die Rezeption eines antiken Begriffes durch christliche Autoren bis Thomas von Aquin (William J. Hoye)

Schmidbaur, Hans Christian: Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin (Helmut Hoping)

O'Meara, Thomas Franklin: Thomas Aquinas Theologian (Helmut Hoping)

Bonhoeffer, Dietrich: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. Christian Gremmels / Eberhard Bethge / Renate Bethge (Tiemo Rainer Peters)

Zechmeister, Martha: Gottes-Nacht. Erich Przywaras Weg negativer Theologie (Magnus Striet)

Voderholzer, Rudolf: Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik (Harald Wagner)

Dogmatik . . . . . Sp. 407

Bauke-Ruegg, Jan: Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie (Harald Wagner)

Herrmann, Christian: Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung. Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie (Harald Wagner)

Seils, Martin: Glaube (Harald Wagner)

Prügl, Thomas: Die Ekklesiologie Heinrich Kalteisens O. P. in der Auseinandersetzung mit dem Baseler Konziliarismus. Mit einem Textanhang (Philipp Schäfer)

Arnold, Matthieu: La correspondance de Luther. Étude historique, littéraire et théologique (Jared Wicks)

Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 412

Grundkurs Ökumene. Ökumenische Entwicklung – Brennpunkte – Praxis. Bd I: Theologische Grundlagen. Bd II: Materialien für eine Seminarreihe, hg. v. Michael Kappes / Michael Fassnacht (Wolfgang Beinert)

Körtner, Ulrich H. J.: Reformiert und ökumenisch. Brennpunkte reformierter Theologie in Geschichte und Gegenwart (Michael Weinrich)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 414

Stuflesser, Martin: Memoria Passionis. Das Verhältnis von lex orandi und lex credendi am Beispiel des Opferbegriffs in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil (Albert Gerhards)

Moraltheologie . . . . . Sp. 416

Ecumenical Ventures in Ethics. Protestants Engage Pope Paul II's Moral Encyclicals, hg. v. Reinhard Hütter / Theodor Dieter (Herbert Schlögel)

Christliche Sozialwissenschaften . . . . . Sp. 418

Kirchen im gesellschaftlichen Konflikt. Der Konsultationsprozeß und das Sozialwort. Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, hg. v. Karl Gabriel / Werner Krämer (Marianne Heimbach-Steins)

Knorn, Peter: Arbeit und Menschenwürde. Kontinuität und Wandel im Verständnis der menschlichen Arbeit in den kirchlichen Lehrschreiben von Rerum Novarum bis Centesimus annus (Marianne Heimbach-Steins)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 420

Steinmeier, Anne M.: Wiedergeboren zur Freiheit. Skizzen eines Dialogs zwischen Theologie und Psychoanalyse zur theologischen Begründung des seelsorglichen Gesprächs (Klaus Baumann)

Theodor von Mopsuestia. Katechetische Homilien I / II, übers. und eingel. v. Peter Bruns (Basil Studer)

Philosophie . . . . . Sp. 425

Analytische Religionsphilosophie, hg. v. Christoph Jäger (Hans-Ludwig Ollig)

Cyberethik. Verantwortung in der digital vernetzten Welt, hg. v. Anton Kolb / Reinhold Esterbauer / Hans-Walter Ruckenbauer (Klaus Müller)

Bildende Kunst . . . . . Sp. 429

Horst, Hans Markus: Kreuz und Christus. Die religiöse Botschaft im Werk von Joseph Beuys (Friedhelm Mennekes)

Streit um Bilder. Von Byzanz bis Duchamp, hg. v. Karl Möseneder (Alex Stock)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 431

Theologische Literatur – eingegangene Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften Sp. 433

BS: ~~Theol 7425~~
Theol A 010

Ende oder Wende? Neuere Beiträge zur Befreiungstheologie

von Michael Sievernich, Frankfurt a. M.

Omnes indigent Christo . . . liberatore
(II. Vatikanum, *AG 8)*

Die Ende der 60er Jahre in Lateinamerika entstandene „Theologie der Befreiung" (Teología de la liberación) ist nach der Hochkonjunktur in den 70er und nach den heftigen Debatten in den 80er Jahren, spätestens jedoch seit Beginn der 90er Jahre in die Krise geraten. Der Enthusiasmus scheint einer nüchterneren Einschätzung der Lage gewichen, das Interesse in Europa ist stark zurückgegangen und hält sich nur noch in engagierten Gruppen; befreiungstheologische Themen machen längst keine Schlagzeilen mehr. Die Gründe dafür dürften sehr komplex sein und haben innerkirchlich mit dem Niedergang einer postkonzilaren Aufbruchsstimmung zu tun, aber auch mit kirchenpolitischen Entscheidungen und mit einer Verlagerung des Interesses zu anderen Themen wie Therapie oder pluralistische Religionstheologie. Politisch dürften die Entwicklungen in den Ländern Lateinamerikas, v. a. aber auch der Zusammenbruch des marxistisch orientierten Ostblocks und die Entschärfung der Ost-West-Spannung eine entscheidende Rolle gespielt haben. Ist daher nur noch das Ende der Theologie der Befreiung (ThB) zu konstatieren, ihre „Götterdämmerung"[1] nach dem lautlosen Verschwinden des realen Sozialismus? Oder kann man von einer „Konsolidierung"[2] sprechen? Oder bricht die ThB gar, angesichts neuer Herausforderungen und in gewandelter Gestalt, zu neuen Ufern auf?[3] Wird sie in Zukunft den theologischen Diskurs mitbestimmen oder – wie die vielen Genitiv-Theologien der zweiten Hälfte des 20. Jh.s – zum theologischen Treibsand werden?

Es besteht ein gewisser Konsens darüber, daß sich in der etwa 30jährigen Geschichte der ThB vier Phasen unterscheiden lassen: Eine *erste Phase der anfänglichen Formulierung* (1968–1972), die von den Versuchen der terminologischen Innovation bis zur Veröffentlichung erster Synthesen reicht. Diese repräsentieren zwei Richtungen, eine „Theologie der Befreiung" (Gustavo Gutiérrez), die den Puls der Geschichte im Licht des Wortes Gottes erhellen möchte, und eine „Befreiung der Theologie" (Juan Luis Segundo), d. h. deren Entideologisierung.

Eine *zweite Phase der widerständigen Entfaltung* (1972–1979) war von Expansion und Verfolgung gekennzeichnet, aber auch von internationaler ökumenischer Rezeption *(Ecumenical Association of Third-World-Theologians)* und von der lehramtlichen Rezeption der Sprache der Befreiung seitens der Weltkirche (Paul VI., *Evangelium nuntiandi,* 1975) und seitens des lateinamerikanischen Episkopats, der im Dokument von Puebla (1979) außer der Sprache der Befreiung auch Theoreme, wie die „vorrangige Option für die Armen" übernahm.

Auf dieser Basis konnte eine *dritte Phase der kritischen Konsolidierung* (1979–1990) stattfinden, die auf der einen Seite durch weltweite kontroverse Debatten sowie durch zwei Instruktionen der römischen Kongregation für die Glaubenslehre bestimmt war (*Libertatis nuntius,* 1984; *Libertatis conscientia,* 1986), und auf der anderen Seite vom Versuch, die Befreiungstheologien in eine enzyklopädische Gesamtschau zu bringen, sei es in einem zweibändigen Handbuch „Mysterium Liberationis", sei es in einer 52bändigen „Bibliothek Theologie der Befreiung".

Mit den 90er Jahren beginnt wohl eine *vierte Phase der neuen Herausforderungen.* Im Zuge des 500-Jahr-Gedenkens *(Quinto Centenario)* kommen neue Themen wie die lange vernachlässigten Fragen der afroamerikanischen und indianischen Kulturen zum Vorschein; die IV. Generalversammlung des Episkopats in Santo Domingo (1992) nimmt die Befreiungsrhetorik zurück, aber andere Kontinente greifen die befreiungstheologische Reflexion verstärkt auf und entwickeln sie in neuen Kontexten und Konfigurationen weiter.

Damit ist schon eine gewisse Antwort auf die Frage angedeutet, ob vom Ende oder von einer Wende der ThB die Rede sein muß. Im Spiegel der im folgenden vorgestellten neueren Publikationen wird die Antwort auf diese Frage weiteres Profil erlangen. Die zu besprechenden Titel sind eher zufällig zusammengekommen und haben nicht den Anspruch, einen umfassenden Gesamtüberblick über die einschlägigen Publikationen der 90er Jahre zu geben. Sie stammen v. a. aus den letzten fünf Jahren, haben ihren Schwerpunkt in Lateinamerika und können durchaus beanspruchen, gegenwärtige Tendenzen zu repräsentieren. Die Perspektive des Rez. ist die eines europäischen Theologen, der die Kirchen und Kulturen Lateinamerikas schätzengelernt hat, seit vielen Jahren im interkulturellen Austausch steht, die dortigen Entwicklungen mit *compasión* verfolgt und all dies kritisch mit dem theologischen Diskurs Europas zu vermitteln sucht.

[1] Vgl. Ratzinger, J.: Zur Lage von Glaube und Theologie heute, in: IKaZ Communio 25 (1996), 359–372 (359).

[2] Vgl. Silva, G. S.: Kann man von einer Konsolidierung der Theologie der Befreiung sprechen?, in: ThGl 87 (1997), 387–399.

[3] Vgl. Maier, M.: Theologie der Befreiung in Lateinamerika, in: StZ 215 (1998), 723–735.

1. Stand der Dinge

Einen umfassenden Einblick und Überblick gewähren zwei mehrbändige Werke, die zur Standardliteratur der 90er Jahre gehören: Zum einen ein zweibändiges Handbuch, das die im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil verfaßte „heilsgeschichtliche Dogmatik" *Mysterium salutis* (1965) kontextuell unter dem Titel „Mysterium liberationis" weiterschreibt. Und zum anderen ein dreibändiges Werk, das einen Rückblick gibt und zugleich Perspektiven für die Zukunft entwickelt. Beide Werke repräsentieren den Stand der Dinge.

Ein kleiner Verlag hatte Mitte der 90er Jahre den Mut, trotz befreiungstheologischer Flaute die 1990 erschienene spanische Originalausgabe des Grundlagenwerks (Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación, hg. v. Ignacio Ellacuría / Jon Sobrino, 2 Bde, Madrid: Trotta 1990) auf Deutsch[4] herauszubringen. Die beiden stattlichen Bde können als derzeitige Synthese der lateinamerikanischen Befreiungstheologie gelten. Die Hg. Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino lehr(t)en als Prof.en an der Zentralamerikanischen Univ. in San Salvador. Das Schicksal Ellacurías spiegelt etwas von der dramatischen Eigenart der ThB, denn dieser fiel im Jahr 1989, als die Bde im Werden waren, zusammen mit weiteren fünf Jesuitenpatres und zwei Hausangestellten einem Mordanschlag zum Opfer.

Die beiden Bde, deren Reichtum hier nicht im einzelnen vorgestellt werden kann, behandeln im *ersten Teil* die Geschichte (Roberto Oliveros), Methode, wissenschaftstheoretischen Status (Clodovis Boff) und Eigenart der Befreiungstheologie, aber auch das Verhältnis zur kirchlichen Soziallehre (Ricardo Antoncich) und zum Marxismus (Enrique Dussel) sowie ihre Rezeption in Europa (Juan José Tamayo). Auch die Themen der Christologie, der Ekklesiologie, der Fundamentalmoral und der „Theologie der Frau" kommen zur Sprache. Der mit über 1000 Seiten weitaus umfangreichere *zweite Teil* entfaltet systematische Inhalte. Dazu gehören unter dem Titel *„Transzendenz und historische Befreiung"* die Beiträge der Großen unter den Befreiungstheologen über die Grundoption für die Armen (Gustavo Gutiérrez), über die Geschichtlichkeit des christlichen Heils sowie über Utopie und Prophetie (Ignacio Ellacuría), über Freiheit und Befreiung sowie über Offenbarung (Juan Luis Segundo) und über die Zentralstellung des Reich-Gottes-Kategorie (Jon Sobrino). Unter dem Titel *„Das befreiende Vorhaben Gottes"* werden Trinitätstheologie, Christologie, Pneumatologie und Mariologie dargestellt, letztere von einer der wenigen Befreiungstheologinnen, der Brasilianerin Maria Clara Lucchetti Bingemer. Die Beiträge unter dem Titel *„Befreiung der Schöpfung"* befassen sich mit der Schöpfungstheologie (Pedro Trigo), der theologischen Anthropologie und der Sexualität, während die ekklesiologischen Fragen ausführlich unter dem Stichwort *„Die Kirche der Armen: Sakramente der Befreiung"* besprochen werden. Hier sind hervorzuheben der klassische Art. von Ignacio Ellacuría über das „gekreuzigte Volk", Marcello de C. Azevedos Ausführungen zu den Kirchlichen Basisgemeinden sowie die Beiträge über die Sakramente als prophetische Zeichen des Reiches Gottes (Víctor Codina), die Volksreligion (Diego Irarrázaval) und die Inkulturation (Paulo Suess). Unter dem Stichwort *„Geist der Befreiung"* sind Beiträge zur Spiritualität (Jon Sobrino), zum Martyrium (Javier Jiménez Limón, † 1990) und zum Ordensleben zu finden, während unter *„Praxis der Befreiung"* die Fragen von Gerechtigkeit, Ideologie (João Batista Libânio / Francisco Taborda) und Revolution (Gewalt und Frieden) subsumiert werden.

Insgesamt zeigen die beiden Bde, wie breit das thematische Spektrum der Befreiungstheologie in den 80er Jahren geworden ist und welches Spannungsfeld der Positionen sich auftut. Deutlich wird die soteriologische Zielrichtung, wenn „die Befreiung als geschichtliche Gestalt der Erlösung" verstanden wird (769). Sobrinos „Nachwort" zufolge liegt der wichtigste Beitrag der ThB „nicht so sehr in konkreten Inhalten, sondern im Verständnis des theologischen Arbeitens als Theorie einer Praxis oder als *intellectus amoris*"; er geht davon aus, daß es so lange eine vom *principium liberationis* geprägte Theologie geben werde, wie es die zugleich gnädige und fordernde „Erfahrung Gottes in den Armen dieser Welt" gibt (1270).

[4] **Mysterium Liberationis.** Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, 2 Bde, hg. v. Ignacio Ellacuría / Jon Sobrino. – Luzern: Edition Exodus 1995. 1316 S., kt DM 190,00 ISBN 3–905575–98–1 (Bd 1); 3–905575–99-X (Bd 2).

Das dreibändige, von RAÚL FORNET-BETANCOURT herausgegebene Werk[5] geht auf ein Forschungsprojekt zurück, das der Hg. in den Jahren 1994–1996 in Zusammenarbeit mit dem *Centre Oecuménique de Liaisons Internationales* (Brüssel) am *Missionswissenschaftlichen Institut Missio* in Aachen organisiert und koordiniert hat. Das Projekt war durch seine Mitarbeiter als interdisziplinärer und interkultureller Lernprozeß angelegt.

Der *erste Bd* bilanziert das erste Vierteljahrhundert der ThB, indem er zunächst die weltgeschichtliche Bedeutung der ThB dartut (ENRIQUE DUSSEL) und einen systematisierenden Überblick über die Themen gibt, die den Paradigmenwechsel verdeutlichen (JOÃO B. LIBÂNIO). Auf diesem Hintergrund befassen sich nach rezeptionstheoretischen Überlegungen (MARTIN TRAINE) fünf Beiträge mit der Rezeption der ThB in Lateinamerika selbst (ROBERTO OLIVEROS), in den USA (ARTHUR F. MCGOVERN), in Europa (ohne Deutschland), in Afrika (NYEME TESE) und in Asien (FELIX WILFRED), wobei letzterer in seinem höchst inspirierenden Beitrag darauf besteht, daß Asien eine eigenständige und nicht abgeleitete ThB zu bieten habe, die auf das asiatische Erbe der innerlichen Befreiung, des Mitleids und der Harmonie abhebe (158–175). Sodann werden in einer Reihe von Beiträgen die Beziehungen der ThB zu anderen wissenschaftlichen Bereichen erörtert: neben den Art.n zur Sozialwissenschaft, zur Ökonomie und zur Pädagogik dürften die zur iberoamerikanischen Literatur (JOSÉ-LUIS GÓMEZ-MARTÍNEZ) und zur Philosophie (RAÚL FORNET-BETANCOURT) am ertragreichsten sein.

Der *zweite Bd* enthält Beiträge zu zwei Aspekten. Zum einen sichtet er kritisch die bisherige ThB und wertet eine Reihe wichtiger Aspekte aus; zum anderen artikuliert er die neuen Herausforderungen. Bei der Auswertung sucht MARTIN MAIER die beiden unterschiedlichen Diskurse der ThB, die schon ihren Beginn prägten (s. o.), als komplementär zu erweisen. Daneben diskutieren u. a. ELSA TÁMEZ die feministische Hermeneutik der Befreiung, JOSÉ MARÍA VIGIL die Option für die Armen, EDUARDO HOORNAERT historische Beispiele aus der Kirchengeschichte Lateinamerikas, JORGE PIXLEY die typische neue Lektüre der Bibel. Reflexionen über das „Prinzip Befreiung" (JON SOBRINO) leiten über zu den „neuen Herausforderungen", welche die Vf. v. a. in einer indianisch (AIBAN WAGUA) und afroamerikanisch geprägten Theologie sehen, aber auch in der feministischen (MARÍA PILAR AQUINO), ökologischen (LEONARDO BOFF) und ökumenischen Perspektive (REINERIO ARCE) sowie, schlußendlich in einer „Rekontextualisierung der methodologischen Grundstruktur" (368) von Sehen – Urteilen – Handeln (RAÚL FORNET-BETANCOURT).

Der *dritte Bd* schließlich versammelt Beiträge zur Rezeption im deutschsprachigen Raum. Dabei kommt insbesondere die pastoraltheologische Umsetzung in Richtung auf eine „Sozialpastoral" zur Sprache (NORBERT METTE / HERMANN STEINKAMP), und sehr informativ das gespannte Verhältnis zur Christlichen Sozialethik (GERHARD KRUIP). Neben der Bedeutung der ThB für den konziliaren Prozeß wird insbesondere die Rezeption bei den kirchlichen Hilfswerken *Misereor* (PETER ROTTLÄNDER) und der *Missionszentrale der Franziskaner* in Bonn (ANDREAS MÜLLER) beschrieben, leider jedoch nicht bei *Missio* (Aachen und München) und bei *Adveniat* (Essen).

Insgesamt geben die Bde einen guten Überblick über die Bandbreite der ThB und ihre pastorale und theologische Fruchtbarkeit, auch wenn die Beiträge in aller Regel von einem affirmativen Grundton getragen sind und die kritische Auseinandersetzung daher etwas zu kurz kommt.

2. Altes und Neues

Der peruanische Theologe GUSTAVO GUTIÉRREZ, nicht selten „Vater der Befreiungstheologie" genannt, hat eine Sammlung von 27 älteren und neueren Art.n herausgegeben, die im Zeitraum von 1978 bis 1996, die meisten davon in den 90er Jahren, in verschiedenen Zeitschriften, v. a. in *Páginas*, erschienen sind[6]. Sie dokumentieren die Spannbreite seiner Themen und die Entwicklung, die sein Denken in dieser Zeit genommen hat. Denn gewiß zählt Gutiérrez zu den Theologen, die unbeirrt ihren theologischen Weg gehen und sich neue Einsichten anverwandeln, ohne sich berechtigter Kritik zu verschließen. Es gibt Art. über das Verhältnis zur Soziallehre und über den „Weg der Kirche", d. h. über die Aufgaben von Solidarität, Entwicklung und Evangelisation, aber auch Kommentare zu den episkopalen Dokumenten von Medellín (1968), Puebla (1979) und Santo Domingo (1992). Ein dritter Themenbereich enthält Beiträge zur Spiritualität, die etwa Juan de la Cruz oder Bartolomé de Las Casas im zeitgenössischen Kontext „lesen" oder die Bibel im Kontext auslegen. Ein vierter Teil umfaßt kleinere Beiträge zu „schwierigen Jahren" (años difíciles), d. h. etwa aktuelle Kommentare oder Einsprüche, Predigten oder seine Dankesrede zum Empfang der Ehrendoktorwürde der Nationaluniversität für Ingenieurwissenschaften. In diesem Lesebuch erlaubt Gutiérrez gewissermaßen einen Einblick in seine theologische Werkstatt, die für viele Bereiche tätig ist, aber immer doch die spirituelle Verwurzelung und pastorale Ausrichtung der Theologie erkennen läßt.

Dasselbe gilt auch für eine Fortschreibung der ThB „im Kontext des dritten Jahrtausends" (97–165), die Gutiérrez in einem Sbd über die Zukunft der theologischen Reflexion in Lateinamerika vorgelegt hat[7]. Der Sbd dokumentiert die Beiträge, die auf einem Treffen von Bischöfen und Theologen vorgetragen wurden, das im September 1996 in Deutschland unter Anwesenheit des Präfekten der römischen Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger, stattgefunden hat. Gutiérrez repräsentierte dabei nach der Idee der Veranstalter *eine* theologische Perspektive neben dem Ansatz der Soziallehre (RICARDO ANTONCICH), des Kommunitarismus (JUAN CARLOS SCANNONE) und der Kulturtheologie argentinischer Prägung (CARLOS MARÍA GALLI). Auch wenn die inzwischen erreichte Bandbreite und Komplexität der ThB nur ansatzweise deutlich wird, demonstriert der Bd doch im Vergleich der Positionen den unbestreitbaren Rang einer befreiungstheologischen Reflexion.

Die Gegenwart und Zukunft der ThB ist Gegenstand eines Buches des spanischen Theologen JUAN JOSÉ TAMAYO[8], eines dezidierten Vertreters und Verteidigers der ThB. Ausgehend von der auf der IV. Generalversammlung des Episkopats in Santo Domingo „verschwiegenen" ThB, versucht er in einem Schnell-Lehrgang die zentralen Einsichten der ThB zu formulieren und ihre „Gültigkeit" zu erweisen, um dann die neuen Horizonte der ThB (Frauen, indigene und afroamerikanische Perspektive, Ökonomie, Sozialwissenschaften, multilateraler innertheologischer Dialog) und die Herausforderungen der ThB für die Erste Welt zu beschreiben.

Eine Reihe von Aufsätzen zur lateinamerikanischen Theologie enthält die FS für den Frankfurter Dogmatiker Erhard Kunz[9], unter dessen Leitung ein Jon Sobrino seine Diss. geschrieben hat. Hervorzuheben ist der Beitrag *„Nach der Befreiungstheologie"* (Tras la teología de la liberación) von ANTONIO GONZÁLEZ, ebenfalls Schüler von Kunz. Er benennt als Grenzen der Befreiungstheologie die problematische Voraussetzung, das lateinamerikanische Volk für ein grundlegend christliches Volk zu halten, und die Gefahr eines inhärenten Moralismus, durch welche die „Neuheit der Gnade" kaum zum Zuge kommen könne. Daher plädiert er nicht für die Erweiterung des Themenspektrums (Ökologie, autochthone Kultur, Gleichheit der Geschlechter), sondern für eine ThB als „Theologie der evangelischen Praxis" (107), die evangeliumsgemäß, biblisch, prophetisch, gemeinschaftlich und ökumenisch sein müsse.

3. Ein großer Wurf

Die Christologie gehört zu den Themen, die in der ThB immer eine vorrangige Beachtung gefunden haben. Dies gilt besonders für JON SOBRINO, den salvadorianischen Jesuiten baskischer Herkunft, der an der Zentralamerikanischen Univ. José Simeón Cañas in San Salvador lehrt und die bedeutendsten Arbeiten zu einer Christologie in befreiungstheologischer Perspektive vorgelegt hat. Dies belegen die zwei Aufsatzsammlungen, die unter den Titeln „Cristología desde América Latina" (1976) und „Jesús en América Latina" (1982) erschienen sind und als Vorarbeiten zu seinem großen systematischen Entwurf gelten können, dessen erster Teil 1991 unter dem Titel „Jesucristo liberador" (Jesus Christus, der Befreier) erschienen ist. Die deutsche Übersetzung des ersten Teils trägt den Titel „Christologie der Befreiung"[10], wandelt also – wohl durch den Verlag veranlaßt – den Originaltitel ab und läßt den Untertitel weg, ohne daß ein Grund dafür an-

[5] **Befreiungstheologie. Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft**, hg. v. Raúl Fornet-Betancourt. – Mainz: M. Grünewald 1997. **Bd 1: Bilanz der letzten 25 Jahre (1968–1993)**, 285 S., kt DM 38,00 ISBN: 3–7867–1954–3. **Bd 2: Kritische Auswertung und neue Herausforderungen**, 381 S., kt DM 48,00 ISBN: 3–7867–1955–1. **Bd 3: Die Rezeption im deutschsprachigen Raum**. 178 S., kt DM 24,80 ISBN: 3–7867–1956-X.

[6] **Gutiérrez**, Gustavo: **Densidad del presente**. Selección de artículos. – Lima: Centro de estudios y publicaciones 1996. 468 S. (CEP 172), kt.

[7] **Consejo Episcopal Latinoamericano: El futuro de la reflexión teológica en América Latina**. -Bogotá 1996. 373 S. (Colección documentos CELAM, 141), kt ISBN: 958–625–333–3.

[8] **Tamayo**, Juan José: **Presente y futuro de la teología de la liberación**. – Madrid: San Pablo 1994. 213 S. (Teología siglo XXI, 4), kt ISBN: 84–285–1630–8.

[9] **Reflektierter Glaube.** Festschrift für Erhard Kunz SJ zum 65. Geburtstag, hg. v. Hans-Ludwig Ollig / Oliver Wiertz. – Egelsbach/Frankfurt: Häusel-Hohenhausen 1999. 274 S. (Deutsche Hochschulschriften, 01156), kt DM 83,00 ISBN 3–8267–1156–4.

[10] **Sobrino**, Jon: **Christologie der Befreiung**. Bd 1. Aus dem Spanischen übers. v. Ludger Weckel. – Mainz: M. Grünewald 1998. 384 S., kt DM 64,00 ISBN: 3–7867–2130–0. *Originalausgabe*: **Sobrino**, Jon: **Jesucristo liberador**. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret. – Madrid: Editorial Trotta 1991. 350 S. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión), kt ISBN: 84–87699–20–0.

gegeben wird. Als entscheidendes Zeichen der Zeit in Lateinamerika sieht Sobrino das neue Christusbild des Kontinents: „Christus wird vor allem [...] als Befreier gesehen. Er ist in der Lage, von den verschiedenen Versklavungen zu befreien, die den Armen des Kontinents auferlegt sind; er kann in Richtung auf diese Befreiung führen und die Gläubigen dazu anleiten, aktive Subjekte dieser Befreiung zu werden" (29). Damit wird das Bild des leidenden Christus der Volksreligion umgeformt in ein Symbol des Protests gegen das Leiden, in ein Symbol des Einsatzes für Befreiung. Diesem neuen Bild entspricht auch eine neue Form, den Glauben an Christus als Nachfolge Jesu zu leben und selbst in konfliktiven Situationen zu bezeugen. Das Zeugnis so vieler Märtyrer ist für den Vf. Beweis dafür, daß dieses neue Christusbild existiert, das überdies von den lateinamerikanischen Synoden von Medellín und Puebla bestätigt worden sei.

Im einzelnen bespricht Sobrino im *ersten Teil* die Methodik lateinamerikanischer Christologie, die, das neue Christusbild vorausgesetzt, die Welt der Armen und die Kirche der Armen als sozialen und ekklesialen Ort der Christologie bestimmt (*„Sitz im Leben und im Tode"*, 51) und den „historischen Jesus" als Ausgangspunkt nimmt. Im *zweiten Teil* entfaltet er das zentrale Thema der Sendung Jesu, insbesondere sein Verhältnis zum Reich Gottes, dessen Adressaten die Armen seien, was in der Praxis Jesu (Wunder, Vertreibung der Dämonen, Annahme der Sünder) zum Ausdruck komme. „Reich Gottes" wird dabei verstanden als „das Leben der Armen, in Gerechtigkeit, welches auf ein ‚Mehr' hin offen ist" (185). Ebenso wird in diesem Teil der „Glaube Jesu" thematisiert und in seinem Verhältnis zu Gott als Vater, in seiner Verteidigung des wahren Gottes des Lebens gegen die „Götzen des Todes" artikuliert. Im *dritten Teil* seines Buches reflektiert der Vf. schließlich das Kreuz Jesu und stellt dabei die Frage nach dem „gekreuzigten Gott" und nach dem „gekreuzigten Volk" in den Mittelpunkt, denn „die gekreuzigten Völker der Dritten Welt sind heute der hervorragende theologische Ort, um das Kreuz Jesu zu begreifen" (272). Diese Frage hatte Sobrino auch in seinem Vortrag anläßlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster im Juni 1998 zum zentralen Thema gemacht[11]. Freilich ist das gekreuzigte Volk, das im Anschluß an prophetische Texte (Jes) als leidender Gottesknecht vorgestellt wird, nicht nur der Ort, um den gekreuzigten Jesus zu begreifen, vielmehr „theologisiert" Sobrino die Völker der Dritten Welt dergestalt, daß sie als Gegenwart des gekreuzigten Christus zu begreifen sind und daß es schließlich „die gekreuzigten Völker der Armen [sind], die heute der Welt die Erlösung (salvación) bringen oder wenigstens Ausgangspunkt der Erlösung sind" (353), indem sie der (Ersten) Welt Werte, Hoffnung, Solidarität und Vergebung anbieten, wenn denn diese die Gnade annehmen und im *intellectus amoris* die Völker vom Kreuz abnehmen. Diese steile Aussage führt zur Frage nach der Bedeutung der Erlösung durch Christus und nach der Frage, wer denn das „Märtyrervolk" erlöst, dem auch noch eine soteriologische Last auferlegt wird. Es bleibt zu hoffen, daß diese und ähnliche Fragen im zweiten Bd der Christologie eine differenzierende Antwort finden. Jedenfalls ist Sobrinos christologischer Entwurf ein großer Wurf, der unter kritischem Einbezug der europäischen Reflexion (E. Jüngel, W. Kasper, J. Moltmann) Maßstäbe für eine kontextuelle Theologie setzt, auch wenn für ein Gesamturteil der zweite Bd einzubeziehen ist.

Die in mehreren Anläufen konzipierte Christologie Sobrinos ist schon in mehreren Diss.en Gegenstand der Erörterung gewesen. Neuerdings hat Nancy Elizabeth Bedford eine an der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen (bei J. Moltmann) angefertigte Arbeit vorgelegt, die sich monographisch mit dem Thema befaßt[12]. Dabei geht sie zunächst auf Grundlagen und Quellen Sobrinos ein, wobei „Ähnlichkeiten" zwischen Quetzalcóatl und Romero doch etwas arg unvermittelt eingeführt werden (69). Sodann geht sie auf die Nachfolge Christi als „Fundament" und das Martyrium als „Kernstück" der Christologie ein und betont bei ihrer kritischen Würdigung, die Kritik ihres Lehrers Moltmann aufnehmend, daß der „stellvertretende Aspekt des Sühnetods Jesu unterbelichtet" sei (213), was zur Überforderung des „gekreuzigten Volkes" führe.

4. Themen und Thesen

Eine blitzgescheite trinitätstheologische Arbeit stammt aus der Feder des jungen Theologen Antonio González[13] (Guatemala). Ihm geht es in Auseinandersetzung mit „modernen" Entwürfen zur Trinitätstheologie (K. Rahner, W. Pannenberg und J. Moltmann) um den Erweis, daß „die Armen zur Definition Gottes gehören" (229) und daß sich die klassische Theodizeefrage zur „Pauperodizeefrage" wandele, also zur Frage nach der „Rechtfertigung des Armen" durch den dreifaltigen Gott. Auf diesem Hintergrund unternimmt er nichts Geringeres als den Versuch einer systematischen Rekonstruktion der Trinitätslehre aus der Perspektive der Befreiungstheologie, wobei er die theologische Terminologie einer an Zubiri orientierten „philosophischen Therapie" (19) unterzieht. Diese Wahl ist nicht zufällig, sondern folgt der Rezeption von Zubiris Kategorien bei Ellacuría und dem programmatischen Anspruch, das antik-mittelalterliche Substanz- und das neuzeitliche Subjektdenken zu überwinden und in diesem Sinn strikt „post-modern" zu denken, um so die Sprachprobleme der traditionellen Trinitätslehre durch Rekurs auf die Heilsgeschichte zu kurieren und mittels dieser Operation sowohl die trinitarische Präsenz in der Geschichte und die Solidarität mit deren Opfern, den Armen, aufzuweisen, als auch die „Integration" der Geschichte in den dreifaltigen Gott zu gewährleisten.

In der ThB spielt die Kategorie „Volk" eine zentrale Rolle, die sich aus der Volk-Gottes-Theologie des II. Vatikanums einerseits und aus dem spezifisch lateinamerikanischen Verständnis des „Volkes" (pueblo, povo) speist. Genau dieses eigentümliche und zugleich ambivalente Synthese des Volksbegriffs im kirchlich-theologischen und sozio-politischen Verständnis versucht der argentinische Dominikaner Guillermo Fernández Beret[14] in seinem Buch, einer in Frankfurt angefertigten Diss., zu klären. Dem methodischen Dreischritt von „Sehen – Urteilen – Handeln" folgend, unternimmt er zunächst eine begriffliche und historische Annäherung an sein Thema, das dann einer systematischen Rekonstruktion und Typologisierung befreiungstheologischer Positionen unterzogen wird, ohne mit Kritik zu sparen. Schließlich kommen auch die Folgen für die pastoralen Optionen der Kirche Lateinamerikas zur Sprache. Das Buch hat aufklärenden Charakter, weil es ein diffuses Feld differenzierend ordnet und einen zentralen Topos der ThB vergleichend und in pastoraler Absicht rekonstruiert.

Eine ähnliche Klärung, diesmal hinsichtlich des eigentümlichen Martyriumsbegriffs in der ThB, unternimmt Ludger Weckel, „durch die Faszination eines lateinamerikanischen Befreiungschristentums inspiriert" (19), in seiner in Münster angefertigten missionswissenschaftlichen Diss.[15] Der „traditionelle" Martyriumsbegriff, den er anhand eines resümierenden Überblicks über Handbücher und Lexika und über den historischen und systematischen Forschungsstand im deutschsprachigen Bereich erhebt, dient ihm als Folie zum neuartigen Verständnis des Martyriums in der ThB. Das klassische Martyrium „um des Glaubens willen" wird, so die These, abgelöst oder ergänzt durch das Martyrium „um des Lebens willen". Zur Rekonstruktion des neuen Verständnisses beschreibt er zunächst historisch und zeitgenössisch den konfliktiven Kontext, in dem die Kirche Lateinamerikas sich befand und befindet, und befaßt sich dann systematisch mit dem Martyriumsbegriff in der ThB, der eng mit der „vorrangigen Option für die Armen" verbunden und daher ein parteilicher, analytischer, politisch-praktischer und partizipativer Begriff sei (212). Schließlich versucht der Vf. applikativ, die Linien auf ein aktuell relevantes Martyriumsverständnis in säkularisierten Gesellschaften auszuziehen. Sicher wird man feststellen müssen, daß der historische Bezug verwegen knapp ausfällt (129–132), daß die Wandlungen in der Theologie von Gutiérrez nicht nachvollzogen werden (139; in der Neuauflage der „Theologie der Befreiung" [Mainz ^{10}1992, 333ff] ist das alte Kap. „Christliche Brüderlichkeit und Klassenkampf" umgeschrieben in „Glaube und gesellschaftlicher Konflikt") oder daß manche Konklusionen mißverständlich verkürzt erscheinen (211: „Durch die Märtyrerinnen kommt Erlösung in die Welt."). Trotz des durchgängig affirmativen Grundzugs, der nur selten kritisch unterbrochen wird (so 249f bei der Behandlung der Gewaltfrage), bietet das Buch einen guten Ein- und Überblick über das neue Martyriumsverständnis in der ThB, das durchaus geeignet ist, die missionarische Bedeutung des „Zeugnisses" in der Kirche neu zu beleben.

5. Protagonisten

Der brasilianische Theologe Leonardo Boff gehört weltweit sicher zu den bekanntesten Befreiungstheologen, weil er es in seiner regen

[11] Sobrino, Jon: Die theologische Herausforderung der „gekreuzigten Völker", in: ZMR 82/4 (1998), 281–292.

[12] **Bedford,** Nancy Elizabeth: **Jesus Christus und das gekreuzigte Volk**: Christologie der Nachfolge und des Martyriums bei Jon Sobrino. – Aachen: Verlag der Augustinus Buchhandlung 1995. 240 S. (Concordia Reihe Monographien, 15), kt DM 32,00 ISBN: 3–86073–361–3.

[13] **González,** Antonio: **Trinidad y liberación.** La teología trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación. – San Salvador: UCA Editores 1994. 247 S. (Colección Teología Latinoamericana, 21), kt ISBN: 84–8405–201-X.

[14] **Fernández Beret,** Guillermo: **El pueblo en la teología de la liberación.** Consecuencias de un concepto ambiguo para la eclesiología y la pastoral latinamericana. – Frankfurt: Vervuert Verlag Madrid: Iberoamericana 1996. 312 S., brosch. DM 56,00 ISBN: 3–89354–081–4.

[15] **Weckel.** Ludger: **Um des Lebens willen.** Zu einer Theologie des Martyriums aus befreiungstheologischer Sicht. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1998. 336 S., kt DM 48,00 ISBN: 3–7867–2075–4.

Publikationstätigkeit wie kaum ein anderer verstand, die Anliegen und Themen der ThB in eingängiger und nicht selten journalistischer Weise zu transportieren; auch die Verfolgung im eigenen Land in den 70er Jahren und der Streit mit Rom in den 80er Jahren dürften zum Bekanntheitsgrad beigetragen haben. 1992 hat Boff sein Priesteramt aufgegeben und den Franziskanerorden verlassen. Horst Goldstein, der viele Werke der ThB ins Deutsche übersetzt hat, legt nun ein Porträt Boffs vor, das biographische und systematisierende Momente miteinander zu verbinden versucht[16].

Zunächst dokumentiert das Büchlein ein Gespräch mit Boff (1991), in dem biographische Details, aber auch sein spiritueller und akademischer Werdegang zur Sprache kommen sowie seine professorale, pastorale und publizistische Tätigkeit. Sein Ordensaustritt wird merkwürdigerweise als „Befreiung des Theologen" apostrophiert und die spezifische Art seines theologischen Denkens eher metaphorisch auf die vier Doppelsäulen von Erdhaftung und Geistesklarheit, Politik und Poesie, Streit und Versöhnung, Erfahrung und Staunen gestellt. Das Büchlein gehört eher zur Gattung des panegyrischen Heldenepos. Zwar trägt es zur biographischen Kenntnis bei, leider jedoch nur wenig zur systematischen Kenntnis des durchaus originellen Boffschen Werks.

Von anderem Zuschnitt ist das theologische Porträt, das der 1998 früh verstorbene Anton Peter von einem Befreiungstheologen besonderer Art zeichnet: dem Argentinier Enrique Dussel, der jetzt in Mexiko lebt[17]. Die Vielzahl, die materiale Breite und die Originalität seiner Publikationen in den Bereichen Philosophie, Ethik, Geschichte und Theologie machen ihn zu einem der kreativsten Vf. Lateinamerikas. Nach einem kurzen Überblick über Leben und Werk Dussels führt der Vf. in dessen anspruchsvollen theoretischen Ansatz ein, der als lateinamerikanische *relecture* von Emmanuel Lévinas Philosophie gelten kann. Deren vielfach durchgespielte Hauptkategorie der als Jenseits der Totalität konzipierten „Exteriorität" (= Metaphysik) leitet auch Dussels „Destruktion" europäischer Philosophie und bestimmt seine Konstruktion einer epochal neuen (lateinamerikanischen) Philosophie, die auch für Theologie und Historiographie folgenreich ist. Der Vf. skizziert diese metaphysische Theologie der Befreiung kenntnisreich und ergänzt sie durch Ausführungen über Lévinas, Marx und die Diskursethik Appels, die für Dussel prägend geworden sind. Das Büchlein ist eine solide, kritisch abwägende Einführung in Dussels Denken.

6. Felder der Praxis

Die kirchlichen Basisgemeinden in Lateinamerika, die v. a. in Brasilien verbreitet sind, gelten nach dem Dokument von Puebla (1979) als „Brennpunkte der Evangelisierung und Motoren der Befreiung und Entwicklung" (Nr. 96). So hoch ihre Wertschätzung auch sein mag, so unübersichtlich erscheint ihre Lage. Daher ist das kleine Büchlein der Soziologen Rogério Valle und Marcelo Pitta zu begrüßen, das erstmals statistische Daten für Brasilien bereitstellt[18]. Knapp 7500 Pfarreien wurden nach kleinen Gemeinschaften auf ihrem Gebiet befragt, allerdings nicht nur nach Kirchlichen Basisgemeinden (CEB) im strikten Sinn, sondern genereller nach „katholischen kirchlichen Gemeinschaften" (CEC). Aus den Antworten der angefragten Pfarreien (40 %) ergibt sich, daß dort etwa 46 000 CEC existieren, was auf alle Pfarreien hochgerechnet zu Schätzungen von etwa 100 000 kleinen kirchlichen Gemeinden führt. Die meisten davon befinden sich in ländlichen Zonen (ca. 70 %), der Rest in den Städten oder an deren Peripherie. Die Umfrage erstreckte sich auf Fragen nach der Feier der Eucharistie, dem Sonntagsgottesdienst ohne Priester, nach Leitungsgremium, Bibelkreisen, Sakramentenvorbereitung, sozialen Aktivitäten, Teilnahme an Bewegungen und Kämpfen für bessere Lebensbedingungen.

Die ThB hat sich von Anbeginn als eine „kritische, im Licht des Wortes Gottes ausgeübte Reflexion über die geschichtliche Praxis" (G. Gutiérrez) verstanden, wobei diese Praxis vielgestaltig ist, gewiß nicht nur die politische meint, sondern auch die soziale und spirituelle Praxis (Gutiérrez: Aktion und Kontemplation als „erster Akt") umfaßt. Diese „Praxis" kommt exemplarisch in zwei Veröffentlichungen zur Sprache, die Projekte aus dem Geist der ThB beschreiben. Eines dieser Projekte, welches das „gesellschaftsverändernde Potential" der ThB dokumentieren soll, beschreibt Hans Eder in einer an der Univ. Salzburg angefertigten politikwissenschaftlichen Diss.[19] Es handelt sich um das Projekt CIPCA (Centro de Investigación y Promoción del Campesinado), das die bolivianischen Jesuiten aus dem Geist der ThB und ihrer Ordenstraditionen in den 70er Jahren inauguriert haben und das seit 1995 ein selbständiges Projekt mit 160 Mitarbeitern ist. Dieses Projekt, an dem bekannte Wissenschaftler wie Xavier Albó und Víctor Codina beteiligt waren, hat sich die Förderung des marginalisierten Sektors der Campesinos durch Organisation, Wirtschaft und Bildung zum Ziel gesetzt und versteht sich als Teil eines „historischen Volksprojekts" (Proyecto histórico popular), das eine Neuorganisation von Staat und Zivilgesellschaft im Auge hat. Das Buch stellt zunächst die Konzeption dieses Projekts als „Option für und mit den Armen" vor. Sodann erörtert der Vf. über 300 redundante Seiten die „politische Artikulation" der ThB, indem er dem von Clodovis Boff entworfenen Schema der analytischen (dependencia), der hermeneutischen (denuncia, anuncio) und der praktischen Vermittlung (comunidad) folgt. Schließlich beschreibt er Impulse, die sich daraus für befreiungstheologisch orientierte Nicht-Regierungsorganisationen (NGO) ergeben. Weniger wäre bei diesem Buch mehr gewesen, d. h. eine Beschränkung auf Beschreibung, Analyse und Evaluation des Projekts im kulturellen, sozialen, politischen und kirchlichen Kontext.

Der niederländische Priester Joop Koopmann, der von 1968 bis 1989 als Pfarrer in Brasilien (Itanhém, Bahia) tätig war und nun mit dem Indianermissionsrat (CIMI) zusammenarbeitet, versammelt in seinem Buch[20] Materialien seiner pastoralen Arbeit. Der Bogen reicht von eher holzschnittartigen Überlegungen zur sozialen Situation über befreiungstheologische Bibelexegese bis hin zu Rundbriefen, die „aus dem alltäglichen Leben eines Priesters in Brasilien" berichten. Insgesamt handelt es sich um engagierte und zornige Zeugnisse.

7. Im interdisziplinären Dialog

Das *principium liberationis* (Sobrino) hat nicht nur die Theologie in Lateinamerika nachhaltig geprägt, sondern auch die Philosophie und die Pädagogik. Daher erscheint es nicht verwunderlich, daß gerade diese drei Disziplinen verstärkt in Dialog treten und diesen überdies interkulturell erweitern. Ein Ergebnis dieses Dialogs findet sich in einem von den beiden Assistenten Thorsten Knauth und Joachim Schroeder herausgegebenen Sbd[21], der aus Lehrveranstaltungen im Fachbereich Erziehungswissenschaften der Univ. Hamburg hervorgegangen ist.

Einem informativen Überblick über das Befreiungsthema in Pädagogik, Philosophie und Theologie folgen essayartige „Auslegungen" (D. Sölle, E. Cardenal, F. Steffensky) und ein Blick auf die Befreiungstheologie des Islam. Unter dem Stichwort „Erweiterungen" kommen neuere Fragestellungen wie „Straßenpädagogik" (M. Liebel) und Geschlecht (P. Baquero) zur Sprache, die sich auf Paulo Freires (1997) Befreiungsansatz beziehen, sowie Überlegungen zu Philosophie und Theologie in Lateinamerika (R. Fornet-Betancourt). Unter dem Stichwort „Veränderungen" weitet sich der Blick auf Südafrika und die dortigen Artikulationen einer Befreiungspädagogik und Befreiungstheologie. Schließlich werden „Verbindungen" zwischen Kontexten und Disziplinen geknüpft: Hervorragend das interdisziplinäre „Gespräch" zwischen Las Casas, Paulo Freire und Gustavo Gutiérrez, das Mariano Delgado mit Weitblick und Scharfsinn führt. Weitere Dialoge befassen sich mit der Rezeption der Dritte-Welt-Pädagogik „auch bei uns" (G. Schubert), mit dem mexikanischen Philosophen Leopoldo Zea (D. Figueroa), mit den theologischen Implikationen der Befreiungspädagogik (W. Grünberg) und mit der pädagogischen Arbeit mit einem „Hamburger Hungertuch" (Th. Knauth, J. Schroeder).

Das Buch belegt die Fruchtbarkeit des Befreiungsparadigmas und kann als gelungenes Beispiel der anstehenden interdisziplinären und interkulturellen Dialoge gelten.

[16] **Goldstein,** Horst: **Leonardo Boff.** Zwischen Poesie und Politik. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1994. 136 S. (Theologische Profile), kt DM 24,80 ISBN: 3–7867–1754–0.

[17] **Peter,** Anton: **Enrique Dussel.** Offenbarung Gottes im Anderen. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1997. 104 S. (Theologische Profile), kt DM 28,00 ISBN: 3–7867–1989–6.

[18] **Valle,** Rogério / **Pieta,** Marcelo: **Comunidades eclesiais católicas.** Resultados estatísticos no Brasil. – Petrópolis: Vozes 1994. 95 S. (Coleção Igreja do Brasil, 4), ISBN: 85–326–1138–9.

[19] **Eder,** Hans: **Politische Dimensionen der Befreiung.** Impulse der Jesuiten und Indigenas für eine solidarische Gesellschaft der Anderen. – Frankfurt: Peter Lang 1996. 471 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 31, Politikwissenschaft, 296), kt DM 118,00 ISBN: 3–631–47169–6.

[20] **Koopmans,** Joop: **Das Leben umarmen.** Befreiungstheologie in der Praxis, hg. und redigiert v. Uwe Bolius / Michael Bubik. – Mödling: Verlag St. Gabriel 1990. 220 S., kt DM 26,80 ISBN: 3–85264–353–8.

[21] **Über Befreiung.** Befreiungspädagogik, Befreiungsphilosophie und Befreiungstheologie im Dialog, hg. v. Thorsten Knauth / Joachim Schroeder. – Münster: Waxmann 1998. 295 S. (Jugend – Religion – Unterricht, 4), brosch. DM 49,90 ISBN: 3–89325–648–2.

Einen Dialog über das „principium liberationis" (15) der Befreiungstheologien, diesmal mit Schwerpunkt auf der Postmoderne und auf den beiden Amerikas, strebt auch ein an der Univ. von San Francisco (USA) konzipierter, von David Batstone u. a. herausgegebener Sbd an, der ältere und neuere Beiträge zusammenstellt[22].

In einem *ersten Teil* kommen Theologinnen und Theologen zu Wort, darunter instruktiv Elsa Tamez über die utopische Vernunft in Kohelet, bewegend Gustavo Gutiérrez über die Erneuerung der Option für die Armen und aufklärend Josué A. Sathler und Amós Nascimento über den brasilianischen Synkretismus. In einer Art kognitiver *mestizaje* überschreiten die Beiträge eines weiteren Teils die Grenzen und reflektieren über Themen wie Zeugnisse politischen Widerstands, die postmoderne Wissensproduktion oder die Bedeutung der Befreiungshermeneutik für die Postmoderne. Ein *dritter Teil* zum Verhältnis postmoderner Praxen und Befreiungstheorien dürfte die interessantesten, wenn auch nicht immer nagelneuen Aufsätze enthalten. Dazu zählen der Vergleich von James H. Cone und Michel Foucault (D. N. Hopkins), die Ausführungen zur Kritischen Theorie und zur Politischen Theologie zwischen Moderne und Postmoderne (E. Arens), die (schon ältere) Auseinandersetzung mit J. B. Metz' Idee der anamnetischen Vernunft (J. Habermas), der Weg zu einer polyzentrischen Oikumene (E. Mendieta) und schließlich, magistral, E. Dussels Architektonik einer Ethik der Befreiung gegenüber der Diskursethik.

Die neuen Perspektiven für die Befreiungstheologien, aber auch die offensichtliche Heterogenität der Themen und Ansätze zeigen die Notwendigkeit, um das „Prinzip Befreiung" weiter zu debattieren.

Die politikwissenschaftliche Studie von Nikolaus Werz[23], eine Freiburger Habil., ist für den interdisziplinären Dialog insofern von Belang, als sie die ThB Lateinamerikas ideengeschichtlich in einen größeren Zusammenhang stellt, bei dem es darum geht, wichtige Merkmale des politischen Selbstverständnisses und der kulturellen Identität Lateinamerikas aufzuarbeiten. So werden auf dem Hintergrund der Kolonialzeit zentrale Leitideen politischen Denkens im 19. und sozialwissenschaftlichen Denkens im 20. Jh. aufgezeigt. Von dort werden dann Querverbindungen zur Befreiungsphilosophie und -theologie gezogen, die Kontinuitäten und Brüche erkennen lassen. Das Buch verschafft Einsichten, die bei einer isolierten Betrachtungsweise der ThB nicht erschwinglich sind.

Eine neue interdisziplinäre Perspektive eröffnet eine kleine Studie des brasilianischen Theologen Roberto Francisco Daniel[24]. Er befaßt sich mit dem Spielfilm *Gott und Teufel im Land der Sonne*, den der brasilianische Regisseur Glauber Rocha 1964 im Sertão, dem trockenen Nordosten Brasiliens, gedreht hat. Obwohl dieser religionskritische Film gegen Gewalt und Messianismus vor der Entstehung der ThB entstanden ist, kann der Vf. durch eine penible quantitative und qualitative Analyse plausibel machen, daß der Film einen Zugang zur ThB zu eröffnen und befreiungstheologische Anstöße zu geben vermag.

Solange der Weg zur Freiheit, für die es heute einen wachen Sinn gibt (GS 4), über die Befreiung führt, und solange die Kirche in den Armen und Leidenden das Bild dessen erkennt, der sie gegründet hat (LG 8), so lange wird das Thema der Befreiung, in welchen neuen Konfigurationen auch immer, auf der Tagesordnung der Theologie stehen.

[22] **Liberation Theologies, Postmodernity, and the Americas**, hg. v. David Batstone u. a. – London / New York: Routledge 1997. IX, 310 S., kt £ 13,99 ISBN: 0–415–91659–3.

[23] **Werz**, Nikolaus: **Das neuere politische und sozialwissenschaftliche Denken in Lateinamerika.** – Freiburg: Arnold-Bergstraesser-Institut 1991. 424 S. (Freiburger Beiträge zur Entwicklung und Politik, 8), brosch. DM 29,00 ISBN: 3–9801944–9–3.

[24] **Daniel**, Roberto Francisco: **Befreiungstheologie im Film**. Eine Analyse des Films „Deus e o Diabo na Terra do Sol" von Glauber Rocha. – Nettetal: Steyler Verlag 1998. 137 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 68), kt DM 30,00 ISBN: 3–8050–0416–8.

Allgemeines / Universallexika

Heller, Andreas / **Stenger**, Hermann M.: **Den Kranken verpflichtet**. Seelsorge – ein Gesundheitsberuf im Krankenhaus. Mit einer Einführung von Erich Richtarz und einem Beitrag von Michael Klessmann. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 1997. 96 S., brosch. DM 19,80 ISBN: 3–7022–2015–1

Bei dem vorliegenden Bd handelt es sich um eine kleine FS zum 10jährigen Bestehen der Salzburger Ausbildung zur Krankenhausseelsorge. Ihr Anliegen besteht, da es sich um eine institutionen- und nicht um eine personenbezogene FS handelt, v. a. darin, die Sache der Krankenseelsorge selbst zum Thema zu machen und einen möglichst großen, aber dennoch klar definierten Adressatenkreis sowohl zu informieren als auch zur Entwicklung neuer Praxisfelder und Handlungsmodelle zu inspirieren.

Auf den ersten einführenden Seiten, die mit der Überschrift *„Erklärung und Widmung"* betitelt sind, erfährt man, daß der Adressatenkreis, auf den hin die Vf. diese FS konzipiert haben, aus zwei Berufsgruppen besteht, deren Vertreter *direkt* oder *indirekt* mit der Krankenseelsorge befaßt sind. Zu denen, die in einem *direkten* Sinne als involviert gelten, zählen die haupt- und ehrenamtlichen SeelsorgerInnen in der Krankenhauspastoral. Für sie ist der kleine Bd als Wort des Dankes für alle bisher geleistete Arbeit, aber auch als Wort der Ermutigung zu weiterem Engagement gedacht. Zu denen, die *indirekt* mit der Krankenseelsorge befaßt sind, zählen die Vf. die sog. „Berufsfremden". Wenn dieser Begriff im ersten Moment Anlaß zur Nachfrage gibt, wird doch bald deutlich, welcher Personenkreis sich dahinter verbirgt: Er umfaßt die Ärzte, Pflegekräfte und medizinisch-technischen Dienste, darüber hinaus aber auch die Berufsgruppe der Verwaltungsangestellten und die VertreterInnen der verschiedenen psychosozialen Gesundheitsberufe, die im Krankenhaus tätig sind. Ein Dialog mit dieser Gruppe besteht realistisch betrachtet wohl nur in Form persönlich existierender Einzelkontakte; als institutionalisierter Austausch bleibt er – zumindest vorerst noch – ein echtes Desiderat. Ein weiteres, mittel- bis langfristig angestrebtes Ziel dieser Publikation besteht offenkundig darin, diesen Dialog in Gang zu setzen und ein Stück notwendige Aufklärungsarbeit zu leisten; denn häufig fehlt den VertreterInnen der „Berufsfremden" die authentische Kenntnis der Krankenseelsorge, wie sie vor Ort tatsächlich geschieht. Unzureichende Informationen und ausbleibender Dialog sind wohl die Hauptursachen für die meist marginalisierte Stellung, die Krankenseelsorge im komplexen System des organisierten Krankenhausbetriebs einnimmt. In der Wahrnehmung der Außenstehenden wird sie so sehr an den Rand des professionalisierten Gesundheitswesens gedrängt, daß die Rede von ihrer „strukturellen Bedeutungslosigkeit" (M. Klessmann) inzwischen fast schon zum gängigen Topos geworden ist. Der Begriff, der unvermutet im Zentrum der Einstiegsüberlegungen auftaucht, steht dort wie ein erratischer Block. Er bleibt zunächst dunkel und klingt zweifellos beunruhigend. Zugleich bereitet er den weiteren Gang der Gedanken in der besprochenen Publikation vor.

Die folgenden *fünf Beiträge* zentrieren sich um die Klärung der einen Frage: Was also ist Krankenseelsorge? Sie wird, besonders gegen Ende der Schrift, in eine Anschlußfrage fortgesetzt, die man treffend wohl so formulieren könnte: Welche Chancen bieten sich für eine bessere Positionierung der Krankenseelsorge in der Zukunft? Oder: Welche neuen Perspektiven in der Krankenseelsorge zeichnen sich ab?

Der *erste Beitrag* (E. Richtarz) trägt den bedeutungsvollen Titel *„Seelsorge im Krankenhaus an der Wende ins 3. Jahrtausend"*. Als Klinikseelsorger und gleichzeitiger Leiter des Krankenreferats der Erzdiözese Wien skizziert Richtarz auf engstem Raum und mit wenigen Gedankenstrichen die Entwicklung der Krankenhauspastoral seit Beginn der 80er Jahre. Bis dahin entsprach es der Normalität, daß die Krankenseelsorge fast ausschließlich von Priestern ausgeübt wurde und, so die Meinung, die der Vf. des ersten Beitrags offenbar vertritt, in der Hauptsache auf die Sakramentenspendung (Beichte, Krankensalbung, Eucharistie) beschränkt blieb. Allerdings sollte dieses Urteil über eine bis vor 20 Jahren gültige Situation nicht unkommentiert stehenbleiben, sonst könnte es ein rituell verengtes Sakramentenverständnis, besser wohl: -mißverständnis erzeugen, das jeden therapeutischen Impetus vollständig vermissen ließe. Der Rez. kann sich an dieser Stelle des kritischen Hinweises nicht enthalten, daß die Alternative von Sakramentenspendung und therapeutischem Handeln, wie sie in dem Beitrag von Richtarz anklingt, theologisch so nicht haltbar ist. Sakramente waren zu allen Zeiten Zeichen des Heils, und wer sie empfängt, erfährt in ihnen die heilende Nähe Gottes.

Methodisch und historisch betrachtet hat Richtarz aber sicher recht, wenn er feststellt, daß zu Beginn der 80er Jahre eine entscheidende Umorientierung erfolgte; denn das neue therapeutische Grundkonzept, das man für den Bereich der Krankenseelsorge zu entwickeln begann, war in erheblichem Maße von der amerikanischen Seelsorgebewegung inspiriert und wesentlich auf die Integration humanwissenschaftlicher Erkenntnisse und Arbeitsweisen (z. B. Clinical Pastoral Training) ausgerichtet. Diese grundsätzlich neue Orientierung fand auf offizieller kirchlicher Ebene in Österreich ihren Niederschlag in einem Papier, das im Jahr 1984 von der Österreichischen Bischofskonferenz unter dem Titel „Der Dienst im Krankenhaus" veröffentlicht wurde. Dieses Dokument wurde wegweisend für das neue Ausbildungskonzept hauptamtlicher Kran-

kenhausseelsorgerInnen in Österreich und ein Jahr später im Rahmen eines Pilotprojekts erstmals in die Praxis umgesetzt. Die unmittelbare Folge zeigte sich schon recht bald in einer deutlichen Professionalisierung der Krankenhausseelsorge. Haftete ihr bis dahin in den Augen manches fortschrittlich eingestellten Theologen noch das Odium eines der allgemeinen Entwicklung hinterherhinkenden Bereichs kategorialer Seelsorge an, so hatte sie durch die Einführung des neuen Ausbildungskonzepts plötzlich eine Vorreiterrolle für eine innovative Pastoral erobert.

Nach dem historischen Abriß untersucht im *zweiten Beitrag* der Innsbrucker Pastoraltheologe Hermann M. Stenger Aufgabe und Rolle des Krankenhausseelsorgers. Der Untertitel seines Beitrags, der eine praktisch-theologische Beschreibung der Berufung durch Gott und deren Verwirklichung im Krankenseelsorgeberuf ankündigt, vermittelt schon vorab die Grundüberzeugung seines Vf.s: KrankenhausseelsorgerIn ist kein Beruf, sondern eine Berufung. Diese ist ihrerseits ein responsorisches Geschehen, das von der Berufungsinitiative Gottes ausgeht, seine Antwort aber in der Berufungsverwirklichung durch das tätige Engagement des Krankenhausseelsorgers findet. Der Vorgang läßt sich noch genauer darstellen durch den Aufweis des theologisch-praktischen Brückenprinzips, das die lebendige Verbindung zwischen der Seite Gottes und des Menschen herstellt und erhält: es liegt im Begriff der *Kompetenz*. Anders gesagt: die Kompetenz des Krankenhausseelsorgers resultiert aus der Berufungsinitiative Gottes und der Berufungsverwirklichung durch den seelsorglich handelnden Menschen. Damit läßt der *so* definierte Kompetenzbegriff eine doppelte Bedeutung erkennen. Er beschreibt sowohl die *Zuständigkeit* wie die *Fähigkeit* des Krankenhausseelsorgers. Diese Systematik schlüsselt Stenger im folgenden noch weiter auf. Er legt in seiner Darstellung die drei Dimensionen der Berufungsinitiative Gottes dar, um sie im folgenden und zugleich letzten Schritt seines Beitrags in ihre Einlösung auf der Seite des Seelsorgers, die drei Aspekte der Berufungsverwirklichung, zu überführen. Dabei geht es dem Vf. darum, einige grundsätzliche Überlegungen für eine Spiritualität der Krankenhausseelsorge zu entwickeln, die in der theologischen Tradition verwurzelt und ebenso durch die Erkenntnisse moderner humanwissenschaftlicher Forschungen gedeckt sind. Er entfaltet die drei Dimensionen der Berufungsinitiative Gottes anhand der theologischen Schlüsselbegriffe *Ermächtigung* (zum Leben), *Erwählung* (zum Glauben) und *Beauftragung* (zum speziellen Dienst in Kirche und Welt) und stellt ihnen die drei Aspekte der Berufungsverwirklichung gegenüber, die sich in *Selbstverwirklichung, Beziehungsverwirklichung* und *Teilnahme an der Verantwortung für die Verwirklichungsräume* manifestiert. Die vorgetragenen Einsichten und Überlegungen in diesem Beitrag mögen für Theologen nicht unbedingt neu sein, dienen aber für KrankenhausseelsorgerInnen durchaus zur Rückbesinnung auf die eigene Identität, die oftmals in einer schmerzlichen Zerreißprobe zwischen unbegrenztem Idealismus und einem begrenzten Kräftehaushalt steht. Für Berufsfremde sind sie gewiß hilfreich, um besser verstehen zu lernen, worin das Selbstverständnis der KrankenhausseelsorgerInnen gründet und welche Ziele sie mit ihrer Arbeit verfolgen.

Während der zweite Beitrag darauf angelegt ist, die Identität des Krankenhausseelsorgers zu stärken und somit einen Beitrag zur Selbstvergewisserung zu leisten, verfolgt M. Klessmann, von seinem akademischen Werdegang her gleichermaßen als Theologe wie als Psychologe ausgewiesen und derzeit als Geschäftsführer des Seelsorgeinstituts an der kirchlichen Hochschule Bethel tätig, ein ganz anderes Anliegen. In einem Satz gesagt besteht das wichtigste Ziel des dritten, seiner Feder entstammenden Art.s darin, die Realität der Krankenhausseelsorge so darzustellen, wie sie vor Ort tatsächlich erlebt wird.

Mit zwei typischen Szenen aus dem Alltag eines Krankenhausseelsorgers schildert er, wie aus der Perspektive der Betroffenen *„Die Stellung der Krankenhausseelsorge in der Institution Krankenhaus"* – so das Thema seines Art.s – in der Realität erlebt wird. Aus solchen und ähnlich desillusionierenden Erfahrungen entwickelt er die Kernthese seiner Überlegungen: „In der naturwissenschaftlich-technisch orientierten Institution des Krankenhauses...ist Seelsorge strukturell bedeutungslos und überflüssig" (31). Eine solche These wirkt im Rahmen eines Festvortrags schockierend. Niemand kann sie überhören und danach zur Tagesordnung übergehen; denn sie stellt das „Unternehmen Krankenhausseelsorge" als Ganzes grundsätzlich in Frage. Allerdings bedarf sie auch einer Begründung, damit sie nicht als unbewiesene Behauptung abgetan wird. Die weiteren Ausführungen Klessmanns dienen dem Ziel, seine These von der strukturellen Bedeutungslosigkeit der Seelsorge im Krankenhaus zu beweisen bzw. zu erläutern, weil sie, in solch allgemeiner Form vorgetragen, durchaus Mißverständnissen ausgesetzt ist. Die These wäre grundsätzlich mißverstanden, wenn man die Bedeutungslosigkeit der Krankenhausseelsorge dem bösen Willen oder der Borniertheit der Ärzte und des medizinisch-pflegerischen Personals anlasten wollte. Die Ursachen sind anderer Art. Nach einer kurzen Aufzählung faßt der Vf. sie in dem folgenden Satz zusammen: „In einer naturwissenschaftlich-technisch ausgerichteten Institution, die gleichzeitig eine hochkomplexe Organisation ist und unter enormem Effizienzdruck zu arbeiten hat, ist für ein Geschehen, das sich auf persönliche Begegnung und subjektive Deutung von Krankheit konzentriert, kein Raum" (32). Damit wird im Grunde gesagt, warum aus der Sicht Klessmanns die Vorzeichen, unter denen die Krankenhausseelsorge steht, ihre marginalisierte Stellung im Ganzen des Betriebs unvermeidlich machen. Doch nicht nur die Institution Krankenhaus trägt zur Bedeutungslosigkeit der Seelsorge in diesem Bereich bei; auch die Kirche als Anstellungsträger leistet dazu – wenngleich ungewollt – ihren Beitrag. Kurz: die KrankenhausseelsorgerInnen müssen ihre Arbeit schon unter strukturell ungünstigen Startbedingungen beginnen. Dazu zählen wenigstens fünf Faktoren. *Erstens*: Da Seelsorge in der personellen Grundausstattung eines Krankenhauses gewöhnlich nicht eingeplant ist, wird es auf seiten des nichtkirchlichen Trägers oft so empfunden, daß die Seelsorge dem Krankenhaus von außen „ins Nest gesetzt" wird. *Zweitens*: Diese unvermeidliche Konfliktlage wird für die Betroffenen SeelsorgerInnen dadurch verschärft, daß sie von seiten der Kirche, die üblicherweise ihr Anstellungsträger ist, selten differenzierte strukturelle Vorgaben in Form von Arbeitsplatzbeschreibungen, klaren Dienstanweisungen, Fortbildungsregeln etc. vorfinden. *Drittens* wird die Außenseiterrolle auch verfestigt, weil die Arbeitsweise in der Krankenhausseelsorge, die nicht selten auch das Eingeständnis der eigenen Hilflosigkeit erfordert und deshalb im Dableiben, im Aushalten der Krankheit mit dem Patienten endet, sich von allen anderen Funktionsabläufen im Krankenhaus unterscheidet. Ein weiteres, *viertes* Erschwernis liegt in der Vielzahl divergierender Rollenzuschreibungen für die SeelsorgerInnen: diese reichen vom Zeremonienmeister bis hin zum Psychotherapeuten oder zum Krisenmanager, so daß auch die Erwartungen von außen oft unvereinbar miteinander bleiben. Fünftens und *letztens* kommt noch hinzu, daß KrankenhausseelsorgerInnen häufig keine sie stützende Berufsgruppe im Krankenhaus vorfinden, in der sie Solidarität untereinander erleben könnten. Angesichts dieser strukturell ungeklärten Position ist es nicht unverständlich, wenn so mancher resigniert und in die Unauffälligkeit eines introvertierten Einzelgängerdaseins abtaucht. Bis zu diesem Punkte gibt Klessmann eine derart harte und ernüchternde Situationsanalyse, daß sich beim Lesen ein immer stärker werdendes Gefühl der Entmutigung einstellt und am Ende die Frage auftaucht, ob die Krankenhausseelsorge überhaupt im positiven Sinne etwas bewirken könne. Der weitere Verlauf beantwortet diese Frage mit einem vorsichtigen, aber deutlichen „Ja": es zeigt sich, daß gerade in der Schwäche die besondere Kraft liegt; denn die Chance der Krankenhausseelsorge besteht darin, daß sie die notwendige Ergänzung und Korrektur der dominierenden medizinischen Perspektive sein kann. Während die Medizin rein methodisch so vorgehen muß, daß Person und Krankheit getrennt werden, um die Symptome wirksam bekämpfen oder sogar eine Kausaltherapie vornehmen zu können, bezieht sich die Perspektive der Seelsorge auf die ganze Person, d.h. auf eine Zeit und Geduld erfordernde Begleitung mit dem Ziel, auch das, was belastend ist, in seiner Bedeutung für das eigene Leben zu begreifen. Damit stellt sich natürlich auch die Frage, wie das Verhältnis der Seelsorge zur Psychotherapie und zur Medizin definiert werden kann. Wo gibt es Gemeinsamkeiten, worin unterscheiden sie sich? Auf beide Fragen gibt der Vf. jeweils eine prägnante und überzeugende Antwort: „Seelsorge kann verstanden werden als Hilfe zur Rekonstruktion von Lebensgeschichte – das hat Seelsorge mit Psychotherapie gemeinsam – im Horizont der Geschichte Gottes mit den Menschen – durch diesen Deutungshorizont unterscheidet sich Seelsorge von Psychotherapie (38) ... Das Krankenhaus hat als oberstes Ziel die Wiederherstellung der Gesundheit. Gesundheit ist dabei einerseits ganz eng verstanden als Funktionsfähigkeit des Körpers, andererseits verbirgt sich dahinter ein ungeheurer Anspruch auf Glück und Vollkommenheit. Seelsorge versteht unter Gesundheit auch die paradox anmutende Bereitschaft und Fähigkeit, mit Krankheit und Leiden zu leben und sich der Grenzen bewußt zu sein" (41).

Der Vf. des *letzten Beitrags* in der vorliegenden FS, Andreas Heller, ist Sozial- und Gesundheitswissenschaftler und als Hochschullehrer am Institut für Interdisziplinäre Forschung und Fortbildung der Univ. Wien, Innsbruck und Klagenfurt tätig. Er schließt den Kreis und öffnet zugleich, wie der Untertitel – „Perspektiven für die Seelsorge im 3. Jahrtausend" – zu Recht ankündigt, den Blick für notwendige konzeptionelle Weiterentwicklungen in einer zukunftsfähigen Krankenhausseelsorge. Noch einmal greift er die Grundgedanken der vorangegangen Art. auf und vertieft sie an einigen Stellen: den historischen Wandel von der Sakramentenpastoral zu einer umfassend ganzheitlichen, dialogisch begleitenden Kommunikation (52); die strukturelle Bedeutungslosigkeit, die sie nicht nur in der Organisation des Krankenhauses, sondern auch in der Organisation der Kirche einnimmt und schließlich das Spannungsfeld unterschiedlicher Erwartungshaltungen, dem sich KrankenhausseelsorgerInnen immer wieder ausgesetzt sehen. Das rasante Entwicklungstempo im Gesundheitswesen wird auch vor der Krankenhausseelsorge nicht Halt machen. Welchen Veränderungen wird sie ausgesetzt sein, welche Entwicklungen wird sie (mit-)vollziehen müssen?

Diese Frage zu beantworten ist sicher schwieriger, als die Entwicklungsgeschichte der Krankenhauspastoral darzustellen oder die Spannung zu markieren, in der die SeelsorgerInnen vor Ort stehen. Deshalb wäre die Erwartung wohl überzogen, Heller könne im Rahmen einer kleinen FS ein vollständig ausgereiftes Konzept vorlegen. Dennoch weiß er einige bedenkenswerte und auch richtungsweisende Perspektiven aufzuzeigen, die dem Entwurf einer Krankenhausseelsorge für das 3. Jahrtausend erkennbare Konturen verleihen. Wenn das wichtigste Gebot lautet, die Zeichen der Zeit zu erkennen und sich frühzeitig auf neue Entwicklungen einzustellen, dann darf sich die Krankenhausseelsorge dem allgemeinen Trend zur Spezialisierung und Ausdifferenzierung nicht verschließen. Die Gesprächsseelsorge, bislang Königin der Krankenhauspastoral, wird sich aufgliedern müssen in die Schwerpunktbereiche Kinderkrankenseelsorge, Psychiatrieseelsorge und die Begleitung Schwerkranker und Sterbender. Die Vermittlung von Spezialausbildungen und Zusatzqualifikationen sollte auch Sache der Hochschulen werden und etwa in Form von Zusatzqualifikationen in die Hochschulausbildung eingehen (52f). Des weiteren zeigt sich im Austausch mit anderen Gesundheitsberufen, daß auch für die Seelsorge Qualitätsentwicklung und Qualitätsmanagement eine immer größere Bedeutung erlangen. Und schließlich wird sich das Augenmerk in verstärktem Maße auf die Gruppe der ehrenamtlichen MitarbeiterInnen richten,

die das wichtigste Potential in den verschiedenen Organisationen der Kirche bilden. Diese Ressourcen gilt es verstärkt zu nutzen und sie mit großer Sorgfalt zu pflegen. Darüber hinaus wird auf die Seelsorge im Krankenhaus die Aufgabe zukommen, den Übergang von der Gesprächsorientierung zur Organisationsorientierung zu vollziehen, so wie sie in ihrer Geschichte bereits einmal den Schritt von der Sakramentenorientierung zur Gesprächsorientierung getan hat. Das hat zur Folge, daß sie sich in Zukunft viel stärker als bisher geschehen systematisch sowohl auf die Organisation Krankenhaus wie auf die Organisation Kirche ausrichten muß. Konkret bedeutet es, KrankenhausseelsorgerInnen mit der Pflege und den Pflegenden als unterstützende Berufsgruppe zu vernetzen. Das Spezifische der seelsorglichen Arbeit im Krankenhaus kann und darf nicht in der Abgrenzung, sondern muß im Dialog und in der Komplementarität zu anderen Gesundheitsberufen entwickelt werden.

In einer abschließenden Beurteilung wird man der vorliegenden FS zugestehen dürfen, daß sie hält, was sie zu Beginn versprochen hat. Für Insider eröffnet sie zwar keine völlig neuen Horizonte – das kann im übrigen auch gar nicht ihre Aufgabe sein –, aber es ist den Hg.n und den Vf.n gelungen, die zentralen Themen und relevanten Fragen in klar gegliederter und überschaubarer Form so darzustellen, daß am Ende ein guter Überblick vermittelt wird. Wer selbst nicht in der Krankenhausseelsorge tätig ist, sondern beispielsweise auf einem anderen Gebiet der Theologie und der Seelsorge oder in einem der zahlreichen medizinischen Berufe arbeitet, findet in dem besprochenen Buch eine hilfreiche und vom Umfang her überschaubare Lektüre, um sich aus erster Hand von den Zielen, Aufgaben und Problemen moderner Krankenhausseelsorge einen repräsentativen Gesamteindruck zu verschaffen.

Passau Peter Fonk

Sundermeier, Theo: **Den Fremden verstehen.** Eine praktische Hermeneutik. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 258 S. (Sammlung Vandenhoeck), kt DM 38,00 ISBN: 3–525–01619–0

Wer früher fremden Völkern begegnen wollte, mußte reisen. Heute ereignet sich diese Begegnung in der Nachbarschaft. Eine gewisse Verständigung mit dem Fremden, „der von außerhalb des eigenen Wohnraumes und Staates kommt und kulturell anders geprägt ist" (12), ist unausweichlich geworden. Verständigung aber, dies ist das Anliegen Sundermeiers, setzt Verstehen voraus. Auf diese Aufgabe sind wir schlecht vorbereitet. Denn die klassische Hermeneutik erweist sich als eine *„Vereinnahmungshermeneutik"* (12). „Wir brauchen eine *‚Differenzhermeneutik'*, die das Differente verstehen lehrt, ohne es zu vereinnahmen, die praktische Hilfe bietet, die Nähe des Zusammenlebens einzuüben, und zugleich die richtige Distanz wahrt, die die Identität des Fremden respektiert und die uns allen gemeinsame Menschenwürde achtet" (13). Es kann kein Zweifel bestehen: S.s Hermeneutik des Fremden bewegt sich im Kern eines hochaktuellen und politisch brisanten Themas.

Die Studie ist in einen *ersten Teil zur Theorie* und in einen *zweiten zur Praxis der Hermeneutik* untergliedert.

Im *ersten Hauptteil* klopft S. verschiedene Disziplinen auf Einsichten ab, die zum Verstehen des Fremden beitragen können. Er will Perspektiven gewinnen, die im zweiten Teil integriert werden: Ethnologie (*1. Dem Fremden begegnen*), Kunstgeschichte (*2. Den Fremden sehen*) und Philosophie (*3. Den Fremden denken*). Eine erste Zwischenbilanz fällt ernüchternd aus (*Drei Begegnungsmodelle*). Ein neuer Ansatz muß entwickelt werden, wenn man den Fremden wirklich in seiner Besonderheit, und nicht nur in seiner Andersheit zum eigenen Ich verstehen will. Die Begegnungsgeschichte des Abendlandes mit dem Fremden läßt sich auf die drei Grundtypen zurückführen: das Gleichheits-, das Alteritäts- und das Komplementaritätsmodell.

Im *Gleichheitsmodell* werden alle Menschen als grundsätzlich gleichartig erachtet. Wenn das mir Begegnende ein Mensch ist, kann ich mich mit ihm ohne weiteres verständigen. Zeigt es Anlagen zum Menschsein, muß ich diese entwickeln. Kann ich keine Gleichartigkeit zwischen mir und dem, was mir entgegenkommt, erkennen, handelt es sich nicht um einen Menschen. Ich kann es daher vernichten oder verkaufen. „Grundsätzlich gilt: Dieses erste Modell schließt die Verstehensfrage aus" (74).

Im Rahmen des *Alteritätsmodelles* erscheint der Fremde als Tremendum und Faszinosum. Als Feind ist der Fremde Tremendum, gegen das man sich schützen muß. Als Faszinosum führt er entweder zur Aufgabe der eigenen Identität oder zu einem diakonischen Herablassen. „Da letztlich der Fremde nicht als solcher gesucht wird, gibt es auch in diesem Modell kein Bemühen um Verstehen" (74).

Das in Europa dominierende Modell ist das der *Komplementarität*. Drei Möglichkeiten zeigen sich hier: die Begegnung mit dem Fremden wird als Bereicherung erfahren, weil er eigene Defizite ausgleicht. Ferner führt die Fremdbegegnung zur Identitätsfindung. Die Begegnung verändert den Menschen. Moderne Kunst versucht vielfach diesen Weg zu gehen. Schließlich ließe sich noch eine vierte Möglichkeit andenken, „wenn man das das Ich konstituierende Du als wirklich fremdes und nicht einfach als das mich ergänzende Du verstände" (75).

Ansätze in diese Richtung finden sich bei Lévinas, der aber nicht zu einem Modell symmetrischen Miteinanders mit dem Fremden vorstößt, sondern den Gedanken in eine asymmetrische Diakonik umbiegt. Weiterführend ist hier die hermeneutische Methodik der Kunstinterpretation von Panofsky, in der strikt zwischen der Sachbeschreibung, der Erfassung der kontextbezogenen Bedeutung und des Sinnes eines Kunstwerkes unterschieden wird. Diese Überlegungen müssen in einer Hermeneutik des Fremden um eine xenologische Ethik ergänzt werden. Denn Verstehen und Handeln bilden eine komplementäre Einheit. Im Handeln zeigt sich, „ob Verstehen intendiert war und gelungen ist. Eine Hermeneutik muß deshalb die Handlungsebene in ihre Methodik einbeziehen" (76). Damit ist die Brücke zum zweiten Teil der Studie geschlagen.

Bevor S. diesen Weg einschlägt, greift er eine grundsätzliche Infragestellung auf. Bedarf das Zusammenleben in der multikulturellen Gesellschaft überhaupt des Verstehens? Geht es nicht um Verständigung (*4. Mit dem Fremden sprechen*)? Kommunikation setzt kompatible Lebenswelten voraus. „Wenn das nicht der Fall ist, ist gelingende Kommunikation kontingent, dem Zufall überlassen". Daher „bleibt nur die Konsequenz, entweder die Kontextgebundenheit des Habermasschen Ansatzes, ... zuzugeben und den Anspruch auf Universalität aufzugeben, oder aber man muß darauf drängen, die verschiedenen Lebenswelten auf den gemeinsamen Erfahrungshorizont unserer vielschichtigen, rational durchgestalteten und durchsichtig zu machenden Welt einzustimmen" (86f). Die multikulturelle Gesellschaft kann also auf eine interkulturelle Hermeneutik nicht verzichten.

Der *zweite Teil* des Buches besteht vornehmlich aus *drei Kap.*, wobei das zweite die xenologische Stufenhermeneutik S.s entfaltet (*6. Den Fremden verstehen*). Vorbereitet wird es einerseits durch einen religionsgeschichtlichen Überblick über den Umgang mit Fremden (*5. Den Fremden einordnen*). Andererseits schiebt S. eine zweite Zwischenbilanz ein (*Ein viertes Begegnungsmodell*). Jetzt liegt der Akzent stärker auf unaufgebbaren Einsichten der abendländischen Geschichte, die in eine xenologische Hermeneutik transformiert werden können, wie die gleiche Würde aller (Gleichheitsmodell), die Andersheit des Fremden (Alteritätsmodell) sowie das Verwiesensein auf ihn (Komplementaritätsmodell). Es kommt also darauf an, eine xenologische Hermeneutik zu entwickeln, in der „ein Dreifaches festgehalten wird: Die Identitäten der sich Begegnenden, ihre unaufkündbare Zusammengehörigkeit und ein Aufeinanderangewiesensein, das zur Anerkennung führt" (132). Richtungsweisend ist hier die Feldtheorie von S. Yagi aus der Kyoto-Schule. S. übersteigt die Metapher des Raumes in die einer Körperzelle und stößt so zu einem homöostatischen Begegnungsmodell vor (136).

Ein wirkliches Verstehen des Fremden vollzieht sich, so liest man im *6. Kap.*, in einem vierstufigen Prozeß (Phänomen-, Zeichen-, Symbol- und Relevanzebene). Jede dieser Stufen bildet eine Einheit aus subjektiver Haltung (epoché, Sympathie, Empathie und Respekt), objektiver Erfassung (Beschreibende Analyse, Kontextualisierung, vergleichende Interpretation und Übersetzung/Transfer zu uns hin) sowie Handlung (Wahrnehmung in Distanz, teilnehmende Beobachtung, (Teil-)Identifikation und Konvivenz). Leider ist es hier nicht möglich, die von S. sehr plastisch und plausibel entfalteten Stufen näher nachzuzeichnen. Am Ende steht ein versöhntes nachbarschaftliches Miteinander, eine Hilfs-, Lern- und Festgemeinschaft (190f), in der die Differenzen bestehen bleiben, jeder seine Identität wahrt und sich doch jeder verändert hat.

Am Ende weitet sich der Blick in eine theologische Perspektive (*7. Den Fremden einladen*). Es gibt keine theologische Hermeneutik, die sich von einer säkularen unterscheidet, aber es besteht eine besondere theologische Motivation, den Fremden zu verstehen. Gott sucht den Menschen in der Geschichte Israels, in Jesus Christus und in der Sendung des Geistes. Die Kirche stimmt in diese Bewegung ein. Insofern gehört es zum Selbstvollzug der Kirche, als Hermeneut zwischen den Kulturen zu dienen. So verstanden kommt dem Christsein heute eine hochpolitische Bedeutung zu.

S.s Hermeneutik des Fremden besticht durch eine ungekünstelte Sprache und eine transparente, plausible Argumentation. Der besondere Charme der Studie von S. liegt zum einen darin, daß er seine theoretischen Überlegungen immer wieder mit persönlichen Erfahrungen verbinden kann. Diese Beispiele geben der Studie viel Lebendigkeit. Darüber hinaus kann man sich des Eindrucks kaum erwehren, daß die Abfolge der Argumentation eine intellektuelle Selbstbiographie darstellt, die den Leser mitreißt. Eine gewisse Grenze des Buches besteht darin, daß es nicht wirklich zu sozialethischen Überlegungen vorstößt. Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche für den Fremden bewegt sich auf der Ebene der Haustafelethik. Insofern verwundert der starke Bezug zu 1 Petr nicht. Die eigentlich politische Verantwortung müßte noch in den Blick genommen werden. Dankbar ist der Leser für das breit angelegte Literaturverzeichnis.

Barsbüttel Gerhard Beestermöller

Theologische Realenzyklopädie. Bd XXVI: Paris – Polen, hg. v. Gerhard Müller u. a. – Berlin: W. de Gruyter 1996. 816 S. (Theologische Realenzyklopädie, 26), DM 488,00 ISBN: 3–11–002218–4 / 3–11–015155–3

Der Bd 26 der TRE beginnt mit einem fundierten Beitrag über die *„Pariser Universitäten"*. Er berichtet über die Anfänge der Theol.

Fak., ihre führenden Vertreter und ihre Geschichte bis zur Gegenwart mit wertvollen Literaturangaben. Gut informiert auch der Beitrag zu „*B. Pascal*". Seine Wirkungsgeschichte wird überzeugend hervorgehoben.

Aufschlußreich ist der Beitrag über Papsthistoriker „*Ludwig von Pastor*", dessen „Denkschrift" wesentlich zur Öffnung des Vatikanischen Archivs beigetragen hat, der aber wegen seiner katholischen Einstellung keinen Ruf an einer deutschen Univ. erhielt.

Von den Päpsten werden u. a. sachgerecht gewürdigt: „*Paul III.*", „*Paul IV.*", „*Paul VI.*", „*Pius II.*", „*Pius III.*", „*Pius V.*", „*Pius VII.*", „*Pius IX.*", „*Pius X.*", „*Pius XI.*", „*Pius XII.*".

Von den Kirchenvätern wurden aufgenommen: „*Paulinus von Nola*" und „*Paulus von Samosata*". Für den Exegeten ist der umfangreiche Beitrag über den Apostel „*Paulus*" von besonderem Interesse, in dem u. a. seine Herkunft und seine Bedeutung als Missionar und Theologe herausgestellt wird. Eine umfassende Würdigung erhält der Apostel „*Petrus*". Die Aussagen des NT und der Alten Kirche über Petrus werden dargelegt, die frühchristliche Petrustradition und der Aufenthalt Petri in Rom kritisch erörtert. Auch die Petrusbriefe finden eine eingehende Darstellung. Hingewiesen sei auf die Art.: „*Pastoralbriefe*", „*Pentateuch*", „*Philemonbrief*", „*Philipperbrief*".

Im Art. „*Patristik*" wird über den Begriff und seine Geschichte berichtet. Der Humanismus und die Erfindung des Buchdrucks sorgten für eine ungeheure Verbreitung der Kenntnis der Kirchenväter. Das Verhältnis von Luther zu den Kirchenvätern wird nicht angesprochen.

Aus der Theologiegeschichte bieten die Beiträge über „*Petraca*", „*Petrus von Ailly*", „*Petrus von Amiens*", „*Petrus Aureoli*", „*Petrus von Bruis*", „*Petrus von Cantor*", „*Petrus Chrysologus*", „*Petrus Comestor*", „*Petrus Damiani*", „*Petrus Lombardus*", „*Petrus Mogila*", „*Philipp der Kanzler*", „*Pico de la Mirandola*", „*Photius*", „*Julius von Pflug*", „*Pighius*" und „*Reginald Pole*" eine informative Würdigung.

Der Art. „*Parteien*" erklärt den Begriff und die geschichtliche Entwicklung. Als christliche Parteien werden u. a. das Zentrum und die christlich demokratischen Parteien angesprochen.

Einen umfangreichen Beitrag erhält die „*Pastoralsoziologie*" und die „*Pastoraltheologie*", wo man lesen kann, daß der Begriff Pastoraltheologie bereits von Petrus Canisius († 1597) und dem Trierer Weihbischof Peter Binsfeld als Titel seines Buches „Enchiridion theologiae pastoralis" verwendet wurde.

Der Art. „*Patriarchat*" zeigt die Entwicklung der Patriarchalverfassung auf, berichtet über die rechtliche Stellung der Patriarchen und die Beziehungen der Patriarchen untereinander. Im Beitrag „*Patronat*" wird die Entstehung im klassischen kanonischen Recht, in der frühen Neuzeit und speziell in Deutschland seit 1918 fundiert dargelegt. Im Art. „*Patrozinium*" ist die Würdigung der Forschungsgeschichte von Interesse.

Von den Länder-Art.n verdient der Beitrag „*Pfalz*" besondere Beachtung. Der historisch und kirchenkundliche Aspekt wird fundiert gewürdigt. Im Beitrag „*Polen*" werden die Anfänge des Christentums und die Geschichte Polens bis zu Johannes Paul II. dargelegt.

Der Art. „*Pfarrei*" gliedert sich in: 1. römisch katholisch, 2. evangelisch. Er bietet eine umfassende Darstellung der rechtsgeschichtlichen Entwicklung, u. a. wird die Bedeutung des Konzils von Trient für die Aufwertung der Pfarrei herausgestellt. Die Bestimmungen des Codex Iuris Canonica, das geltende kanonische Recht und das Ostkirchenrecht werden präzise gewürdigt. Auch die Frage des Staatskirchenrechts in der Bundesrepublik Deutschland, in Österreich und in der Schweiz wird dargelegt. Der in der katholischen Kirche fest etablierte Begriff „Pfarrei" ist auf evangelischer Seite weniger üblich. Im Art. werden u. a. Parochie und Gemeindeaufbau erörtert.

Der Beitrag „*Pfarrer*" verweist auf das zweite Vatikanische Konzil, das die Pfarrer als Mitarbeiter des Bischofs bezeichnet. Die Rechte und Pflichten des Pfarrers werden angeführt. Die Reformation habe kein einheitliches Bild des Pfarrerstandes. Mit Überraschung liest man, daß man im Mittelalter auf dem Lande kaum des Lesens mächtige Vikare fand. Die Arbeit von F. W. Oediger über die Bildung des Klerus scheint der Vf. nicht konsultiert zu haben. Die Reformatoren verstanden den pastoralen Dienst vorrangig als Predigt. Die Entwicklung des Pfarramtes in Orthodoxie, Pietismus, Aufklärung und im 19. Jh. wird eingehend dargelegt. Aufschlußreich ist der Abschnitt: Der Pfarrer in der säkularisierten Gesellschaft. In den neuen Bundesländern wird die Zahl der evangelischen Gemeindemitglieder mit 27 % angegeben. Ein eigener Abschnitt ist dem Thema Pfarrerin und Pfarrer gewidmet. Der Art. „*Pfarrhaus*" erörtert u. a. die Geschichte des evangelischen Pfarrhauses.

Fundiert und umfangreich sind die Beiträge „*Pfingsten*", „*Pfingstfest*", „*Pfingstpredigt*". Hier werden u. a. die ntl. Grundlagen des Pfingstfestes und die Feier dieses Festes in der Kirchengeschichte behandelt.

Zu den philosophisch wertvollen Beiträgen zählt der Art. „*Phänomenologie*", dessen philosophischer und theologischer Aspekt erörtert wird. Hingewiesen sei auch auf den umfangreichen Beitrag „*Philosophie*" und „*analytische Philosophie*". Es fällt auf, daß hier die Frage: Luther und die Philosophie nicht angesprochen wird. Informativ ist der Beitrag „*Phantasie*".

Der Art. „*Plato*", „*Platonisch*" informiert über das Corpus Platonicum, die Werke Platos, seine Hauptmotive, seine Ideen –, nicht zuletzt seine Prinzipienlehre.

Der Beitrag „*Platonismus*" gibt eine Erläuterung des Begriffes. Er bildet eine Hauptströmung des kulturellen und geistlichen Lebens der Antike. Eingehend wird die Geschichte des Platonismus bis zu Nikolaus von Cues behandelt.

„*Philo von Alexandrien*" wird in seinem Leben, seinen Schriften, seiner Gedankenwelt und seiner Wirkungsgeschichte dargestellt. Die Bedeutung von „*Plotin*", sein Leben und Werk, seine Philosophie und seine Wirkung werden kritisch dargelegt.

Fundiert ist der Beitrag „*Pietismus*", der über den reformierten Pietismus in Deutschland bis zum Ende des 18. Jh.s, aber auch über den Pietismus von Philipp Jakob Spener, über August Hermann Francke und den Hallischen Pietismus, über Zinzendorf und die Brüdergemeinde, nicht zuletzt über den württembergischen Pietismus informiert.

Umfangreich ist der Beitrag „*Pharisäer*", der über Pharisäer im Judentum und im NT berichtet.

Beachtung beansprucht auch der Art. „*Philipp von Hessen*", dessen Leben und Werk und seine Nachwirkung dargelegt wird. Seine Doppelehe mit Margarete von Saale habe den Niedergang eingeleitet. Die peinliche Frage: Luther und die Doppelehe von Philipp wird übergangen. Besonderes Interesse verdient der Beitrag über „*Philipp II.*" Die herkömmlichen Pauschalurteile über ihn werden vom Vf. eindeutig zurückgewiesen. Die Bedeutung von Philipp für die Verteidigung des Katholizismus wird überzeugend herausgestellt.

Für den Konziliengeschichtler ist der Beitrag über das Konzil von „*Pisa*" 1409 von besonderem Interesse.

Ein Studium des Bdes 26 der TRE zeigt, daß auch er ein wertvolles Arbeitsinstrument ist. Einzelne Art. hätten zwar eine umfangreichere Raumzuteilung verdient, aber hier handelt es sich um ein Problem, das allgemein die Lexikographie belastet. Für alle Bemühungen, diese Fundamentalwerk zu erstellen, kann man nur herzlichen Dank sagen.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer (†)

Koch, Kurt: **Kirche – um Gottes willen!** Unzeitgemäße Reden gegen den Trend. – Freiburg (Schweiz): Paulusverlag 1998. 272 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3–7228–0435–3

Kurt Koch, ehemals Dogmatik-Prof. in Luzern, ist seit Anfang 1996 Bischof von Basel. In diesem Buch legt er wesentliche Predigten und Ansprachen, gehalten meist bei geistlichen Anlässen der unterschiedlichsten Art (wie Priesterweihe, Institutio, Ordensjubiläen oder Wallfahrten) aus dem ersten Jahr im neuen Amt vor, die in irgendeiner Weise um die Kirche – das Mysterium wie die Institution werden reflektiert und meditiert – kreisen.

Sie gliedern sich in *vier inhaltlich bestimmte Teile*. „*Kirche leben*" bringt „Kirchenvisionen" der unterschiedlichsten Art und Perspektive zur Sprache. Der Abschnitt „*Ereignisse der Kirche*" sammelt Texte zur Sakramentenspendung (einschließlich der damit zusammenhängenden Fragen von kirchlicher Ausbildung). „*Im Dienst der Kirche*" wird ein weiterer Teil überschrieben, in dem es um das kirchliche Amt im weiteren Sinne geht. Endlich stellt der Oberhirte von Basel im Abschlußteil „*Zeugen des Glaubens*" in Miniaturen vor (z. B. Therese von Lisieux, selbstverständlich den Schweizer Nationalpatron Klaus von der Flüe).

Natürlich wird der Leser nach dieser Inhaltsübersicht kein gelehrtes Werk erwarten. Der Vf. gibt schlichten Einblick in die alltäglichen Verkündigungsaufgaben eines Bischofs der Gegenwart, der schier unablässig und zu allen möglichen Anlässen ein wegweisendes und ergreifendes Wort sprechen soll. Die Adressaten sind auch für gewöhnlich keine Akademiker, erst recht keine Theologen vom Fach, sondern Ordensfrauen, Altersheiminsassen, PfarrsekretärInnen und Durchschnittskirchgänger. Ausnahmen (Priester, Theologiestudenten) bestätigen die Regel. Dennoch üben diese Predigten einen eigenartigen und in den Bann schlagenden Reiz auf den Leser und die Leserin aus, gerade auch wenn sie theologisch versiert sind. Das liegt zuerst einmal an der bildreichen, am Sprachspiel sich (bis an die Grenzmöglichkeiten) erfreuenden und immer verständlichen Diktion. Da werden Seelsorger zu Seelsargern, da ist Religion der Notenschlüssel, durch den die Melodie der Wissensvermittlung erschlossen wird. Das liegt mehr noch an der manchmal überraschenden Offenheit, mit der „um Gottes willen" Schwachstellen der Kirche beim Namen genannt werden: K. will aus der rück-sichtigen eine vor-sichtige Kirche machen; das ist für den Vf. deren Reform. Die Flucht vor der theologischen Reflexion nennt er „Kleinglauben in seiner intellektuellen Dimension" (128). Wieder und wieder mahnt er die Beachtung der Zeitzeichen für die Kirche an: Sie sind die Landkarte auf dem Weg zu Gott. Zu ihnen gehört auch die Anerkennung der Laien in der Kirche: die Firmung wird für K. zur „elementarsten geistlichen Kirchenkritik" (90), da sie die Frage nach dem Umgang des Klerus mit den laikalen Geistträgern unabweisbar stellt. V. a. aber liegt die Faszination dieser Redensammlung in der wirklich spirituellen Tiefe, mit der die theologischen Sachverhalte vermittelt werden. Erst so wird Erneuerung ein Relief bekommen. Man müsse als Seelsorger, sagt der Bischof, in der einen Hand die Bibel, in der anderen die Zeitung haben, um pastoral effizient zu werden. Kirche, heißt es an anderer Stelle, ist weder von oben noch von unten, sondern von innen zu betrachten (vgl. 50f). Die politische Bedeutung der Anbetung wird ebenso wie der Rosenkranz als Friedensgebet einer Meditation gewürdigt: die beiden traditionellen, aber inzwischen nur noch spärlich geübten Weisen des geistlichen Lebens werden damit unversehens ganz aktuell.

Wem die Kirche um Gottes und der Menschen willen am Herzen liegt, wer einen Übersetzungsschlüssel für theologische Besinnung,

wer einen zeitentsprechenden Führer zur Spiritualität sucht, wer wissen will, wie man heute predigen soll, dem dürfen die eigentlich gar nicht unzeitgemäßen Reden nachdrücklich empfohlen werden. Sie sind ein eminent theologisches Werk, obgleich der Titel in überraschender Weise ganz und gar nicht dem Stil kirchenoffizieller Verlautbarungen entspricht.

Regensburg Wolfgang Beinert

Bibelwissenschaft

Exegese und Methodendiskussion, hg. v. Stefan Alkier / Ralph Brucker. – Tübingen: A. Francke 1998. XIX, 302 S. (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, 23), kt DM 96,00 ISBN: 3–7720–1874–2

Die exegetische Methodik lebt davon, ihre Fühler zu benachbarten Disziplinen auszustrecken und deren Analyse- und Interpretationsverfahren auf die biblischen Texte anzuwenden. Das ist letzthin in Amerika, England und Frankreich intensiver geschehen als in Deutschland. Deshalb ist es gut, daß die beiden Hg., Schüler von Klaus Berger, einige Beispiele vorstellen, in denen – meist jüngere – Exegeten (aus dem deutsch- und englischsprachigen Raum) demonstrieren, was sich auf neuen Wegen für die Exegese gewinnen ließe. Alle Beispiele beziehen sich auf das NT. Die Auswahl ist nicht systematisch, sondern paradigmatisch. Deshalb läßt der Sbd auch keinen neuen Trend der Exegese erkennen, sondern einige Projekte, von denen z. T. noch erwiesen wird, wie fruchtbar sie sind.

Eckart Reinmuth mischt sich in einem hochinteressanten Beitrag mit konstruktivistischen Argumenten in die Debatte zwischen Lüdemann und Pannenberg um die Historizität der Auferstehung Jesu ein (*„Historik und Exegese – zum Streit um die Auferstehung Jesu nach der Moderne"*, 1–20), kann aber die fundamentaltheologische Diskussion um das „leere Grab" nicht als Scheinproblem auflösen, da Pannenberg ja keineswegs dem „leeren Grab" als *factum brutum* Offenbarungsevidenz zuschreibt, sondern erstens die geschichtliche Dimension des Ostergeschehens als essentiell erweisen will und zweitens im Dialog mit der Philosophie, der Historik und den Naturwissenschaften die Möglichkeit nachzuweisen sucht, daß der urchristliche Glaube, das Grab sei wegen der Auferstehung Jesu leer, eine historische Basis hat; umgekehrt vertritt R. zu Recht keinen radikal konstruktivistischen Ansatz, sondern macht sich an der Geschichtlichkeit der Texte fest und rechnet mit Interpretationsgrenzen, die von historischen Fakten markiert werden.

Ebenfalls wissenskonstruktivistische Theorien greift Peter Lampe in seiner Studie über die „Neuschöpfung" auf (*„Die urchristliche Rede von der ‚Neuschöpfung des Menschen' im Lichte konstruktivistischer Wissenssoziologie"*, 21–32). Über die theoretische Validität des Konstruktivismus wird man trefflich streiten können (weshalb soll die Wirklichkeit „erfahrbar", aber nicht „erkennbar" sein?). Aber der Vf. zeigt einmal mehr, daß nicht wenige Kategorien der konstruktivistischen Wissenssoziologie, insbesondere die des Kontextes und der „Evidenzquellen", auch einer historisch orientierten Hermeneutik Aufschlüsse geben können. Ob sich indes die apologetischen Hoffnungen rechtfertigen lassen, die L. an den Konstruktivismus knüpft, ist fraglich. Es mag verführerisch sein, die Theologie mit in das eine Boot zu hieven, in dem notgedrungen alle sitzen, die sich ihre Wirklichkeit konstruieren, ohne sie erkennen zu können. Aber damit wäre die Wahrheitsfrage, von der die Theologie lebt, suspendiert.

Eine Reihe von Beiträgen stellen methodische Ansätze vor, die schon seit einiger Zeit im Gespräch sind und sich z. T. etabliert haben. Stefan Alkier macht die Semiotik für eine Analyse zu Apg 12 fruchtbar (*„Hinrichtungen und Befreiungen: Wahn – Vision – Wirklichkeit in Apg 12. Skizzen eines semiotischen Lektüreverfahrens und seiner theoretischen Grundlagen"*, 111–133); Ute E. Eisen (*„Das Markusevangelium erzählt. Literary Criticism und Evangelienauslegung"*, 135–153) nutzt den Literary Criticism, um mit schönen Ergebnissen story and discours im Markusevangelium zu untersuchen (wobei man sich am manieristischen Gebrauch des generischen Femininum nicht stören sollte); Werner Kahl demonstriert die Möglichkeiten strukturalistischer Textanalyse an Mt 8,5–13 und den ntl. Parallelen sowie rabbinischen Versionen einer Fernwunderheilung (155–176), verstrickt sich aber in eine unkluge Polemik gegen die seines Erachtens gescheiterte „historisch-kritische" Exegese, während umgekehrt bei geschärftem historischen Urteilsvermögen seine kühne These, daß die ntl. Varianten des Kapharnaum-Wunders und die drei jüdischen Fernwundergeschichten (am bBer 34b und jBer 9d) „verschiedene Versionen ein und derselben Erzählung" seien, noch einmal eine selbstkritische Überprüfung hätte erfahren können; wer nur Strukturschemata untersucht, kann auch nur Strukturverwandtschaft erkennen.

Peter Pilhofer informiert über den Forschungsstand zur Archäologie des NT, insbesondere im pln. Missionsgebiet, und schlägt mit guten Gründen eine „lokalgeschichtliche Methode" vor, die unter Einbeziehung historischer und archäologischer Zeugnisse das „Umfeld" eines Textes genau sondiert. Thomas Witulski will in einem Fallbeispiel die „südgalatische Hypothese" stützen, indem er Gal 4,8–20 auf den Hintergrund des Kaiserkultes bezieht, der u. a. im pisidischen Antiochien nachzuweisen ist. Doch bestätigt diese Anwendung noch einmal die Regel, daß äußerste methodische Disziplin walten muß, damit Texte nicht passend gemacht werden; bei Lichte besehen verweist Gal 4,8–20 schwerlich auf den Kaiserkult; täte er es, wäre für die Lokalisierung der Adressaten kaum etwas gewonnen; v. a. müßten erst auch die Argumente für die nordgalatische Hypothese eingehend gewürdigt werden (*„Archäologie und Neues Testament. Von der Palästinawissenschaft zur lokalgeschichtlichen Methode"*, 237–255).

Andere Beiträge suchen innovative Zugänge, ohne immer einer festen Methode zu folgen. Dierk Starnitzke führt unter Einbeziehung der Individualitätstheorie Luhmanns den Nachweis, daß der Römerbrief wegen der in ihm reflektierten Gotteserfahrung einen Meilenstein in der Erkenntnis des menschlichen Ich setzt (*„Die Bedeutung der Individualitätskonzepte für das Verständnis des Römerbriefs"*, 33–56). Holger Tiedemann sucht von Foucaults genealogischer Geschichtsschreibung aus – etwas mühsam – einen Zugang zu 1 Kor 6,9 (*„Paulinische Soma-Pathologia sexualis – Foucaults genealogische Geschichtsschreibung und neutestamentliche Exegese"*, 57–76). Brian K. Blount informiert am Beispiel der Bergpredigt über „Cultural Exegesis", eine amerikanische Variante ideologiekritischer Exegese (*„If You Get My Meaning: Introducing Cultural Exegesis"*, 77–97); A. K. M. Adam hingegen informiert über *„Deconstruction and Exegesis"* (99–110), ohne jedoch mehr als den Nachweis führen zu können, daß sie eingefahrene Lektüren zu irritieren vermag. Eine knappe Skizze bleibt leider der Beitrag von Tina Pippin (*„Feminist Theories and Exegesis"*, 272–280).

Drei Beiträge durchbrechen die methodologische Diskussion. Reinhold Zwick, durch zahlreiche profunde Beiträge zur „Evangelienrezeption im Jesusfilm" (Würzburg 1997) hervorgetreten, zeigt am Beispiel von Mk 5,1–20, wie die Textanalyse durch einen „Filmblick", der auf Schauplätze, Perspektiven, Ausschnitte und Sequenzen achtet, befruchtet werden kann (*„Filmwissenschaft und Exegese. Auf den Spuren des impliziten Betrachters der ‚Auferstehung' des Besessenen von Gerasa"*, 177–210). Ralph Brucker gibt eine umsichtige Einführung in die antike Rhetorik und ordnet sodann den Galaterbrief dem *genus deliberativum* zu, womit freilich trotz guter Beobachtungen nur noch einmal neu die Probleme sichtbar werden, ganze Briefe einem der drei – nur grob klassifizierbaren – Genera zuzuweisen (*„Versuche ich denn jetzt, Menschen zu überreden ...? Rhetorik und Exegese am Beispiel des Galaterbriefes"*, 211–236). Jürgen Conrady, ein Arzt, und Francois Vouga untersuchen im interdisziplinären Gespräch die markinischen Exorzismuserzählungen, denen sie überraschende Analogien in der pln. Anthropologie (Röm 7; Gal 3) und in der Soteriologie Kierkegaards abgewinnen („Zur Interpretation der Erzählungen von Exorzismen im Markusevangelium. Ein Werkstattbericht aus einem interdisziplinären Dialog zwischen einem Arzt und einem Theologen", 252–270).

Der Bd enthält eine Fülle von Anregungen, die nach kritischer Prüfung die Exegese bereichern können. Die Aufgabe einer fruchtbaren Zusammenführung verschiedener Methoden wird dadurch schwerer, wichtiger und interessanter.

Wuppertal Thomas Söding

Goldingay, John: **Models for Interpretation of Scripture.** – Grand Rapids, MI: Eerdmans 1995. X, 328 S., $ 19,99 ISBN: 0–85364–643–0 / 0–8028–0145–5

„Jene Gläubigen werden vom Buchstaben getötet, die nicht dem Geist der Heiligen Schrift zu folgen wünschen, sondern nur wissen wollen, wie die Wörter lauten und wie man sie anderen auslegen mag." – Diese Beobachtung des Franz von Assisi dient der hier vorzustellenden Studie als Motto und Zielbeschreibung. Sie will zu einem unmittelbaren – d. h. nicht: unreflektierten! – Dialog mit der noch immer ansprechenden Schrift führen, und dies – weniger tiefgründig, aber auch weniger schwerfällig als die deutsche Hermeneutik – mit gut britischem Pragmatismus, nicht kriterienlos, aber in einer pluralen Methodik der Weite des biblischen Textbefunds beweglich entsprechend. Adressaten dieses Buches sind außer den Fachexegeten gerade auch die im Verkündigungsdienst stehenden Theologen.

Der Vf., Bibliker und Homilet gleichermaßen, ist (anglikanischer) Principal des St John's Theological College in Nottingham und hat sich bereits intensiv mit Fragen der Auslegungspraxis auseinandergesetzt, zumal in dem „companion volume" „Models for Scripture" (Grand Rapids/Carlisle 1994). Hier hatte er die Vielfalt biblischer Kommunikationsweisen herausgearbeitet und in Ansehung der jeweiligen Wirkabsicht vier „Modelle" unterschieden: *„witnessing tradition"* in narrativem Textgut (deskriptiv), *„authoritative canon"* in normativen Zusammenhängen, zumal in der Tora (präskriptiv), *„inspired word"* in prophetischem Material („commissive"), *„experienced revelation"* im umfassenden Sinn lebenspraktisch-erfahrungsbezogener Entwürfe, wie sie in Psalmen, Apokalyptik, Weisheit, Briefen zur Geltung gelangen (expressiv). Damit ist bereits die Gliederung der Studie angezeigt:

Teil I (13–86) ist dem *„erzählendem Zeugnis"* gewidmet. Die kritische Frage nach der historischen Faktizität einer Erzählung wird ihrem inneren Wahrheits- und Kommunikationsanspruch nicht gerecht. Die diachrone Text-

erschließung vermag aus den Befangenheiten erster Naivität zu lösen und in mannigfacher Weise das Textverständnis zu befruchten, solange sie nicht der ihr inhärenten Dynamik unterliegt, zum Selbstzweck zu werden. Tatsächlich konzentriert sich die gelehrte Diskussion ja gern auf solche Fragen, deren Lösung die Erzählung *per definitionem* verbirgt, während sie die Lösung, die der Text anbietet, übersieht, weil sie jenseits ihres Fragehorizontes liegt. (Die Aussage „Es ist schönes Wetter heute!" wird erst dann zum Problem, wenn eine ganze Literatur entsteht, sie zu erklären – bemerkt Kierkegaard einmal.) Als synchrone Ansätze stellt G. mit kritischem Gespür für Leistungsfähigkeit und Grenzen vor: *„formalist criticism"* (mit B. Jowett auf die Formel gebracht: „Interpret the Scripture like any other book"), Strukturalismus, Dekonstruktivismus, Sprechakttheorie und, besonders eingehend, die verschiedenen Varianten der Rezeptionsästhetik. Der Zeugnischarakter der Erzähltraditionen läßt ihn deren theozentrischen Charakter betonen, aber auch (ganz im Gegensatz zur üblichen Auslegungstendenz nicht nur im anglikanischen Familiengottesdienst!) ihre weniger moralisch auf das vorbildliche Tun, sondern zuerst auf Gottes Heilsangebot, auf das Sein vor und mit Gott zielende Wirkabsicht. Das biblische Zeugnis verweist auf die „Makro-Erzählung" von Gottes Befreiungshandeln, deren innere Struktur gerade mittels typologischer Auslegung erschlossen werden kann. Diese gewinnt aus christlicher Sicht im Christus-Ereignis ihren zentralen Maßstab, freilich nicht den exklusiven, wie G. am Beispiel des befreiungstheologischen Rekurses auf das Exodus-Geschehen als hermeneutische Schlüsselerfahrung verdeutlicht. Im Rahmen des Kanons vermögen Texte einander zu beleuchten und zu bereichern, und dies nicht nur in der Richtung vom NT zum AT. Abschließend erörtert G. in stetem Blick auf die große Erzählkunst von Markus bis zur zeitgenössischen Rundfunkpredigt, wie Erzählungen „wirken": Nicht wir legen die Texte, die Texte legen uns aus!

Teil II (87–138) geht der Frage nach der Verbindlichkeit kanonischen Anspruchs im allgemeinen und materialer Ethik im besonderen nach (wobei G. übrigens deutlich sieht, daß es den biblischen Schriften im ganzen weniger um „spezifisch biblische/christliche" normative Ethik geht als um die paränetische Ermutigung zu ethisch verantwortbarem Handeln überhaupt!). Pointiert gesagt: Der „historisierenden" Auslegung von Erzählungen entspricht die „moralisierende" Verwendung situativer Weisungen. G. führt dies an den virulenten Texten zu Sexualmoral, Machtverhältnissen und Umgang mit dem Judentum vor. Die Anwendungsprinzipien nehmen nicht zuletzt Maß an Jesu höchst differenziertem Umgang mit der Tora, was eine profunde theologische Verortung der Auslegungsstandards freilich nicht ersetzt. G. mustert hier zunächst die Denkfigur vom „Kanon im Kanon". Kenntnisreich reiht er eine ganze Anzahl sehr verschiedener „Mitten der Schrift" auf (der Römerbrief angesichts individueller Schulderfahrung, das Buch Exodus angesichts politischer Repression; für das Judentum ist nach der Shoa das Buch Ester in die Mitte gerückt, für eine thailändische Kirche im buddhistischen Umfeld der Jakobusbrief, der neben Kohelet auch in einer nigerianischen Denomination das Zentrum hält!). Die Schlußfolgerung ist bestechend einfach: „Everyone has a 'working canon', but to call scripture itself the canon is to imply that scripture as a whole is our norm" (106). Damit wendet G. sich der „Hermeneutik des Verdachts" zu, die letztlich auch den Leser selbst treffen müsse, wenn er sich nicht gerade des Aufregendsten an der Schriftbegegnung berauben wolle: dem Hören, dem Staunen, dem Verändert-Werden. Der Rest des Abschnitts behandelt den „canonical approach", näherhin die im kanonischen Werdeprozeß wahrnehmbaren Re-Lektüren und Re-Applikationen (z. B. das Sinai-Geschehen in Ex und Dtn), situationsorientierte Fortschreibungen (z. B. paulinische Pseudepigraphie) und die hermeneutische Relevanz der kanonischen Interdependenz einzelner Schriften und Schriftgruppen (z. B. des von G. kanontheologisch unglücklich so genannten First und Second Testament).

Teil III (139–199) diskutiert die Interpretation der atl. Prophetie in der ntl. Literatur, zumal beim ersten Evangelisten, und läßt sich dadurch anregen, nach Möglichkeiten, Grenzen und Kriterien „figurativer Auslegung" heute, nach dem „sensus plenior", dem „vierfachen Schriftsinn" und dem ekklesialen Horizont der Schriftinterpretation zu fragen. Dies leitet über zu einer luzide abwägenden Darstellung des ureigenen Rechtes historischer Kritik, ihrer Leistungsfähigkeit und ihres theologischen Ortes, ihrer Chancen wie ihrer Risiken. Die Reflexionen münden in einer imponierenden Zusammenschau von existentieller und kritischer Schriftauslegung und einem überzeugenden Plädoyer für Schriftauslegung als charismatische Einheit von intellektuell redlicher Mühe am Detail und spiritueller Intuition aus der Mitte des Glaubens.

Um Offenbarung und Erfahrung geht es *Teil IV* (201–287), der die Entmythologisierungsdebatte kritisch referiert und die Brücke zwischen Selbstauslegung, Weltauslegung und Schriftauslegung zu bauen bemüht ist. Dabei wird dem (sit venia verbo!) „ganzheitlichen" Aspekt der Schriftauslegung und damit auch ihrer leiblichen, affektiven, kommunikativen, lebenspraktischen Dimension Beachtung geschenkt. Im Sinne Gadamers wird die Verstehen ermöglichende Bedeutung von „Tradition" erörtert, im Sinne Habermas' das damit gegebene Risiko der Rehabilitation des Vorurteils. Dem ekklesialen, berufsständisch-akademischen, sozialen und im weitesten Sinn humanen Kontext jeder Schriftauslegung wird dankenswert breiter Raum gewidmet. Der Versuch, Schriftauslegung als „coexisting dimensions" von Exegese, systematischer Reflexion, Appropriation, Applikation und Kommunikation zu beschreiben (251f), überzeugt mich nicht ganz: Die (erkenntnistheoretisch gewiß unaufhebbare) Interdependenz von historisch-„objektiven" und applikativ-„subjektiven" Verfahren darf nicht dazu verleiten, unsere „Halbwahrheiten" zu vermengen: Nicht darum geht es den methodengeleiteten Verfahren historischer Kritik, Objektivität zu ermöglichen, sondern Subjektivität intersubjektiv kontrollierbar zu halten; und erst dann wird das „Subjekt" wirklich zum „Dialogpartner" des historischen Textes, wenn seine Identität nicht von vornherein ausdrücklich von diesem her definiert wird. Mit einer sehr konkreten und inspirierenden Anleitung zum Predigen kommt das Buch an sein Ziel.

Einige *Defizite* seien genannt: Die den „Modellen" entsprechende Gliederung wirkt künstlich: Nicht nur narratives Gut ist „Zeugnis", nicht nur Handlungsanweisungen beanspruchen kanonische Autorität, nicht nur Prophetie wirft die Frage nach Inspiration auf; vollends erscheint das letzte „Modell" als Sammelsurium. So fehlt es den Einzel-Kap.n bisweilen an sachlogischem Zusammenhang; Redundanzen lassen sich nicht vermeiden. Ferner: Bei der Lektüre ist man versucht anzunehmen, eine katholische Hermeneutik gebe es kaum, oder sie beschränke sich auf jenes Obscurum, das Leser assoziieren dürften, wenn der Vf. ihr bildsprachliches Reservoir um die Metapher von den „paper popes" bereichert (285). Mehr Sensibilität wünschte man dem Vf., der sonst jede Position fair zu behandeln bemüht ist, auch dort, wo es um Hochschulexegese geht; die grobschlächtige Alternative „either an exercise in providing ideological support for the political system or part of an academic game" (265) jedenfalls dürfte das Selbstverständnis der Fachvertreter verfehlen.

Insgesamt freilich möchte man der warmherzigen Empfehlung des im Buch meistzitierten Autors, A. C. Thiselton (der Verlag hat sie nach US-amerikanischer Unart gleich auf den Vorderumschlag gedruckt), beipflichten: „thoughtful, useful, eminently readable". Am meisten besticht die Studie durch ihre hermeneutische Weite (von Barth bis Boff). Sie wird so nicht nur den biblischen Texten als solchen gerecht, sondern kommt auch dem Anliegen von Flexibilität und Multiperspektivität in der Applikation entgegen – von „methodologischer Katholizität" spricht der Klappentext. Ein Prediger, der nicht nur Gattungskritik studiert hätte, sondern die wahrhaft biblische Kunst beherrschte, dort verschiedenste Töne – poetisch, weisheitlich, erzählerisch, werbend... – herauszuhören und anzuschlagen, wo oft genug graumäusiger Einheitston herrscht, das wäre fürwahr der schönste Erfolg der Lektüre: „That fifty preachers might produce a dozen different sermon angles from the same text is not necessarily cause for concern. The opposite phenomenon might be more worrying" (55). Mit seiner perspektivischen Weite wirkt das Buch nicht nur wie ein biblisch interessierter Blutsverwandter von Klaus Müllers „Homiletik" (Regensburg 1994), sondern auch wie ein protestantisches Seitenstück zu dem wertvollen Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Die Interpretation der Bibel in der Kirche" (1993). Die konzeptionelle Ähnlichkeit der Beiträge so verschiedener Beobachter überrascht jedenfalls, und der Rez. ist versucht, darin ein „Zeichen der Zeit" wahrzunehmen. Die hier besprochene Studie vermittelt etwas von dem, was wohl jeder einmal erfahren hat und jederzeit erfahren kann, der am Ambo, im Hörsaal oder im Lebensalltag Heilige Schrift auslegt: manche Überraschung, einige Spannung und im ganzen Erfüllung.

Paderborn Knut Backhaus

Schürmann, Heinz: **Wort Gottes und Schriftauslegung**. Gesammelte Beiträge zur theologischen Mitte der Exegese, hg. v. Knut Backhaus. – Paderborn: F. Schöningh 1998. X, 342 S., kt DM 98,00 ISBN: 3–506–78236–3

Anläßlich des 85. Geburtstags von Heinz Schürmann und dem 60. Jubiläum seiner Priesterweihe hat der Paderborner Neutestamentler K. Backhaus eine Reihe von Beiträgen aus dem Gesamtwerk des Erfurter Exegeten zusammengestellt. Das gute Dutzend von Aufsätzen ist zwar schon publiziert, aber teilweise nicht ganz leicht zugänglich. Wichtiger noch ist, daß die Auswahl v. a. zeigen will, wie sehr sich Schürmann zeitlebens um die Exegese als theologische Disziplin bzw. (siehe Titel) um die theologische Mitte der Exegese bemüht hat.

Dementsprechend geht es im *ersten Teil* um theologische Schriftauslegung als ganzes. Im *zweiten Teil* sind Beiträge versammelt, die um die kerygmatischen Grundstrukturen des NT kreisen. Die Aufsätze des *dritten Teils* – vielleicht die für die gegenwärtige Situation und Diskussion besonders aktuellen – befassen sich (in ökumenischer Absicht) mit der Mitte und dem Ganzen der Schrift. Am Ende des wertvollen Bdes findet sich (neben dem Nachweis der Erstveröffentlichungen) eine Bibliographie Heinz Schürmanns (1949–1998). Sie ergänzt die in der FS von 1977 vorliegende Bibliographie und führt sie fort.

B. hat, und das ist besonders verdienstvoll, noch eine Literaturliste zum Thema „Theologische Schriftauslegung – Biblische Hermeneutik – Ganzheit und Mitte der Schrift" (seit 1985) beigegeben. Sie umfaßt ca. 60 Titel. Zur gegenwärtigen Diskussion hätte man – neben

den Namen von M. Oeming, Th. Söding und H. Weder – gerne noch die von J. Becker, B. S. Childs, G. Gäde und E. Zenger sowie anderen gesehen. Aber das ist wohl eine Überforderung.

Münster Harald Wagner

Hahn, Ferdinand: **Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik**. Eine Einführung. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1998. XIII, 174 S. , pb DM 39,80 ISBN: 3–7887–1667–3

„Ratlos vor der Apokalyptik" (so der Titel der Studie von K. Koch, 1970) ist heute weniger die Forschung als der „theologische Endverbraucher". Textausgaben, solide Übersetzungen und eine Vielzahl von religionsgeschichtlichen und textauslegenden Einzelstudien haben das zuvor unübersichtliche Feld weithin erschlossen, und auch die theologische Verlegenheit angesichts des einst so bizarr wirkenden Phänomens scheint einer unbefangenen Neugier, genährt durch die Renaissance apokalyptischer Denkstile in Literatur, Kunst und Alltagswelt, gewichen. Dem nicht spezialisierten Theologen wie dem biblisch interessierten Nicht-Theologen nützt der Forschungsgewinn unmittelbar noch nicht; hier ist Vermittlung gefragt. Dieser Aufgabe widmet sich der kleine Bd, der auf eine Einführungsvorlesung zurückgeht, die der emeritierte Münchener Neutestamentler 1997 gehalten hat.

In *vier Hauptteilen* umschreitet Hahn sein Thema: in einer ersten Annäherung beschreibt er das Phänomen „Apokalyptik" in seiner Eigenart und religionsgeschichtlichen Stellung und skizziert die Geschichte seiner Erforschung in Grundzügen (1–12). Umfassend behandelt er die frühjüdische Apokalyptik, deren Schriften er jeweils in Einzelkapiteln nach Überlieferungsgestalt, Entstehung und Inhalt detailliert vorstellt: spätalttestamentliche Ansätze – Dan – AssMos – der verzweigte Komplex der Henoch-Überlieferung – 4 Esra – die Baruch-Apokalypsen – kleinere Apokalypsen (Elija, Zephanja, Ezechiel) – apokalyptisch beeinflußte Schriften (Test XII, Jub, Qumran-Literatur) – Oracula Sibyllina (13–91). Der dritte Teil (92–153) wendet sich nach Musterung der Voraussetzungen bei Johannes dem Täufer und Jesus den Grundstrukturen urchristlicher Apokalyptik zu: zwar erweist sich Apokalyptik auch für H. als „Mutter der christlichen Theologie" (E. Käsemann), doch hat sich die Tochter insofern emanzipiert, als sie apokalyptische Motivik christologisch integriert und trotz gelegentlicher Reapokalyptisierung, zumal in der urchristlichen Spätphase, die Gegenwartsgewißheit der Heilsteilhabe wie die pragmatische Diesseitsbindung des Heilsvollzugs insgesamt stärkt. Dies zeigt H. bei Paulus auf, der – ungeachtet der bewahrten Zukunftsdimension – apokalyptische Motivik gerade auch in Gegenwartsaussagen umschmelzt. Im einzelnen werden dann erschlossen: 2 Thess – Mk 13 parr. – Offb – Jud, 2 Petr – Did. – Petrusoffenbarung – Herm. – Montanismus – christianisierende Überarbeitungen jüdischer Apokalypsen (5 Esra, 6 Esra, AscJes, christliche Sibyllinen).

Der Schlußteil (154–168) bündelt und evaluiert die Ergebnisse, indem er erstens die theologischen Basismerkmale der frühjüdischen Apokalyptik aufzählt und ihre Bedeutung für die frühchristliche wie die rabbinische Theologie erhebt, zweitens Kontinuität und Brechung apokalyptischen Denkens im Urchristentum und seine Transformation unter hellenistisch-reichsrömischen, namentlich platonischen Denkvoraussetzungen beschreibt, drittens die Funktion apokalyptischen Denkens für eine theologische Geschichtssicht und eine „aktive Gelassenheit" im christlichen Umgang mit den Krisen der Gegenwart andeutet.

Das souveräne Buch bietet einen klaren Überblick über das Text- und Traditionsgut, regt mit seinen gezielt ausgewählten Literaturhinweisen zur eigenen Lektüre an und vermittelt zugleich einen ersten Eindruck von der Relevanz apokalyptischen Denkens für Jesus und die christliche Theologie in Geschichte und Gegenwart. Das Buch nimmt wahrnehmbar die „Schwellenangst" vor den befremdlichen Texten. Seine Stärke liegt in der Überschaubarkeit: Die mit Dezimalzählung der Absätze bis ins einzelne durchgeführte Feingliederung zwingt zu Knappheit und sachlogischer Stringenz. Im Interesse einer gestrafften Darbietung des Stoffes verzichtet der Vf. auf eine Wiedergabe der Forschungsdiskussion; jedoch hätte sich ihm wohl die Möglichkeit geboten, seinen Lesern nicht nur die eigene Position vorzustellen, sondern sie hier und dort zumindest auf Fragezeichen aufmerksam zu machen, die angesichts der gegenwärtigen Kontroversen unumgänglich zu setzen sind (z.B. beim Problemkreis „Menschensohn", bei der historischen Rekonstruktion der Basileia-Botschaft Jesu). Mitunter werden Schwierigkeiten wie der Realitätsgehalt von Zahlenangaben oder Naherwartung etwas rasch abgetan. Doch leidet es keinen Zweifel, daß das Buch insgesamt seinen Zweck erreicht: Es eröffnet auf anregende Weise den Zugang zu den großen Texten und Bildern eines zu Unrecht vernachlässigten Zweiges der jüdisch-christlichen Tradition. Der Bd sei als Ergänzung der gängigen ntl. Einleitungen nachdrücklich empfohlen.

Paderborn Knut Backhaus

Exegese des AT

Emmendörffer, Michael: **Der ferne Gott**. Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1998. X, 326 S. (Forschungen zum Alten Testament, 21), Ln DM 168,00 ISBN: 3–16–146773–6

Die von Emmendörffer vorgelegte Arbeit stellt die leicht überarbeitete Fassung seiner im WS 1995/96 am FB Ev. Theol. der Univ. Hamburg erfolgreich eingereichten Diss. dar, die unter der Leitung von Hermann Spiekermann entstand. Die Aufgabenstellung ist deutlich: Inhalt und Aufbau der alttestamentlichen Klagelieder des Volkes auf dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur zu erhellen (15).

Die Arbeit setzt mit einem *Forschungsüberblick* ein (2–16), bei dem besonders die Positionen von Gunkel, Mowinckel und Westermann zur Sprache kommen, aber auch jüngere Beiträge wie u.a. von Veijola und I. Fischer Beachtung finden. Methodisch sieht sich E. der Form- und Traditionsgeschichte verpflichtet, redaktionsgeschichtliche Fragestellungen, wie sie u.a. Hossfeld / Zenger verfolgen, werden nur am Rande gestreift (16).

Das *zweite Kap.* ist der sumerischen Klageliteratur gewidmet (17–38), wobei die Balag-Klagen als Fortsetzung der älteren, sumerischen Stadtklagen gelten können. Wichtig für den Blick auf die alttestamentlichen Volksklagen ist die Tatsache, daß zum einen die Balag-Klagen von ca. 1900 v. Chr. bis in die seleukidische Zeit belegt sind und zum anderen, daß sie gegenüber den Stadtklagen eine größere Standardisierung aufweisen, die die Wiederverwendbarkeit dieser Klagetexte sicher stellt: „dies ist eine aufschlußreiche Parallele zu manchen alttestamentlichen Volksklagen, die diese Wandlung von der Einmaligkeit der Entstehungssituation zur Wiederverwendbarkeit als aktualisierte Traditionsliteratur durchgemacht haben" (37).

Wenn im *dritten* und weitaus größten *Kap.* (39–289) die alttestamentlichen Volksklagen nach der vermeintlich chronologischen Abfolge analysiert werden, so bleibt von der angekündigten Hintergrund-Parallele der Balag-Klagen bei der Exegese der biblischen Texte nur wenig übrig: nach zwei Bemerkungen zur Auslegung von Thr 2 (60.63) ist von den Balag-Klagen erst wieder in der Zusammenfassung die Rede. Daß die Balag-Klagen das „missing link" zwischen den sumerischen Stadtklagen und den alttestamentlichen Threni bzw. Volksklageliedern (294) seien, wirkt nach der de facto vorgelegten Einzelauslegung der biblischen Texte doch etwas überraschend.

Die ausführlichen Exegesen zu den biblischen Klageliedern des Volkes bietet E. in chronologischen Clustern: Thr 2 und 5 gehören in die Jahre kurz nach 587 v. Chr., die Ps 74; 44 und 80 sind exilisch und die Ps 79; 60; 108; 83; 137; 89; 132; 85 und Jes 63,7–64,11 nachexilisch anzusetzen (siehe auch Tabelle, 292). Der Verzicht auf redaktionelle und kompositionelle Gesichtspunkte führt dazu, daß die detaillierten Auslegungen leider rein deskriptiv bleiben, wobei die ästhetische Ausdrucksweise des Vf.s an manchen Stellen an die Spachgewandtheit seines Doktorvaters erinnert. Dabei sind vereinzelte Pirouetten gerne zugestanden, wie die zu Ps 137,4: „Die Frage nach der Möglichkeit des Singens bietet die theologische Rechtfertigung für die Verweigerung" (189).

Andererseits hätte gerade bei der Auslegung der Threni die Nachzeichnung der kompositionellen Struktur (Klgl 3 als Mitte) wichtige Hinweise für die Aussageabsichten der nachexilischen Trägerkreise bieten können. Auffällig ist im Zusammenhang der Threni-Exegese das Fehlen der wichtigen Arbeiten von J. Renkema, bes. dessen niederl. Kommentar (Kok-Kampen 1993; nun auch engl. lamentations: Peeters-Leuven 1998). An einigen Stellen bricht die Frage nach den Trägerkreisen der unterschiedlichen Volksklagelieder durch (z.B. 146–147; 202; 239; 267), wird aber nicht zusammenfassend diskutiert, so daß es bei einem ignoramus et ignorabimus bleibt (288–289). Dabei hätten die scharfen Detailbeobachtungen u.a. zur „deuteronomistischen Travestie" im Ps 89 (239) eine zumindest tastende sozialgeschichtliche Einordnung durchaus ermöglicht. Die Tatsache, daß das opus magnum von Albertz zur Religionsgeschichte Israels (besonders Bd II) keine Erwähnung findet, ist eher verwunderlich; ein Exkurs zur Lage der jüdischen Bevölkerung in Palästina und in der Diaspora hätte der Untersuchung sicherlich gut getan (dazu u.a. D. L. Smith, The Religion of the Landless. The Social Context of the Babylonian Exile, Meyer-Stone Books: Bloomington, IN 1989; F. Bianchi, „I superstiti della deportazione sono l ... nella provincia" [Neemia 1,3]. Ricerche epigrafiche sulla storia della Giudea in et ... neobabilonese e achemenide [586 a. C. – 442 a. C.], Istituto Universitario Orientale: Napoli 1993; 1995).

In einem kurzen *vierten Kap.* (290–295) faßt E. die Ergebnisse seiner Arbeit zusammen, die durch einige Schaubilder verdeutlicht werden: „Die Untersuchung der Gruppe von Volksklagen hat gezeigt, daß innerhalb dieser Textkompositionen nicht eine einzige überall anzutreffende Form und Struktur der Volksklage existiert, die formgeschichtlich in einem einzigen Gattungsschema für alle Texte verbindlich erhoben werden könnte" (290). Ebensowenig sind die Volksklagen das Resultat eines einzigen Verfasserkreises, sondern das unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppen, die mit dieser Art von Literatur die Folgen des Schicksalsjahres 587 v. Chr. theologisch verarbeiteten. „Mit den Stichworten ‚Nationalisierung' und ‚Kollektivierung' läßt sich dieses Phänomen umschreiben. Durch den Wegfall der königlichen Dynastie einerseits, durch die Zerstörung des Tempels andererseits mußte das Volk als Größe an sich unweigerlich in das Zentrum und den Mittelpunkt rücken" (290).

Die Arbeit wird durch einen Anhang mit der Auflistung der wichtigsten Leitworte und Themen innerhalb der Volksklagelieder (296–301) sowie durch

ein ausführliches Literaturverzeichnis und die üblichen Indizes abgeschlossen.

Trotz obiger kritischer Anmerkungen kommt dem Vf. unbestritten das Verdienst zu, eine ausführliche, detailreiche und präzise Untersuchung zu den alttestamentlichen Volksklageliedern vorgelegt zu haben. Man wird sich dieser Arbeit gerne, häufig und mit Nutzen für die Einzelexegese der Volksklagelieder bedienen.

Vor der endgültigen Drucklegung hätten durch eine letzte Revision einige störende Unzulänglichkeiten vermieden werden können, so die lästigen Verdrehungen des hebräischen Textes besonders in den Anmerkungen, wohl durch unvorhergesehene Umbrüche produziert (u. a. 48; 51; 52; 54); beim deutschen Text bleiben Trennungsstriche zurück bzw. kommen wieder zum Vorschein (59; 82; 150). Zudem seien noch einige Corrigenda angemerkt: S. 85, Anm. 126: götttlich/statt göttlich; S.124, Anm. 244: taal/ statt taai; S. 177; Anm. 410: attesa/ statt attes; S. 220, Anm. 534: hqdwš/ statt tqdwš.

Nimwegen Ulrich Berges

Exegese des NT

Bee-Schroedter, Heike: **Neutestamentliche Wundergeschichten im Spiegel vergangener und gegenwärtiger Rezeptionen.** Historisch-exegetische und empirisch-entwicklungspsychologische Studien. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1998. XII, 482 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 39), kt DM 89,00 ISBN: 3–460–00391–X

Die hier zu besprechende, im Sommersemester 1997 von der Univ.-Gesamthochschule Paderborn angenommene Diss. der wissenschaftlichen Mitarbeiterin von Hubert Frankemölle ist in grundsätzlicher Hinsicht bemerkenswert. Im Unterschied zu den meisten anderen in der ThRv vorzustellenden Büchern ist bei dieser Arbeit keineswegs von vornherein klar, unter welcher Rubrik sie aufzuführen ist. B.-S. hat ihre Arbeit interdisziplinär angelegt. Die Vf.in versucht den leider immer noch viel zu seltenen Brückenschlag zwischen zwei ansonsten kaum miteinander kommunizierenden Disziplinen, der ntl. Exegese und der Praktischen Theologie/Religionspädagogik. Um es vorwegzunehmen: B.-S. erweist sich auf beiden Feldern als beeindruckend kenntnisreiche Forscherin, die, stets abgesichert durch fundierte theoretische Reflexion, an dem von ihr gewählten Beispiel „Wundergeschichten" erfolgreich einen Dialog beider theologischer Bereiche in Gang zu bringen versteht.

Die Monographie läßt sich, umrahmt von behutsam-hinführender *Einleitung (I)* und abschließender *Gesamtreflexion (V)*, unterteilen in eine erste Hälfte *theoretischer Verortung* und *Grundlegung* (*Kap. II* und *III*: 13–114) sowie eine wesentlich umfangreichere zweite Hälfte (*Kap. IV*: 115–455), die der Darstellung einer empirischen Studie gewidmet ist: *„Wie rezipieren Kinder und Jugendliche heute biblische Wundergeschichten?"* Diese Studie ist der praktische Kern, gleichsam der ‚Sitz im Leben' der Monographie.

Wegen des empirisch-sozialwissenschaftlich ausgelegten Hauptteils der Arbeit sieht sich die Vf.in mit Recht genötigt, umfassende Vorüberlegungen zum theologischen und theologiegeschichtlichen Ort der Untersuchung vorauszuschicken. Auf diese Weise kann der Verdacht theologisch fachfremder, rein empirischer Sozialforschung gar nicht erst aufkommen.

Kap. II mit dem Titel *„Hintergründe und hermeneutische Implikationen der Untersuchung"* verortet die Studie zunächst in den beiden theologischen Disziplinen Praktische Theologie und Exegese. In einer kurzen Einführung (II.1) weist die Vf.in auf neuere Wege und Vertreter der Bibeldidaktik hin (13–16). Sie gibt sich dabei vorweg als Befürworterin eines Ansatzes zu erkennen, „der neben einer... *text*gerechten auch eine *adressaten*orientierte Vermittlung zum Ziel erhebt" (13).

II.2 stellt zunächst den Bereich Praktische Theologie vor, wobei sich die Vf.in schrittweise ihrem Spezialthema Bibeldidaktik nähert. Ausholend beschreibt sie in Punkt II.2.1 (mit N. Mette, H. Steinkamp u. a.) das Selbstverständnis der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft (17–22). II.2.2 thematisiert sie die Konkretion dieses Selbstverständnisses in der Religionspädagogik (mit N. Mette, K. Nipkow u. a.; 22–26). Den seit den 80er Jahren einsetzenden Dialog von Religionspädagogen (z. B. F. Schweitzer, K. Nipkow, R. Englert) mit der Entwicklungspsychologie (Theorien von Erikson, Piaget, Kohlberg, Oser/Gmünder) beschreibt B.-S. in Punkt II.2.3 (26–30). In Punkt II.2.4 schließlich plädiert sie (unter Hinweis v. a. auf die Studie von A. Bucher zur Gleichnisdidaktik) für eine entsprechende neue, entwicklungspsychologisch begründete Hermeneutik auch in der Bibeldidaktik (31–37).

II.3 widmet sich dem Bereich Exegese. In einem ersten Punkt II.3.1 nimmt B.-S. eine kritische „Bewertung der Ausgangslage" vor, indem sie das bisherige Bemühen historisch-kritisch arbeitender Exegeten um den ursprünglichen Sinn der biblischen Texte als unzureichend einstuft. Mit H. Frankemölle, U. Luz u. a. kritisiert sie den fehlenden Leser- und Gegenwartsbezug der traditionellen Exegese (38–42). Dem stellt sie in II.3.2 den Ansatz der Rezeptionsästhetik entgegen (W. Iser, U. Eco, H. R. Jauß), die das Verhältnis von Text und Leser in den Blick nimmt (42–50). In Punkt II.3.3 stellt die Vf.in die Versuche von H. Frankemölle, H. Berg und U. Luz vor, einen solchen rezeptionsorientierten Ansatz in die Methodologie der Exegese zu integrieren (50–56).

II.4 zieht Konsequenzen für die weitere Vorgehensweise: B.-S. greift den empirisch-entwicklungspsychologischen Beitrag A. Buchers würdigend auf, will in ihrer eigenen Untersuchung aber eine größere Offenheit im Sinne der Rezeptionsästhetik hinsichtlich des Textverständnisses zulassen (57–62).

Aus diesem Grund wird *Kap. III* für die Vf.in notwendig, in dem sie *„(d)ie Rezeption neutestamentlicher Wundergeschichten in der exegetischen Literatur"* zu skizzieren versucht. Ausgangspunkt empirischer Studien können für sie eben kein objektivierbares Textverständnis sein, sondern nur je verschiedene, geschichtlich bedingte, „virtuelle" Auslegungen. Entsprechend stellt B.-S. nach kurzer Vorbemerkung (III.1) im Punkt III.2 „(d)rei idealtypische Rezeptionsweisen" vor. Am Beginn des kritischen Umgangs mit der Bibel im 18./19. Jh. konstatiert sie eine „Rezeption der Wundergeschichten als historische Tatsachenberichte" (III.2.1), beeinflußt durch die Dominanz der naturwissenschaftlichen Methodik auch in der Geschichtswissenschaft (65–71).

Als zweite Rezeptionsweise (III.2.2) unter dem Titel „Wundergeschichten als sprachliches Mittel zur Veranschaulichung theologischer Aussagen" subsumiert B.-S. die seit Ende des 19. Jh.s im Zuge der Kritik an einer rein empirischen Erkenntnisweise sich entfaltende historisch-kritische Exegese (etwa R. Bultmanns), die neben der naturwissenschaftlichen auf die primär glaubensrelevante Ebene der Wundergeschichten verweise, dabei aber nach wie vor Sprache als Abbildung von Wirklichkeit verstehe (71–83): „Wenn man schon naturwissenschaftlichen Erkenntnissen zubilligte, *Abbildung* der wahrnehmbaren Wirklichkeit schlechthin zu sein, so wollte man doch offensichtlich nachdrücklich daran festhalten, daß biblische Texte *Abbildung* einer Glaubenswahrheit sind." (77)

Die dritte Rezeption nennt die Vf.in ein „geschichtlich fundiertes, sprachliches Angebot zur Deutung der Wirklichkeit" (III.2.3). Anders als die beiden ersten Typen schreibe diese Rezeption den Wundergeschichten keine wirklichkeitsabbildende, sondern *-deutende* Funktion im Sinne einer pragmatischen „Erschließungssituation" (W. de Pater) zu (84–99). Exegeten wie Theißen, Luz und Frankemölle betrachteten Wundergeschichten als „sprachliche Angebote an die ... Leser, konkrete Leidsituationen im Lichte der historisch belegbaren grenzüberschreitenden Handlungen Jesu Christi zu deuten und entsprechend zu handeln" (98). In einem gelehrten Exkurs erklärt B.-S. diese (von ihr favorisierte) Rezeption vor dem Hintergrund der Hermeneutik gegenwärtiger Geschichts- und Naturwissenschaft, die von vielfältiger Ent-Objektivierung und Relativierung geprägt sei (99–110).

Als Konsequenz aus der nachgewiesenen Vielfalt von Rezeptionsweisen ergibt sich für B.-S. in III.3 (111–114) die These einer prinzipiellen Kontextabhängigkeit von Rezeptionen; mit Hilfe von kognitiv-strukturellen Entwicklungstheorien sollen diese in der empirischen Studie erklärt werden.

Kap. IV, der Hauptteil der Arbeit, ist der Darstellung dieser empirischen Studie gewidmet. Im Sinne der schon in Kap. II postulierten Interdisziplinarität praktischer Theologie beschreibt die Vf.in in IV.1 vorab eingehend (115–138) als gewählte Bezugsdisziplin die *qualitative Sozialforschung*, deren Geschichte, Problematik, Qualitätsmerkmale und Methoden.

Diese theoretischen Vorgaben setzt B.-S. in dem mit „Planungsphase" überschriebenen Punkt IV.2 in die praktische Vorbereitung ihrer Studie um. IV.2.1 legt sie – wie von der qualitativen Sozialforschung gefordert – ihre subjektiven Entscheidungen als Forscherin für Forschungsgegenstand und leitende Fragestellung offen (139–145). Überzeugt von Piaget und anderen Entwicklungsmodellen, formuliert sie als Fragestellung ihrer Untersuchung: „Wie rezipieren Kinder und Jugendliche heute biblische Wundergeschichten?" (145) Operationalisiert: „Die vermutlich unterschiedlichen Rezeptionen neutestamentlicher Wundergeschichten sollen dokumentiert und mit Hilfe entwicklungspsychologischer Theorien erklärt werden." (ebd.)

IV.2.2 entscheidet B.-S. sich (gegen A. Buchers Vorgehen in seiner Gleichnisstudie) für die induktive Vorgehensweise 1. Dokumentation, 2. Interpretation der Rezeptionen (146–149). Weitere Punkte reflektieren, jeweils ausführlich begründet: IV.2.3 die Methode der Datenerhebung („halbstandardisiertes, problemzentriertes Interview"; 149–158); IV.2.4 die aufgrund von Pretests getroffene Textauswahl (Lk 18,35–43 und Mt 14,22–33; 158–162); IV.2.5 die Formulierung von Standardfragen der Interviews zu den beiden Perikopen (162–169); IV.2.6 die Auswahl der Probanden (Kriterium: unterschiedliches Alter; 169–174).

An dieser Stelle schiebt die Vf.in um der besseren Lesbarkeit der späteren Auswertung willen einen „Zwischenschritt" (IV.3) ein: die „Charakterisierung der Entwicklungspsychologie" als erneuten „Beitrag zur geforderten Interdisziplinarität praktisch theologischer Arbeit" (175–193). Ähnlich wie schon in IV.1 stellt sie hier einen weiteren für die Studie herangezogenen Wissenschaftsbereich zunächst einmal grundlegend vor: die (maßgeblich von J. Piaget begründete) *Entwicklungspsychologie*.

Darauf aufbauend, beschreibt B.-S. im nächsten Punkt (IV.4) vier kognitiv-strukturelle Entwicklungstheorien, die sie anschließend für die Auswertung der Interviews heranziehen will: IV.4.1 die in der Religionsforschung stark beachtete, sechs Stufen unterscheidende Theorie von Oser/Gmünder zur Entwicklung des religiösen Urteils (194–210); IV.4.2 die Theorie von Fetz/Reich/Valentin zur Entwicklung des Weltbildes (eher die prinzipielle Sicht der Gesamtwirklichkeit betreffend; 210–227); IV.4.3 die Theorie von Selman zur Entwicklung des sozialen Verstehens (Themenbereiche ‚Individuum', ‚Freundschaft' und ‚Gleichaltrigengruppe' mit jeweils fünf Entwicklungsstufen; 228–244); schließlich IV.4.4 eine aus verschiedenen Studien (Fetz, Bucher u. a.)

synthetisierte Theorie zur Entwicklung der Wahrnehmung von Symbolen (244–253).

Hat die Vf.in so die zur Interpretation herangezogenen Theorien inhaltlich vorgestellt, gibt sie in einem letzten vorbereitenden Schritt (IV.5) Auskunft über ihr Vorgehen bei der Auswertung der Daten (254–268). Sie tut dies zuerst in einer allgemeinen, von Regeln der qualitativen Sozialforschung geleiteten Methodenreflexion, dann in der Offenlegung ihrer eigenen, konkreten Entscheidungen und Vorgehensschritte bei der Datenauswertung (Gestaltung der Interviews und der Transkripte, Verfahrensweise bei der Interpretation).

Nach 268 S. (!) theoretischer Hinführung kommt B.-S. mit Punkt IV.6 zur eigentlichen Dokumentation ihrer Studie. Vorgestellt werden die Rezeptionen von Lk 18,35–43 und Mt 14,22–33 durch drei Probanden: den 9jährigen Christoph (IV.6.1: 269–317), die 13jährige Eva (IV.6.2: 318–388) und die 20jährige Vera (IV.6.3: 389–455). Die drei Rezeptionen werden in jeweils streng gleicher Weise präsentiert: 1. Dokumentation durch das Interviewtranskript; 2. Erklärung mit Hilfe a) der Theorie über die „Entwicklung des religiösen Urteils", b) der Theorie zur „Entwicklung des Weltbildes", c) der Theorie zur „Entwicklung des sozialen Verstehens", d) der theoretischen Überlegungen zur „Entwicklung der Wahrnehmung von Symbolen"; 3. Reflexion der Interpretation.

Eine inhaltliche Wiedergabe der akribisch vorgenommenen Auswertungen in ihrer Fülle würde den Rahmen dieser Besprechung sprengen. (Diese möchte gerade hier empfehlen, die spannende und lesenswerte Studie direkt zur Hand zu nehmen, um den möglicherweise aufgekommenen falschen Verdacht zu großer Theorielastigkeit der Vf.in schnell zu entkräften.)

Hingewiesen sei lediglich auf einige übergreifende Erkenntnisse, die die Vf.in in den jeweiligen Schlußreflexionen gewinnt. So ist sie nach der Interpretation von Christophs Rezeption relativ optimistisch, was den hermeneutischen Nutzen von Entwicklungstheorien zur Erklärung einer Rezeption von Wundergeschichten angeht (311–317). Schwieriger scheint dies offenbar teilweise bei der wesentlich aufwendigeren Erklärung der Rezeption der 13jährigen Eva, der z.B. weder Stufe 2 noch 3 des religiösen Urteils nach Oser/Gmünder zuzuordnen ist. Andererseits trägt bei Eva besonders Selmans Theorie zur Entwicklung des sozialen Verstehens viel bei (383–388). Bei der Rezeption der 20jährigen Vera stellt die Vf.in überraschenderweise etliche Übereinstimmungen mit der sieben Jahre jüngeren Eva fest. Die daraus zu erkennende, als typisch eingeschätzte ‚Unfertigkeit' der Oberstufenschülerin in entwicklungspsychologischer Hinsicht steht für B.-S. im Widerspruch zur anscheinend verbreiteten Vernachlässigung von Wundergeschichten im Religionsunterricht (451–455).

Die *„Abschließende Gesamtreflexion" (V)* faßt auf fünf Seiten (457–461) bündig die Leistung der vorgelegten Diss. zusammen. Diese sieht die Vf.in im Hinblick auf Praktische Theologie allgemein in der Tatsache einer empirischen Studie selbst und der dabei verwirklichten Interdisziplinarität mit Rezeptionsästhetik, qualitativer Sozialforschung und Entwicklungspsychologie. Im Hinblick auf Religionspädagogik versteht B.-S. ihre Arbeit als ein „Plädoyer für das Zuhören": „... Kindern und Jugendlichen die Gelegenheit zu geben, einmal *selbst* zu Wort zu kommen, *ihre eigene* Meinung zu biblischen Texten zu äußern" (458). Diese Aussagen der Heranwachsenden verstehend nachvollziehen zu können, sieht B.-S. als Nutzen der vier induktiv hermeneutisch eingesetzten Entwicklungstheorien.

Die Thematisierung speziell von Wundergeschichten kann aufgrund deren offensichtlichen Gegensatzes zu naturwissenschaftlichen Erkenntnissen nach Ansicht der Vf.in einen Beitrag zu der grundlegenden Frage leisten, „wie biblischer Glaube heute in einer angemessenen, d.h. v.a. die Gegenwart nicht ausblendenden Weise auch über das Schulalter hinaus gelebt werden kann" (459).

Mit ihrer „Wahrnehmung der Wundergeschichten als geschichtlich fundiertes Angebot zur Deutung der Wirklichkeit" wertet B.-S. abschließend ihre Studie auch als einen „Beitrag zur hermeneutischen Diskussion in der Exegese". Die unvermeidbare Kontextualität der Exegeten betrachtet sie nicht als bedauerlichen Verlust einer objektiven, für alle verbindlichen Interpretation, sondern als Gewinn einer Vielzahl lebendiger Auslegungen.

Die Monographie von B.-S. präsentiert sich als ein gänzlich innovatives und damit äußerst mutiges Unterfangen. Die praktische Durchführung empirischer Sozialforschung in Kooperation mit Exegese steht in der Bibelwissenschaft so bislang einzig da. Weil der Vf.in diese Kühnheit ihres Projekts wohl bewußt ist, geht sie mit bestechender Sorgfalt ans Werk. Kein Schritt des Argumentationsganges, der nicht umfassend begründet würde; die zahlreichen „Einführungen", „Vorbemerkungen", „Konsequenzen für die weitere Vorgehensweise", „Reflexionen" etc. sprechen für sich.

Mit solcher Akribie abgesichert, kann sich die Studie in formaler Hinsicht sehen lassen. Wer die Mühe auf sich nimmt, den stringenten Pfad der Vf.in auch durch die theoretischen Teile mitzugehen, wird belohnt durch einen faszinierenden Einblick in die (für einen ‚normalen' Theologen/Exegeten leider weithin fremden) Welten der qualitativen Sozialforschung und der Entwicklungspsychologie. Hier setzt B.-S. Marksteine in Richtung einer konkreten Interdisziplinarität, die oft gefordert, aber erst selten praktiziert wurde.

Inhaltlich liefert die Untersuchung einen anregenden Beitrag zur Hermeneutik als der Schlüsselfrage von Exegese. Mit der für eine Diss. legitimen Eingrenzung auf das Thema Wundergeschichten trifft B.-S. einen heiklen Bereich, der immer neu der hermeneutischen Diskussion bedarf. Als Schülerin von H. Frankemölle hat B.-S. große Sympathien für die Rezeptionsästhetik als pragmatisch arbeitenden Interpretationsansatz, den sie samt seinem geistesgeschichtlichen Hintergrund instruktiv vorzustellen vermag. Die Durchführung der empirischen Studie demonstriert eindrucksvoll, wie Rezeptionsästhetik in der praktischen Anwendung funktionieren kann.

Dennoch soll eine leise kritische Frage angemerkt werden: Die Typisierung der drei Rezeptionsweisen in Kap. III (auch schon II.3) erscheint ein wenig holzschnittartig. Zum einen ist zu fragen, ob den vielfältigen ‚traditionell', d.h. historisch-kritisch arbeitenden Auslegungsversuchen das nivellierende Etikett einer Sicht der Wundergeschichten als „sprachliches Mittel zur Veranschaulichung theologischer Aussagen" wirklich gerecht wird. Ferner wird der wiederholte Vorschlag der Vf.in, die Wundergeschichten als „geschichtlich fundiertes, sprachliches Angebot zur Deutung der Wirklichkeit" zu lesen, zu wenig transparent. (Dies gilt weniger für den durch die Studie überzeugend veranschaulichten zweiten Teil dieses Ausdrucks als für die behauptete historische Fundierung, für die eine präzise Erklärung fehlt.)

Insgesamt verdient diese gewissenhafte, auf den unterschiedlichsten Feldern bewanderte, immer spannend zu lesende Arbeit hohes Lob. Dies gilt nicht trotz, sondern gerade wegen der wiederholt bekundeten (z.B. 149. 457), wohltuenden Selbstbescheidung der Vf.in auf einen eingegrenzten Forschungsgegenstand und ein beschränktes Ziel. Die Studie ist ein wegweisendes Modell, wie eine fruchtbare Partnerschaft von Praktischer Theologie und Exegese aussehen kann.

Vechta Gerhard Hotze

Karrer, Martin: **Jesus Christus im Neuen Testament**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. 380 S. (Grundrisse zum Neuen Testament. Das Neue Testament Deutsch, 11), kt DM 68,00 ISBN: 3–525–51380–1

Jesus-Bücher aus Exegetenhand erscheinen häufig, Christus-Bücher kaum. Wenn eine wichtige exegetische Jesus-Monographie nach 318 Seiten mit einem „österlichen Nachwort" von anderthalb Seiten schließt[1], so spiegelt sich darin eigentümlich der Perspektivenwechsel zwischen dem Jesus-Bild der Vf. des NT und dem seiner Interpreten. Jedenfalls fehlt bislang eine umfassende Christologie aus der Feder eines deutschsprachigen Neutestamentlers[2], die die Quellenbefunde historisch nachzeichnet, den aktuellen Forschungsstand präzise wahrnimmt und eigene theologische Impulse gibt. Mit diesem *Opus magnum* des evangelischen Neutestamentlers an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal liegt sie vor, und zwar in einer Gestalt, die die Diskussion um *das* Thema des NT ungemein bereichert.

Aufschluß über den Ansatz einer Christologie gibt naturgemäß ihre *sachlogische Anlage*. K. setzt weder literarisch bzw. kanontheologisch bei den ntl. Autoren (wie etwa R. Schnackenburg) noch systematisch bei den Hoheitsprädikaten (wie die „Christologie des Neuen Testaments" von O. Cullmann, 1957) noch kerygmatisch bei dem Bekenntnis (auf den Titel einer „Christologie" verzichtet er) noch historisch beim „irdischen" Jesus (wie man heute vielleicht erwarten mag) an. Er trifft vielmehr die m. E. überzeugende Entscheidung, die Dynamik der urchristlichen Traditionsbildung in ihren christologischen Hauptlinien (soweit wie möglich) nachzuvollziehen. Innerhalb der sich auf solche Weise formierenden Sachkreise würdigt er dann die einzelnen urchristlichen Schriften mit ihrem je eigenen christologischen Anspruch und in ihrer ganzen Polyphonie. Damit kommt auch die außerkanonische Literatur in den Blick. Daß insgesamt, vom Thomas-Evangelium abgesehen, die ntl. Literatur wegweisend bleibt, liegt in ihrer Sachnähe begründet.

Wie von selbst ergeben sich so drei (dem Umfang nach recht unterschiedliche) *Hauptabschnitte*: *Auferweckung* (23–71) – *Passion* (72–173) – *„Der Sohn und sein irdisches Wirken"* (174–334). Die Abschnitte sind auch im Detail stringent und klar gegliedert. Einzelne Unschärfen waren wohl kaum zu vermeiden: So scheinen sich die Kap. 10 und 11 des dritten Abschnitts – sie behandeln die verschiedenen pneumatischen Konzepte bleibender Christus-Gegenwart und die „Öffnung des Anfangs" (Präexistenz und Menschwerdung) – diesem kaum recht einzufügen; die Kap. über die Christus-Attribute wirken an ihren Orten teilweise etwas verlegen eingestreut. Der Bd wird gerahmt durch

[1] J. Gnilka, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte (Sonderausgabe), Freiburg i. Br. ^{5}1997.

[2] Zu nennen sind die in deutscher Sprache vorliegenden Arbeiten von M. de Jonge, Christologie im Kontext. Die Jesusrezeption des Urchristentums, Neukirchen-Vluyn 1995 (engl. 1988) und P. Pokorný, Die Entstehung der Christologie. Voraussetzungen einer Theologie des Neuen Testaments, Berlin 1984 u. ö. Zudem widmen sich natürlich die ntl. „Theologien" schwerpunktmäßig der Christologie; vgl. auch R. Schnackenburg, Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien (HThK.NT.S 4), Freiburg i. Br. 1993.

eine sehr problembewußte methodologische Reflexion (13–22) und einen Epilog, der noch einmal das Schwerpunktthema „Christus und die Schriften" systematisch reflektiert (335–340) und einen letzten Gang durch das NT im Licht des alle seine Schriftengruppen verbindenden Leitmotivs „Der Herr" unternimmt (340–349). Eine Übersicht über die Verteilung von immerhin 33 Christus-Attributen und hilfreiche Register beschließen den Bd (351–380).

Eine Bemerkung zum *Stil*: Die Möglichkeiten deutscher Grammatik, logische Verknüpfungen zwischen Sätzen durch Konjunktionen und hypotaktische Fügungen herzustellen, nutzt der Vf. kaum. Oft finden sich über ganze Abschnitte hinweg nur Serien kurzer, sehr einfach konstruierter Hauptsätze, durch nicht immer nachvollziehbare Inversionen variiert[3]. Da der Vf. sich zudem – allzu eilfertig – an der sog. „Rechtschreibreform" orientiert, entsteht mitunter (rein äußerlich) der Eindruck, sich (*sit venia verbo!*) in einem Schulbuch der Primarstufe zu bewegen.

Die Darstellung zeichnet sich insgesamt durch Sensibilität und Kompetenz in der Sache, umfassende Kenntnis der exegetischen Diskussion sowie bestechende Klarheit in der Vermittlung aus. Zwar wird die titulare Christologie in dieser Monographie vorsichtig rehabilitiert, doch verliert sie (oder gar ein einzelner Titulus oder noch enger eine monochrome Deutung eines einzelnen Titulus) den Rang des Schibboleth, den sie in der deutschsprachigen Forschung lange Zeit besaß, und wird kraftvoll ergänzt durch die farbige Vielfalt narrativer, metaphysischer, liturgisch-vollzogener, praktisch gelebter Christologien. Daß dabei dem Attribut des „Gesalbten" besonders intensiv nachgegangen wird (132–158), wundert angesichts der exegetischen Biographie des Vf.s kaum[4]; doch ist auch das Kap. mit der schlichten Überschrift *„Für"* (106–132) von beeindruckender Tiefe, das über *„Gleichnisse und Bildworte"* (236–245) bemerkenswert einfühlsam und klar. In den Schlußreflexionen (67–71, 166–173, 326–334), zumal in der letzten (sie darf als Einstieg oder Leseprobe nachdrücklich empfohlen werden), erreicht der Bd jeweils einen glanzvollen Höhepunkt. Überraschend knapp und im ganzen doch wohl unrepräsentativ werden dagegen die „unbequemen" Themenkreise der *„Parusie"* (59–62) und *„Präexistenz"* (314–321) behandelt.

Deutlicher als dies für exegetische Lehrbücher die Regel ist, kann man diese „Christologie" als zeitgemäß charakterisieren und damit zugleich ihre wesentliche Stärke nebst einigen Schwächen bezeichnen. Fünf Kennzeichen seien genannt:

1) Fast „postmodern" wirkt die *Pluralität* ntl. Christus-Bilder, die der Vf. stets betont und für die er wirbt. Obwohl K. vorsichtig zusammenfassende Formulierungen anbietet (z. B. 95, 329), verzichtet er auf die Rekonstruktion – genauer: Konstruktion – eines ntl. Christus-Bildes. Das NT scheint insgesamt eher das Feld paradigmatischer Suchbewegungen, partiell verbindlicher Momentaufnahmen, vorläufiger Verknüpfungen zu sein als der Raum umfassender Antwort, abschließender Synthesen. K. stellt seinen Lesern keine normativen Entwürfe vor (was etwa ein unaufdringliches Bekenntnis zur Kreuzestheologie nicht ausschließt [171]), sondern bewegt sich selbst mit „transversaler Vernunft" (W. Welsch) zwischen den verschiedenen Denk- und Lebenszusammenhängen urkirchlicher Christus-Erfahrung, und dies nicht als Schiedsrichter über dem Textsinn, sondern als Anwalt seiner Möglichkeiten. Was bleibt, sind – das ist nicht kritisch gemeint – unsicher dargebotene Fragmente. Gerade dies ist zeitgemäß: „Das Fragment, das Unabgeschlossene beteiligt unsere fragmentarischen Existenzen an der Wahrnehmung Christi" (350).

So text- und sachgerecht dieser Ansatz, rezeptionsästhetisch betrachtet, ist, so sehr stößt er sich doch mit dem Umstand, daß K. die kirchliche Rezeption mit geringerer Empathie weithin als solche wahrnimmt, die die ntl. Basis verläßt, in beschwerliche Schieflagen bringt oder mißversteht (vgl. 45, 65, 82, 102, 106, 119, 157, 207f, 261, 274, 285f, 304, 310, 325; eine Ausnahme ist die Entfaltung zur trinitarischen Bekenntnisbildung: 313). Die hermeneutische Freiheit im Umgang mit dem NT, für die der Vf. seine Leser zu gewinnen sucht, scheint er den Trägern der kirchlichen Paradosis (denen sich das NT als Kanon allererst verdankt) nicht recht zuzugestehen.

2) Gegenwärtige Exegese ist nicht die Zeit der kühnen Thesen und schöpferischen Neuentwürfe, sondern eine Phase des *behutsamen Prüfens* vermeintlicher Selbstverständlichkeiten, der Revision gerade auch von solchen Urteilen, die bis in die Gegenwartsgeneration als evident unangreifbar galten. Deutlich wird dies bei der Diskussion des Problemkreises „Menschensohn" (287–306) oder bei der „third quest" mit all ihren Chancen, Risiken und Unwägbarkeiten für die historische Jesus-Forschung. So wägt der Vf. sorgsam zwischen Auslegungsalternativen ab, vermag Fragen offenzulassen, weitere Forschung abzuwarten. Die Resultate, zu denen er gelangt, sind gerade in ihrer Unabgeschlossenheit überzeugend.

Vorsicht kennzeichnet auch die Überlegungen zur Applikation. Reflexionsleitend wirkt hier allerdings die Frage, wie sich antike Denkweisen und christologische Motive politisch korrekt mit den derzeitigen Plausibilitäten deutscher bzw. evangelisch-kirchlicher Öffentlichkeit vereinbaren bzw. nach Maßgabe dieser Plausibilitäten korrigieren lassen. Neue Selbstverständlichkeiten gewinnen heuristischen Rang und beschränken den hermeneutischen Spielraum.

3) Gegenüber der *geschichtlichen Rückfrage*, jahrzehntelang kontrovers diskutiert, nimmt K. eine erfreulich unverkrampfte Haltung ein. So starke Bedeutung er der Person des „irdischen" Jesus beimißt und so sehr er deren Ausfall in der kirchlichen Bekenntnisbildung bedauert, so problematisch erscheint es ihm schon aufgrund der Quellenlage, bei der historischen Gestalt anzusetzen (vgl. besonders 16f, 174–184, 327f). Vielmehr tastet er sich von dem literarisch ausweisbaren christologischen Bekenntnis nach jenen Impulsen zurück, die dieses von Jesus empfangen haben mag. Daß dabei auch solche Impulse Jesu zur Sprache kommen, die das ntl. Christentum nicht oder inkonsequent zur Sprache gebracht hat, zeichnet K.s Darstellung aus. Die Gestalt Jesu wird so in ihrer Geschichtlichkeit wahrgenommen, aber die Illusion, Geschichtlichkeit sei ohne Deutung zu haben (oder es gebe einen deutungsfreien Kern „historischer Jesus", um den sich das kirchliche Bekenntnis zum „kerygmatischen Christus" lege), läßt K. erst gar nicht aufkommen. Auch insofern verabschiedet er sich „postmodern" von aufklärerischer Naivität: „Historisch ist die Lage unbefriedigend, theologisch voller Reiz" (286).

4) Ein offenkundiges Signum des Buches liegt in seiner durchgehenden *Orientierung an Israel*. Tatsächlich markiert die Christologie als solche ja (zumindest aus der Perspektive christlicher Dialogteilnehmer) das Zentrum der jüdisch-christlichen Begegnung. K. hält – im Ganzen zum Nutzen der theologischen Sache – die Mitte zwischen einer Christologie „etsi Israel non daretur" und einer selbstgestrickten Messianologie aus Identitätsverzicht. Zwischen der Skylla positivistischer Reproduktionshermeneutik alten Schlages und der Charybdis ahistorischer Verdächtigungsheuristik neuerer Prägung wählt er den schmalen Grat der historisch wie theologisch verantworteten Textinterpretation. Die Offenheit für das Gespräch mit dem Judentum hat programmatischen Charakter und den Rang eines christologischen Kriteriums: Eine theozentrische Klammer legt sich um die Christologie (vgl. 26f, 345f)[5]; ntl. Judentumskritik und -polemik werden wachsam geprüft (besonders 96–102); christologische Aussagen müssen sich vor den Schriften Israels „verantworten", gewinnen geradezu ihren inneren Wert daraus, daß sie das Gespräch mit Israel vorwärtstreiben. Gleichwohl werden sie meistens in ihrem eigenen literarischen und situativen Kontext verstanden, und nur so – unter Wahrung der je eigenen Selbstdefinition in Blick auf deren je eigene Ur-Kunde – darf man wohl überhaupt auf einen Dialog hoffen, der diesen Namen verdient: Mehr als jeder noch so erfreuliche, aber stets höchst vorläufige und sehr partielle Sachkonsens lebt er aus verstehender Annahme von Verschiedenheit.

Mitunter neigt K. dazu, Probleme irenisch zu überspielen: Röm 9–11 stützt die Aussage „Die Christologie wird ein Zentrum der Zuwendung zu Israel" (146), Lk gar hat „ein Faible für Israel" (153) – die Frage drängt sich auf, warum dies sowohl den frühchristlichen Traditionsträgern als auch deren jüdischen Kontrahenten notorisch entgangen ist. Und ist die Aussage „Christus verweist das Christentum begrifflich, vorstellungsgeschichtlich und theologisch auf Israel" (157) angesichts der christologischen Eigendynamik, die den Bereich jüdisch-messianischer Erwartungen deutlich transzendiert[6], mehr als eine theologisch uneinlösbare Freundlichkeit?

5) Kennzeichnend ist schließlich die *perspektivische Weite* dieser „Christologie". Ohne daß irgendwo der Eindruck des Künstlichen entsteht, wagt K. aus der Mitte seiner Reflexionen heraus immer wie-

[3] Eine gar nicht untypische Kostprobe: „Jesus richtet seine Sendung *herausfordernd auf ganz Israel*. Mit einem *Zwölferkreis* umgibt er sich. Dessen Glieder dürfen schwanken. Manche erhalten besondere Namen. Andere kennen wir kaum. Die Zwölfzahl erinnert an Israels zwölf Stämme. Lk 22,30Q gemahnt an Israels einstige Richter und Gottes eschatologisches Gericht. Der Herausforderung eignen Schauder und Verheißung" (263).

[4] M. Karrer, Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christus-Titels (FRLANT 151), Göttingen 1990.

[5] Gelungen die Formulierung S. 36: „Das Christentum wahrt den Monotheismus Israels und findet in der christologischen Entfaltung dessen eigentümliche Gestalt" (was „Israel" selbst freilich anders sehen dürfte!).

[6] Vgl. die fundierte Studie von D. Sänger, Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel bei Paulus und im frühen Christentum (WUNT 75), Tübingen 1994.

der Ausblicke auf die Rezeptionsgeschichte christologischer Motive (steter und lohnender Gesprächspartner ist Martin Luther), auf das Gespräch mit dem Koran, die Kunstgeschichte, die Frage nach der aktuellen Applikationsfähigkeit christologischer Motive. Christologie scheint so eingebettet in einen umfassenden Diskurs. Ausgewogen ist, was K. über das dogmenfördernde und zugleich dogmenkritische Potential des NT zu sagen (333) und mit seinem Buch in die Tat umzusetzen weiß: Kirchliche Exegese erweist ihre „Wissenschaftlichkeit" nicht dadurch, daß sie sich der Wahrnehmung von systematischen Fragestellungen verweigert; sie erweist ihre „Kirchlichkeit" nicht dadurch, daß sie Dogmatik repetiert.

Perspektivisch ausgeblendet scheint allerdings das eigene Recht der paganen Theologie des Altertums: Sie wird vom Christentum „ausgestochen" (126), „ausgehöhlt" (129), „überboten" (129, 285f); „mythisches Denken" droht zu „verschwimmen", „substanzhaftes" Denken steht in der allemal verdächtigen Nähe zur „Magie" (285f). Die Zeit ist wohl noch nicht reif, Christologie auch „im Angesicht der Heiden" (d. h. nicht „gegen Israel", wohl aber umfassend „humanistisch") zu betreiben.

Sucht man nach einem Hilfsbegriff, der K.s Entwurf insgesamt kennzeichnet, so muß er „Christologie der Beziehungen" lauten: Sie umspannt die Motivik von der ältesten Passionsüberlieferung bis zum θεός-Prädikat für Christus. Und sie ist angelegt auf Fortsetzung im Rezeptionsprozeß. K. betont es: Der Christus des NT ist kein „abgeschlossener Sachverhalt". Das NT bietet der Theologie (auch jener „Theologie mit Hand und Fuß", die er seinen Lesern zutraut) keinen Abschluß, sondern eine Aufgabe. Ntl. Christologie liegt nach der Lektüre nicht hinter dem Leser, sondern allemal vor ihm (besonders 312, 328, 350). – Sucht man nach einem Bild für diese zeitgemäße „Christologie", so darf die vom Vf. selbst bevorzugte Wegmetaphorik aufgenommen werden: Ein Meilenstein!

Paderborn Knut Backhaus

Kraus, Wolfgang: **Das Volk Gottes**. Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1996. XI, 443 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 85), Ln DM 148,00 ISBN: 3–16–146432-X

Die 1996 als Buch vorgelegte Arbeit wurde im SoSe 94 unter dem *Titel „Freut euch, ihr Heiden, mit seinem Volk! (Röm 15, 10) Untersuchungen zur Gottesvolkthematik bei Paulus"* als Habil. von der Theol. Fak. der Univ. Erlangen-Nürnberg angenommen. Die Arbeit „ist der Versuch, eine These zur paulinischen Ekklesiologie zu entwickeln und zugleich eine ntl. Grundlegung für die Neubesinnung im Verhältnis von Christen und Juden zu erarbeiten" (VI). Im ursprünglichen Titel und in der zitierten Zielsetzung des Vf.s kommt deutlicher zum Ausdruck, daß es um das Verhältnis „Israel und die Kirche im Neuen Testament und heute" (§ 1) gehen soll, und näherhin um „Kirche und Israel in der paulinischen Ekklesiologie" (jetzt § 2 des Einleitungsteils 1, 1–11).

Die weitere Arbeit gliedert sich in *Teil II* (12–110): *„Die Vorgeschichte in Israel: Zur Frage der legitimen JHWH-Verehrung durch Nichtisraeliten und der Aufnahme von Heiden in das Gottesvolk"*. Untersucht werden atl. (§ 4) und frühjüdische Texte (§ 5); ein Ausblick gilt der „zeitgenössische(n) Praxis der Integration von Heiden ins Gottesvolk" (§ 6). Eine Zusammenfassung (§ 7) beschließt diesen Abschnitt.

Der umfangreichste *Teil III* (111–346) ist den *„Strukturen paulinischer Gottesvolk-Ekklesiologie"* gewidmet; dabei werden – nach einem „Überblick zur ekklesiologischen Semantik bei Paulus" (§ 8) – der (vermuteten historischen) Reihe nach 1 Thess (§ 9), 1 Kor (§ 10), 2 Kor 10–13 (§ 11), Gal (§ 12), 2 Kor 1–8 (§ 13), Röm (§ 14) und Phil (§ 15) unter die Lupe genommen.

Ein *Teil IV* (347–361) sichert den *„Ertrag"*. Es folgen: ein umfangreiches Literaturverzeichnis und ein Register (418ff – Stichworte; 423ff – Griechische Begriffe; 426ff – hebr./aram. Begriffe und 428–443 – Stellenregister – alles in Auswahl)

Die Arbeit ist ganz ohne Zweifel außerordentlich verdienstvoll und mit hohem persönlichem Engagement angefertigt. Der Vf. war seit 1990 Assistent von Prof. Jürgen Roloff in Erlangen, kommt also aus einer Schule, von der man gediegenste Arbeiten erwarten darf. Und der Vf. enttäuscht darin auch keineswegs. Was er vorlegt, ist mit exegetischem Sachverstand, mit enormem Fleiß und großer Sorgfalt erarbeitet und verdient daher alle Anerkennung.

Dennoch kann ich dem Ansatz und damit auch dem Ergebnis dieser Untersuchung nicht zustimmen. Der Vf. stellt sich nicht wirklich dem Problem, daß sich Paulus kaum je zum Thema „Volk Gottes" äußert, und wenn, dann „ausschließlich im Anschluß an atl. Zitate, typologisch in paränetischer Warnung oder in direkter Auseinandersetzung mit dem Judaismus" (so E. Käsemann: Das theologische Motiv vom Leibe Christi, in: ders.: Paulinische Perspektiven, 1969, 187). Statt diesem auffälligen Befund in Sachen „Volk Gottes bei Paulus" nachzugehen, erweitert der Vf. die allzu schmale Basis für seine allzu weitreichende These, indem er – vor seinem Einstieg in die Analyse der einzelnen Paulusbriefe – ein ganzes semantisches Feld umschreibt, das er in seine Untersuchung einbeziehen will: Ekklesia, Heilige, Berufene, Erwählte, Geliebte Gottes, Kinder Gottes, Erben, Söhne/Nachkommen Abrahams, Volk Gottes, Bau/Pflanzung/Tempel Gottes, Leib Christi, Gemeinschaft, Brüder, Gerechte/Gerechtfertigte und Neue Schöpfung.

Abgesehen davon, daß bei dieser Anordnung jede Systematik fehlt, aus der man erkennen könnte, wie diese Begriffe zueinander stehen, erfährt man v. a. nicht, wie sie sich dem zentralen Thema „Volk Gottes" zuordnen lassen. Der Vf. will hier nur aufzählen und den Einzeluntersuchungen nicht vorgreifen, meint aber treuherzig: „Durch den Blick auf die Semantik kann jedoch schon ansatzweise deutlich werden, welches Gewicht der Gottesvolkthematik in der Theologie des Apostels zukommt"(111). Von solcher persönlicher Überzeugung wird man sich freilich nicht leicht beeindrucken lassen. Dagegen stehen nämlich gut begründete Überzeugungen anderer: Der genannte E. Käsemann z. B. urteilt, Paulus halte an „Volk Gottes", diesem „Leitbild judenchristlicher Ekklesiologie" lediglich fest, „obgleich das seiner Theologie und seinem Werk nicht mehr zutiefst entspricht" (Problem, 190). Es ist also zunächst völlig offen, ob „Volk Gottes" nur der Ausgangspunkt oder Hintergrund, die eigentliche Mitte oder gar die Zielvorstellung paulinischer Ekklesiologie ist.

Klar sollte aber sein, daß zunächst alle ekklesiologisch relevanten Begriffe für sich untersucht werden müßten, bevor man sie zueinander in Beziehung bringen darf, und daß dabei jene Beziehungen, die Paulus selbst herstellt oder andeutet bzw. eben nicht herstellt oder andeutet, Vorrang haben vor allen hypothetisch angenommenen, bei denen immer die Gefahr einer systematisierenden Vereinnahmung besteht.

Im konkreten Falle ist z. B. höchst fraglich, ob „Ekklesia", „Leib Christi" und „Koinonia" (um nur meine eigenen Untersuchungen ins Spiel zu bringen, die der Vf. zwar im Literaturverzeichnis aufgelistet, aber bis auf einen Aufsatz nicht wirklich rezipiert hat) irgend etwas mit „Volk Gottes" zu tun haben. Man darf doch nicht einfach ignorieren, daß Paulus selbst keinen Zusammenhang zwischen diesen Begriffen und „Volk Gottes" herstellt! Der paulinische Sprachgebrauch von Ekklesia z. B. ist konkret auf Gemeinde und Gemeindeversammlung bezogen, eine „Gesamt-Kirche" kennt Paulus (noch) nicht! Die Gemeinde wird also auch nicht als Teil oder Repräsentantin einer „Gesamtkirche" betrachtet, vielmehr ist jede Gemeinde *ékkläsia tou theou;* und nur diese wird als „Leib Christi" gedeutet und nur für diesen ist der paulinische Gemeinschaftsgedanke konstitutiv. Erst in den Deuteropaulinen gibt es eine Fortführung dieser Gedanken auf den kosmischen Christus-Leib und auf eine universale Kirche hin. Nicht ohne Grund sehe ich daher mit E. Käsemann u. a. im paulinischen „Leib-Christi"-Verständnis die eigentliche Mitte seiner Ekklesiologie – und gerade nicht im „Volk Gottes"! In jedem Falle sind alle von Paulus ekklesiologisch verwendeten Begriffe (wie z. B. Heilige, Berufene, Erwählte, Neue Schöpfung usw.) christologisch und pneumatologisch neu gefüllt, so daß eine einfache Zuordnung zu „Volk Gottes" sich schon deshalb nicht empfiehlt. Auch die Gotteskind- oder -sohnschaft ist bei Paulus wie die wahre Abrahamskindschaft christologisch vermittelt. Darum genügt ja auch nicht die Kindschaft Abrahams; denn nicht die Kinder des Fleisches, sondern die Kinder der Zusage, der Verheißung, werden zur Nachkommenschaft gerechnet (Röm 9,7f). Ergo gibt es ein „Israel", zu dem zu gehören nicht genügt, daß man sich einer direkten fleischlichen Herkunft vom Ahnherrn Abraham rühmen kann. Auch das eschatologische neue „Israel" hat seinen Charakter verändert: zu ihm gehören jetzt Juden und Heiden gleichermaßen; die einst „Nicht-Volk" waren, sind jetzt Teil des „Volkes Gottes"; auch sie werden jetzt „Söhne des lebendigen Gottes" gerufen (Röm 9,25f). Wäre Gal 6,16 eindeutiger und dürfte man „das Israel Gottes" hier als das „wahre, eschatologische Israel" interpretieren, wäre darin noch am ehesten ein übergeordneter Begriff zu sehen, der atl. und ntl. Gottesvolk, Juden und Christen, zusammenschaut. Solche Zusammenschau würde in jedem Falle der Tendenz von Röm 9–11 am besten entsprechen.

So liefert der Begriff „Volk Gottes", den Paulus nur in atl. Zitaten benutzt, noch am ehesten den „heilsgeschichtlichen Hintergrund". Er wird nur aktiviert, wenn es die Situation erfordert, und das geschieht vorwiegend „in apologetischen und polemischen Zusam-

menhängen ..., wenn er den Ansprüchen Israels zu begegnen hat (E. Käsemann, Römerbrief, 322); eine dominierende Rolle spielt er jedenfalls nicht. Im Vordergrund paulinischer Ekklesiologie stehen die *èkkläsia,* insofern sie – jede für sich – im Herrenmahl *suoma christou* werden. Nicht die Einbettung der Gemeinden in das eine „Volk Gottes" ist sein großes Anliegen, sondern deren Lebendigkeit als geistgewirkte Konkretion und Verleiblichung des erhöhten Christus.

Paulinische Ekklesiologie ist demnach – wie seine ganze Theologie – „trinitarisch". Man darf daher nicht die theologische Kategorie „Volk Gottes" ausspielen gegen die christologische des „Leibes Christi", und ebensowenig darf man die Deutung der Gemeinde als „Tempel des heiligen Geistes" außer acht lassen. Falsche Ansätze und falsche Alternativen führen nie zu richtigen Ergebnissen.

Frankfurt a. M. Josef Hainz

Kirchengeschichte

Frank, Karl Suso: **Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche.** – Paderborn: F. Schöningh 1997, zweite verbesserte Aufl. XXVII, 476 S., geb. DM 104,00 ISBN: 3–506–72601–3

Der lange erwartete 1. Bd in der Nachfolge des Standardwerks Bihlmeyer-Tüchle darf als rundum geglückter Wurf bezeichnet werden. Die bekannten Vorzüge blieben erhalten, die neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse wurden eingearbeitet, die Gliederung wurde noch durchsichtiger und übersichtlicher gestaltet. Abschnitt für Abschnitt zeichnet sich durch wohltuende Kürze aus, die die sonst üblichen Floskeln vermeidet. Die einschlägige neue und neueste Literatur ist für jedes kleine Kap. am richtigen Ort gesammelt. Sehr hilfreich sind die Datenübersichten, die zugleich eine Zusammenfassung der vorausgehenden Darstellung bieten.

Das Lehrbuch ist ein umfassendes Handbuch im Sinne einer Einführung in das gesamte Theologiestudium geworden. Alle relevanten Disziplinen von der Exegese über die Dogmengeschichte und Liturgiewissenschaft spiegeln sich im Text. Ein besonderer Vorzug ist die Einbeziehung der altchristlichen Schriftsteller, so daß das Lehrbuch zugleich eine Patrologie ist. Das zeigt einerseits das Bemühen des Vf.s, stets auf die originären Quellen zurückzugreifen und dokumentiert andererseits die Bedeutung der Väterkunde für das gesamte Theologiestudium.

Als Muster für die vorgelegte Leistung sei auf S. 78–82 hingewiesen. Hier gelang es, unter der Überschrift „Die Ursachen der Verfolgung" ein emotionsfreies Bild zu entwerfen, das sich früherer Urteile in der Art von Schwarzweißmalerei enthält. Zur Haltung der Christen wird festgestellt „Kritische Loyalität bestimmte deshalb ihr Verhältnis zum römischen Staat und selbstverordnete Distanz ihre Haltung zu ihrer nächsten Umgebung" (78). Dieser Satz ist typisch für das gesamte Lehrbuch, das sich um objektive Geschichtsdarstellung bemüht.

Das Lehrbuch sollte zur Pflichtlektüre für die Studierenden gemacht werden, dem Verlag sei empfohlen, eine wohlfeile Ausgabe, bereichert durch Kartenmaterial, den Studierenden zur Verfügung zu stellen.

Zwei Werke möchten für das Literaturverzeichnis noch nachgetragen werden: A. Keller: Translationes Patristicae Graecae et Latinae. Bibliographie der Übersetzungen altchristlicher Quellen. Erster Teil: A–H, Stuttgart 1997; G. Koch: Frühchristliche Kunst. Eine Einführung, Stuttgart / Berlin / Köln 1995.

Augsburg Wilhelm Gessel

Harrill, J. Albert: **The Manumission of Slaves in Early Christianity.** – Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. XVII, 255 S. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 32), Ln DM 148,00 ISBN: 3–16–146285–8

In this book Harrill upholds the thesis that two frequently quoted passages on ancient slavery, Paul's I Cor. 7:21 and Ignatius, *Ad Polycarpum* 4.3, do not support the hypothesis that there was early christian opposition to the liberation of baptised slaves. The author does not want to restrain himself to the exploration of ideas contained in the Scriptures themselves, nor does he wish to apply modern sociological constructs to ancient christian texts. He tries to join a social-historical reconstruction of ancient slavery and the ways and means of ancient associations with a grammatically sound analysis of the two relevant texts. In my view this is a wise and correct hermeneutical principle. H. uses the works of ancient historians and other writers who have written about slavery in a rather eclectic way; he does not limit himself to one school or method (17).

Chapter I (11–67) surveys slavery in the ancient world and discusses problems of definition („What is a slave?"), the available evidence, sources of slaves, the number and position of slaves (esp. in comparison with the position of children), and manumission in Greek, Roman, and Jewish communities. This chapter does not offer any new insights, but the author bases his survey on a broad erudition and follows a well selected number of good modern books on ancient slavery, avoiding unnecessarily radical points of view and unreliable hypotheses.

Chapter II (68–128) exegetes in detail I Cor.7:21 on the basis of thoroughgoing grammatical, syntactical, and contextual analyses, and gives a critical review of existing translations and interpretations, which have been brought forward from the times of the Fathers of the Church to the present day.

The text of I Cor. 7:21. This short paragraph is preceded by a passage (7:18–20) in which Paul tells us that we should not bother about the worldly position in which we were when called by the Lord. Were we circumcised? All right. Were we not, no need to strive after circumcision afterwards. Circumcision is nothing; doing the Lord's will is everything. Everybody should stay in the position in which he was when the Lord called him. In my view this clause is connected with the paragraph about circumcision and does not preclude any other kind of change. Then follows 7:21: *doulos eklèthès? mè soi meletô: all' ei kai dunasai eleutheros genesthai, mallon chrèsai.* 22: *hò gar en kuriôi klètheis doulos apeleutheros kuriou estin; homoiôs hò eleutheros klètheis doulos estin Christou.* The translation of 7:21: ‚You were called as a slave. Do not worry about it. But if you can indeed become free, use instead ... (either „freedom or slavery"). From the days of John Chrysostom until the Reformation the predominant interpretation was: „use instead slavery". Slaves who became Christians had to stay in the position in which they were when called by the Lord. This interpretation was based on contextual evidence more than on grammatical and syntactical analyses. Luther and Calvin chose another way and were in favour of „use instead freedom". In reaction toward their views most roman catholic theologians maintained the traditional translation („use instead slavery"). In the 19th century, during the period of abolitionist debate, discussions on this passage took on an edge and became fierce indeed. The interpretation of this passage could help either slave-owners or abolitionists. H. vividly shows how the debate on those two words, *mallon chrèsai,* has raged on until the present day and on p. 94–101 vehemently and successfully attacks yet another interpretation that has been brought forward by S. Scott Bartchy in 1973, in a book entitled Mallon Chrèsai: First-Century Slavery and the Interpretation of First Corinthians 7:21, SBLDS 11, 1973 (reprinted at Atlanta: Scholars Press 1995). In his opinion Paul is not talking about the social institution of slavery at all, but about his view of one's calling to God's service. God calls all „saints" irrespective of marital status, gender, ethnicity, or place within the social order. Surely Bartchy is correct in this exposition of Paul's theology, yet for all his exegetical skill Bartchy's sweeping generalizations about slavery in the Hellenistic and Roman East weaken, according to H., the force of his thesis. In conclusion H. says on p. 101: „His (=Bartchy's) problematic conclusions about the „humane implications of manumission, his view that slaves and children were treated in the same way, his belief that breeding mitigated the violence of slavery, his reading of legal materials as descriptive of social reality, his speculative conclusions concerning the nature of human behaviour in resistance, and his argument that slaves in Antiquity could never refuse manumission all cast doubts upon his work". Bartchy obviously does not know how to use ancient sources and apparently bases his views on wishful theologian thinking more than on a sound knowledge of the Graeco-Roman world.

At the end of this interesting and well-documented chapter, on p. 118, H. offers a translation of his own that is based on grammatical, syntactical and contextual analyses and on a careful comparison with parallel phrases in all kinds of kindred contemporary and later ancient texts (108–117). His translation: „You were called as a slave. Do not worry about it. But if you can indeed become free, use instead freedom". The *mallon* is adversative, directing a new course or a new mode of action now that the situation has changed. This interpretation of *mallon* is corroborated by an overwhelming number of parallels in all kinds of texts.

Chapter III (129–157) shows the common chest of any ancient association or community to be far more than a trivial matter of administration, as it was a significant issue in the social organisation of ancient cities. In this chapter the author also indicates that ancient associations that possessed such common chests, like Greek *thiasoi* and *orgeônes* and Roman *collegia*, as corporate institutions followed the model of cities to become actual patrons of freedmen and freedwomen. Slaves and freedmen could be members in *collegia* and could be owned by such associations.

Chapter IV (158–192) then applies these findings to Ignatius, *Ad Polycarpum* 4.3. In this part of the book H. discusses corporate manumission in the ancient world in general, in Jewish communities, and among Christians, and convincingly argues that in this passage Ignatius directed his efforts against a specified economic manumission procedure involving the common chest of local house-churches and not against manumission of christian slaves in general. He adduces pagan Greek and Roman commonplaces alarming the audiences to the dangers of slave recruitment by associations, simultaneously drawing attention to a much underrated cause of anti-christian feelings and attitudes

among local authorities and the upper layers of Graeco-Roman society. He does not develop, however, this line of thinking. H.'s thesis is that Ignatius's apprehension about the corporate manumission of baptised slaves reveals his concern for outside social acceptability and internal ecclesiastical unity under his own terms as a monarchical bishop, over against freedom of action of individual house churches and their patrons, who may have been trying to enhance their patronal status by creating large retinues of followers and dependants, e. g. former slaves under the obligation of *paramonè*. Apparently in his community Ignatius was fighting anarchy as well as earthly pomp and state.

The four chapters are followed by a full bibliography and elaborate indexes (196–255).

In this book H. shows to possess a wide erudition in ancient greek, roman and jewish sources as well as in modern works on ancient slavery and the letters of the apostle Paul. His bibliography is up-to-date and he is aware of the limitations set by the ancient evidence. His survey of ancient slavery is rather traditional, though sound and careful, and so is his description of ancient associations. H.'s hypotheses about the importance of the common chest in pagan as well as in jewish and christian communities is probably correct. In interpreting the two crucial texts, I Cor.7:21 and Ignatius, *Ad Polycarpum* 4.3, the author has taken the right principle: interpretations of ancient texts should be based on grammatical, syntactical and contextual analyses and on comparisons with kindred texts.

H. has underaccentuated, if not overlooked, one important aspect of I Cor. 7:21. In the passage as a whole, I Cor. &:18–22, the apostle is clearly relativizing the importance of earthly situations and Jewish orthopraxy. Paul does so in a similar way in *Galatians* 3:28. He tells his brethren in Corinth not to worry about matters of a world going by, but he does not tell them to stick to existing positions. If they are able to obtain an improvement in their status, why not? It is not really important any more.

In the *last part* of his book H. leaves aside that christian communities like pagan associations which invested money from the common chest in the manumission of – probably skilled – slaves may have been looking for a handsome profit, so that they could invite even more slaves to share their faith and become personally free (they would also be bought free by the christian community).

A few minor criticisms. *Canabae* (37ff) were the quarters outside the military camps, not camp-followers. Baetocese in Syria (38) should be Baetocece (F. Millar, The Ancient Near East, London 1993, 271ff). In invectives and commonplaces the word „slaves" may denote freedmen, maliciously reminding them of their humble former situation (F. Favory, „Classes dangereuses et crise de l'état dans le discours cicéronien", in: Texte, politique, idéologie: Cicéron, Paris 1976 [Annales littéraires de l'université de Besançon 187], 129–138; P. J. J. Vanderbroeck, Popular Leadership and Collective Behaviour in the Late Roman Republic (c. 80–50 BC), Amsterdam 1987, 90). So not all texts that mention slaves as members in *collegia* or other associations can be trusted.

To sum up: this is a good, well-written book on an important topic, ancient christian attitudes toward slavery and manumission, and on two texts on which a hot debate has raged for ages. The author may well have brought the debate to an end.

Nijmegen Lukas de Blois

Jenal, Georg: **Italia ascetica atque monastica.** Das Asketen- und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250–604). – Stuttgart: Anton Hiersemann 1995. **Erster Halbband.** XX, 472 S. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 39/1), Ln DM 228,00 ISBN: 3–7772–9409–8. **Zweiter Halbband.** XI, 552 (473–1024) S. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 39/2), Ln DM 240,00 ISBN: 3–7772–9410–1

Die umfang- und inhaltsreiche Arbeit – eine Münchener Habil. von 1989 (angeregt von F. Prinz) – ist für die Mönchsgeschichte zweifellos ein opus magnum, das Standardwerk für die Anfänge und ersten Ausgestaltungen des Mönchtums in Italien. Der Vf. ließ sich von dem alten Programm antreiben *„De monastica Italiae historia conscribenda"*. Der Antrieb drängte ihn zu entsagungsreicher Arbeit, durchaus asketisch-monastischem *labor;* das Ergebnis verdient in jedem Fall Respekt und Bewunderung. Denn was vorgelegt wird, ist nicht einfach die geglückte Zusammenfassung vorhandener Detailrecherchen, sondern die aus eigenständiger und unmittelbarer Untersuchung und Aufarbeitung der Quellen erbrachte Gesamtdarstellung. Angesichts dieser Charakterisierung möchte ich das Ergebnis doch als „Handbuch" zum frühen italischen Mönchtum bezeichnen (trotz des Vorbehaltes des Vf.s, 6).

Die Untersuchung ist in zwei große Teile gegliedert:

I. Der Bestand: Zur Prosopographie und Topographie, Phänomenologie, Struktur und Typologie der Asketen- und Klosterlandschaften Italiens zwischen ca. 150/250 und 604 (12–314). Der „Bestand" wird in drei chronologisch bedingten Abschnitten vorgestellt: Die Anfänge bis 500; die Zeit bis 590, die Zeit Gregors des Großen, 590–604. Jeder Abschnitt ist in gleicher Art strukturiert: Prosopographie, Topographie und Phänomenologie; Typologie und Struktur. Hier sind alle bekannten Quellen sorgfältig abgehorcht, ihre jeweilige literarische Art ist genau berücksichtigt und danach ausgewertet (z. B. Gregor der Große, einmal die Dialoge und dann die Briefe). Die aufmerksame Registrierung führt zu einer monastischen Landkarte Italiens und zum überzeugenden Versuch einer Typologie asketisch-monastischer Gemeinschaften (vgl. auch die Tabellen in Bd II, 939–951). In der Frühzeit finden sich die Einzelasketen (vor allem Frauen: *virgines* und *viduae,* die auch später noch zu verzeichnen sind), dann die Gemeinschaften von Frauen. Die männlichen Gemeinschaften werden eingeteilt: Das „normale" Männerkloster, das Bischofskloster, die Basilikal- oder Zömeterialgemeinschaft und die gemischte Gemeinschaft. Die Typisierungen sind nur vorsichtig zu gebrauchen und geben wenig Hinweise für die innere Struktur und Organisation. Diese wird mit Hilfe normativer Texte rekonstruiert, z. B. 137–141: das Kloster Pinetum mit Hilfe der Regula Basilii (aber wurde die Regel in diesem Kloster wirklich beobachtet?). Diese Frage ist auch an S. 216–221 zu stellen. Kann der Regel-Cento des Eugippius wirklich eine Klostergemeinschaft geordnet haben, und noch einmal S. 226–228: Wie steht es um die Rezeption der Regula IV Patrum in Italien? Günstiger S. 233–264: Organisation und Verfassung einer Gemeinschaft nach der Regula Benedicti (und Magistri, diese allerdings nur sehr knapp behandelt), auch wenn kritisch nachgefragt werden kann, wo und in welcher Form nun diese Regel in Italien im 6. Jh. genau bestimmend war.

Der zeitliche Ansatz 150/250 verspricht ein bißchen zu viel. Wohl gibt es gelebte Askese, aber das bleibt doch marginal; die Märtyrerin Agnes möchte ich unberücksichtigt lassen. Der eigentliche Ansatz ist die Mitte des vierten Jh.s. Viel Beachtung findet dabei der Romaufenthalt des Athanasius in den frühen 40er Jahren. Der Vf. geht mit dem Belegtext (Hier., ep. 127,5) ganz zu Recht kritisch und behutsam um, im Gegensatz zu C. Krumeich, Hieronymus und die christlichen Feminae Clarissimae (Bonn 1993), die Athanasius seine Vita Antonii beim Abschied von Rom der kleinen Marcella geben läßt (71; die Vita wurde erst um 357 geschrieben!).

II. Die Entwicklung: Die Ausbildung des italischen Asketen- und Mönchtums in seinem religiösen und gesellschaftlichen, kulturellen, kirchlichen und staatlichen Umfeld (318–842). Dieser Teil geht vom vorhandenen Bestand asketisch-monastischen Lebens aus und fragt nach der „Ausbildung" (besser vielleicht: Ausgestaltung) des asketisch-monastischen Lebens in Italien. Sie geschah durch Personen. So erhält man eine ausführliche Darstellung des monastischen Programmes eines Hieronymus (318–386), was selbstverständlich ist, aber auch eine über Rufinus von Aquileja (388–422), was eine verdienstvolle Ehrenrettung eines vielfach Übersehenen ist. Sie geschah dann auch durch herausfordernde Kritik, formuliert von Heiden bzw. Verteidigern des alten mos Romanus, dann auch von Christen und von Häretikern (423–471).

Die Ausgestaltung der asketisch-monastischen Lebensform wird weiter unter den Stichworten „individuelle Armut und gemeinsamer Besitz" (474–507) dargestellt. Sie wird auch beleuchtet im „Umfeld paganer Kultur und Geistigkeit". Da kommt Ambrosius zur Sprache (514–533), der in müheloser Überlegenheit Brauchbares aus paganer Geschichte und Philosophie in Dienst nimmt und das Gefährliche kompromißlos ablehnt. Dann geht es erneut um Hieronymus (534–599), der die Spannung zwischen Askese (Christentum) und paganer Kultur (speziell Literatur) dramatisch zum Ausdruck bringt (ep. 22,30: S. 546–548; „der ‚Ciceronianer' mit schlechtem Gewissen"; wobei das „schlechte Gewissen" doch nur gekonnte Rhetorik ist). Es folgen andere literarisch tätige Mönchslehrer: Rufinus (600–608), dem der Vf. im Gegensatz zu Hieronymus, ehrliche intellektuelle Askese bescheinigt; Paulinus von Nola (609–630), dem *poeta vere divinus* gelang die glückliche, wohl auch unproblematische Synthese mit dem Programm: *nudus erroribus – vestitus eloquiis* (ep. 16,1 1); Eugippius von Lucullanum (631–638), dem mit seinen *Excerpta ex operibus S. Augustini* eine wichtige Vermittlerrolle für die augustinische Doktrin vom Umgang mit paganem Wissen zugesprochen wird; Fulgentius von Ruspe (639–643); Cassiodorus Senator (644–661; 658–659 ein Vergleich mit Hieronymus), um schließlich mit Gregor dem Großen zu enden (665–676). Zwischen diesen Personen ist – wohl aus chronologischen Gründen – „das Bild der regulae" (662–664) eingeschoben. Eine Auseinandersetzung mit paganer Kultur findet in den Regeltexten nicht statt. Das generelle *„omnes litteras discant"* war auf die *„lectio divina"* bezogen.

Der nächste Abschnitt behandelt die „Ausgestaltung des Mönchtums in seinem Verhältnis zur Amtskirche" (678–748). Es geht um die Rekonstruktion der bescheidenen Anfänge eines „Klosterrechtes"; dabei kommt Papst Pelagius I. (556–561) eine besondere Rolle zu; „Ansätze, die Gregor der Große aufgreifen und steigern sollte" (722). Die Thematik wird im nächsten Abschnitt unter dem Aspekt der „weltlichen Gesetzgebung" fortgeführt, wobei zwischen „Norm" und „Praxis" unterschieden wird (750–826), und sich S. 812–815 eine beachtliche Klarstellung zum viel verhandelten Problem des Verhältnisses von Regula Benedicti und justinianischen Novellen findet.

Der letzte Abschnitt: Die Bedeutung Gregors des Großen für das italische Mönchtum seiner Zeit (827–831). Auf ihn laufen auch die vorausgegangenen Abschnitte hin; er ist der chronologische Endpunkt und auch die inhaltliche Zusammenfassung. „Klosterpolitik" hat Gregor nach J. nicht betrieben, „da ein fremdbestimmtes, ideologisch-programmatisches Element in diesen Aktivitäten (d. h. seine Bemühungen um das asketisch-monastische Leben) nicht zu entdecken ist" (830). Er ist auch nicht „Mönchspapst" in dem Sinne, daß er sich in primärer und übertriebener Weise um Kloster und Asketenleben geküm-

mert habe, sondern spirituelle Gestalt mit dem Konzept der vita mixta und der darin vorgegebenen Asketisierung des Priesterideals (831).

Die letzten knapp 200 S. sind mit Quellen-, Literaturverzeichnis, Tabellen (geographisch und chronologisch geordnete Zusammenstellung aller asketisch-monastischen Gemeinschaften bzw. nachgewiesener Einzelpersonen), Karten und Register (Personen, Orte und Sachen) versehen. Diese Seiten sind mit dem ausgeglichenen Inhaltsverzeichnis überaus hilfreich, da sie den reichen Inhalt schnell und übersichtlich erschließen.

Freiburg i. Br. K. Suso Frank

Heinzelmann, Martin: **Gregor von Tours (538–594)**. „Zehn Bücher Geschichte". Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994. X, 275 S., kt DM 69,00 ISBN: 3–534–08348–2

Martin Heinzelmann, Historiker am Deutschen Historischen Institut in Paris, sieht in Gregor von Tours (594) das Opfer eines „außerordentlich erfolgreichen Rufmordes" (3); v. a. sei dessen Geschichtsschreibung in ungerechtfertigter Weise der Konzeptionslosigkeit bezichtigt worden. Selbst die in den letzten 15 Jahren um die Gregor-Forschung verdienten Walter Goffart, Kathleen Mitchell und Massimo Oldoni hätten eine Gesamtkonzeption in Gregors Geschichtswerk nicht zu erkennen vermocht (81, 92).

Angesichts dieser Forschungslage markiert H.s Hypothese einen Neuansatz: ein „didaktisches Konzept" (49), eine „strenge Komposition" (176), einen „stringenten" (179) und bislang „übersehenen spirituellen Werkplan" (177, 80, 92) legt H. hinter Gregors Frankengeschichte frei. H.s Argumentation zufolge hätte Gregor nicht einfach Geschehnisse auf der Ereignisebene erzählerisch aneinandergereiht, sondern vielmehr ein „Werk der Interpretation von Geschichte" vorgelegt; Gregors zehnbändige Frankengeschichte sei deshalb nicht als „Zehn Bücher Geschichten" (so die bisher gängige Diktion), sondern vielmehr als „Zehn Bücher Geschichte" zu klassifizieren (96): „Gregor hat ‚Geschichte' geschrieben und sein Werk im Kontext der historiographischen Gattung der ‚historia' oder ‚historiae' (wenn diese mehrere Bücher umfaßte) definiert und angesiedelt" (95f).

H. versteht die Geschichtsschreibung Gregors als eine Fortsetzung der atl. „historiae", welche Geschichte durch die Aktion Gottes in der Welt zu erklären versuchen. In diese Richtung deuten ihm v. a. die christlichen Könige, die als Nachfolger der atl. Könige „im Mittelpunkt von Gregors Darstellungsinteresse" stehen; überdies die Bischöfe, die er als Nachfolger der Propheten Israels herausstellt (113): wenn Gregor auf Könige, Bischöfe und Heilige zurückgreift, versteht er diese Konstellationen vor allem typologisch, d. h. im Sinne von atl. vorgeprägten Bedeutungsträgern und Erklärungsmustern für die Geschichte seiner eigenen Zeit. Unter dieser für das gesamte Werk Gregors strukturgebenden Leitidee erscheinen geschichtliche Ereignisse selbst der entferntesten Zeiträume durch typologischen Sinnbezug miteinander verbunden. Als zweites, in „überwältigender Häufigkeit" vorkommendes Stilmerkmal Gregors stellt H. die Antithese heraus: Die Gegensätze von Gut und Böse oder Heiligkeit und menschlichem Fehlverhalten verklammern die Bücher und Buchprologe von Gregors „Zehn Bücher Geschichte" zu einem sinnvollen Gesamtwerk (zusammenfassend 134f). Die neue Perspektive H.s auf das planvoll gestaltete und in sich vernetzte Gesamtwerk Gregors ist auch für die atl. Denken widerspiegelnde Theologie der „Zehn Bücher Geschichte" von Bedeutung: der als oberster Herrscher und zugleich oberster Priester („rex et sacerdos") für das Heil des Volkes verantwortliche König hat ebenso wie die seinem Schutz unterstehenden und gleichfalls für das vorbildliche christliche Leben verantwortlichen Bischöfen zu gewährleisten, daß Gott das Volk als Belohnung für dessen Wohlleben mit Wohlfahrt und Frieden beschenkt (49, 69, 175, 178, 184); im Sinne der „Bischofsherrschaft" setzt Gregors Gesellschaftskonzept auf die „totale Einbeziehung der Bischofskirchen in alle Bereiche staatlicher Aktivität" (165).

Insgesamt ist aus theologischer Perspektive neben weiteren Einzelergebnissen grundlegend hervorzuheben, daß die Untersuchung eine vorurteilsfreie Offenheit für die damaligen Ausdrucksformen der Frömmigkeit erkennen läßt und sich ausdrücklich dagegen verwahrt, diese mit heutigen Maßstäben zu messen (149). Ob freilich die „Klerikalisierung der Gesellschaft" tatsächlich als „Hauptpunkt in Gregors *Sozial*programm" zu verstehen ist (153) und nicht viel eher auf die kultisch-sazerdotale Reinheit als Leitwert im Rahmen von Gregors Geschichtsschreibung hinweist, wird wohl noch eingehender Diskussion bedürfen, zumal H. ohnehin herausstellt, daß „die ernsthafte Aufarbeitung von Gregors theologischen Positionen und der Quellen, auf die er sich dabei stützte, ein tatsächliches Forschungsdesiderat ist." (137)

Die dargestellte Hypothese ist als wichtiger Diskussionsbeitrag zur Gregor-Forschung zu würdigen, die v. a. deshalb eine eingehende Auseinandersetzung nach sich ziehen wird, weil die zeitgleich publizierte Monographie von Adriaan H. B. Breukelaar: Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul, Göttingen 1994 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 57) mit großer Umsicht sowie unter besonderer Berücksichtigung der Manuskript-Traditionen herausarbeitet, daß es sich bei Gregors „ten Books of Histories" um ein „heterogeneous work" handelt. Genauer: „Still more important is the fact that the composition in its entirety reflects different historical interests in comparison to the original collected short stories. This observation fundamentally affects the evaluation of the historical functions and motives of the Histories insofar as it complicates any generalizing statement." (70)

Münster Hubertus Lutterbach

Angenendt, Arnold: **Geschichte der Religiosität im Mittelalter**. – Darmstadt: Primus 1997. XII, 986 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3–89678–017–4

Inwiefern haben, nach dem Zusammenbruch der antiken Welt, die archaischen Mentalitäten die dem Christentum eigenen „achsenzeitlichen Momente" verfinstert, überdeckt oder gar verdrängt? Ist während des gesamten Mittelalters, ein Jahrtausend hindurch, die durch die Religion bestimmte Haltung der Menschen in Mythen und Riten verfangen geblieben, oder hat sie sich, langsam und mühsam – aber ständig –, wieder zur Hochreligion durchringen können, den Mythos durch den Logos, den Ritus durch den Ethos ersetzen können?

Der Beantwortung dieser Fragen widmet sich der Vf. des vorliegenden, monumentalen Werkes, wie er im ersten Kap. seines Buches klar formuliert: die mittelalterliche Religiosität soll in Hinsicht auf die Religionsgeschichte untersucht werden.

Im *ersten Teil* des Werkes wird nicht nur jenes oben genannte Problem aufgeworfen, sondern auch die Lösung skizzenhaft dargestellt, wobei diese Skizze allerdings sehr scharf und einleuchtend gezeichnet ist. Die tausendjährige Zeitspanne wird hierzu in die drei Epochen Früh-, Hoch- und Spätmittelalter unterteilt und die jeden Abschnitt kennzeichnenden Züge hervorgehoben. So wird dem Leser rasch klar, daß nach dem Einsturz des klassischen Kulturgebäudes die westliche Christenheit weitgehend von der Spekulation Abschied nehmen mußte. Die z. T. durch die den Aufbau der Gesellschaft beherrschenden Germanen eingeführten, archaischen Vorstellungen durchtränkten gewissermaßen die Religiosität des Abendlandes. Dieser in religionsgeschichtlicher Hinsicht merkliche Rückfall betraf besonders das Volk, das auf dem Lande eben zu dieser Zeit zum Christentum bekehrt wurde. Der karolingischen Renaissance konnte es nicht gelingen, das Rad der Geschichte zurückzudrehen. Bezeichnend für diese Erneuerung und für die Schwierigkeiten, die es zu überwinden galt, ist das Gefühl, das der bedeutende Liturgiekenner Amalar von Metz († um 850) zum Ausdruck brachte; er hatte den Eindruck, „in einer dunklen Krypta zu leben, eine Krypta mit einem kleinen Fenster, das nur wenige Strahlen einlasse". Immerhin gab es ein solches Fenster, aber helles Licht strömte erst nach der Jahrtausenwende herein. An dieser Stelle legen die Historiker die „Wasserscheide des Mittelalters" fest.

Der einsetzenden Suche nach begrifflich erfaßbaren Wahrheiten widmete sich eine geistliche Elite, deren Reihen immer dichter wurden. Die Gründung der Universitäten war in vielen Fällen hervorragenden Persönlichkeiten zu verdanken. Für die Scholastiker schmiedete Abälard wertvolle Werkzeuge, während Thomas von Aquin sich bemühte, die wiederentdeckte Philosophie des Aristoteles in die christliche Theologie einzuverleiben. Dieser ständig wachsende Schatz wurde unter das christliche Volk verteilt, war es doch die Pflicht der „doctores", auch als „praedicatores" tätig zu sein. Das Volk war für diese Lehre empfänglicher geworden, da mit der Weckung der intellektuellen Regsamkeit im 11., 12. und 13. Jh. auch die Frömmigkeit gestärkt wurde. Die durch H. Grundmann geschilderten „religiösen Bewegungen" gaben vielen Menschen die Möglichkeit, bis in den innersten Kern des Glaubens vorzudringen und die frohe Botschaft als Aufruf zur *sequela Christi*, als persönliche Begegnung mit dem Heiland aufzufassen. Neue Orden wurden gegründet, darunter viele (z. B. die „Mendikanter"), denen die Predigt als ihr eigentlicher Auftrag galt. Daß auf einem derart aufbereiteten Boden die Mystik aufkeimen und aufblühen konnte, kann nicht befremden. Dem Gegenspieler Abälards, Bernhard von Clairvaux, sind die fruchtbarsten Ausdrücke eines intensiven Erlebens der Gottesliebe zu verdanken, welche ihren Anstoß in der bernhardinischen Erlebnismystik fanden; immer neue Wellen mit verschieden koloriertem Abglanz des göttlichen Lichtes überfluteten den Okzident, wobei die Franziskaner eine Leidensmystik im Sinne des Assisiaten vertraten, die spekulativ ausgerichteten Dominikaner hingegen eine Seinsmystik.

Schwer zu entscheiden bleibt, ob das 14. und 15. Jh. dem Herbst des Mittelalters entsprach, oder – im Gegenteil – wie ein zweiter Frühling die Kultur aufs neue zur Blüte brachte (auch in der Spätsaison gibt es Früchte!). Nicht zu leugnen sind freilich die dunklen Seiten des Mittelalters. Das durch die Krise, welche ein halbes Jh. lang den römischen Zentralismus erschütterte und ins Wanken brachte, entfesselte Drängen nach Reform, stärkte nicht nur das Bestreben nach strenger Observanz im Regularklerus, es feuerte auch das Pflichtgefühl der Gelehrten an, die sich ihrer Berufung zur Belehrung des Volkes bewußt wurden, die Wege und Mittel einer Pastoraltheologie erforschten und diese zur Frömmigkeitstheologie entwickelten. Hierdurch wurde die Volksfrömmigkeit nicht nur angefacht, sondern auch bereichert und – so paradox es auch klingen mag – geläutert. In diesem Kontext geschah das „Wunder der *devotio*

moderna", die das methodische Beten ausbildete und die Kunst, Gefühle zu wecken, verfeinerte und die abendländische Frömmigkeit für diese niederländische Art der Religiosität gewann. In eben diesem Milieu ist der hellste Stern am Himmel des Humanismus, Erasmus von Rotterdam, groß geworden, der als Vertreter eines vergeistigten Christentums nicht aus dem Mittelalter herauszunehmen ist.

Dieses Resümee beweist schon ganz eindeutig, daß während des Mittelalters das Aufklärungspotential der christlichen Religion nicht unwirksam blieb, sondern – im Gegenteil – die dicken Schichten archaischer Gesinnung und Haltung durchbohrte und mindestens zum Teil auflöste, so daß sich – bevor auch nur ein Bruchteil der sorgfältig gesammelten Argumente benutzt worden ist – der Schluß aufdrängt, das Mittelalter sei „eine religionsgeschichtliche Entwicklungsphase intensiver Art" gewesen.

Es wäre natürlich verfehlt, mit diesem Resümee den Fall als erledigt zu betrachten und das Buch auf die Seite zu legen. Die nur schematisch aufgestellte These wird in den nun folgenden *sechs Hauptteilen* des Werkes aufgerollt und gibt den beeindruckenden Reichtum des zur Beweisführung gesammelten Materials frei, welches einer detaillierten Untersuchung der Facetten der Religiosität dient.

Zunächst wird die Vorstellung der überirdischen Mächte, wie sie das Mittelalter empfing und fortbildete, untersucht, woran sich eine Analyse desselben Prozesses, Offenbarung und Lehre betreffend, anschließt. Die der mittelalterlichen Zeit eigenen Bedingungen des menschlichen Lebens – Raum, Zeit, Familie, Gemeinde und Gemeinschaft – bestimmten die Formen der Religiosität und bildeten daher ebenfalls ein wichtiges Objekt der Untersuchung. Mit vollem Recht hat der Vf. der *Liturgie* die umfangreichsten Kapitel gewidmet. Doch auch die Begriffe der *Gnade* und der *Sünde* bekommen den ihnen gebührenden Raum zugesprochen. Schließlich liefern *Sterben, Tod und Jenseits* den Stoff für drei weitere, sehr inhaltsvolle Kapitel. Dank dieser systematischen Unterteilung der Argumentation in sechs Sektoren kann jedes dieser Teilgebiete sein reichhaltiges Material und seine Beweismittel voll ausbreiten. Jeder Abschnitt führt zum gleichen Ergebnis und macht den Fortschritt der hochreligiösen Elemente deutlich. Fast schon leitmotivisch wird dem Leser immer stärker verdeutlicht, daß die mittelalterliche Religion keineswegs in den Archaismen steckenblieb, sondern die „achsenzeitlichen Momente" ständig verstärkte. Damit hat das Plädoyer des Vf.s „der mittelalterlichen Religiosität nach eigenen Maßstäben Gerechtigkeit angedeihen lassen" (753). Ebenso hat das vorliegende Werk viel dazu beigetragen, das religiöse Leben als vollwertiges Forschungsobjekt der Historiographie näherzubringen.

Dieses Buch glänzt nicht nur durch seine großangelegte Beweisführung, sondern es stellt auch die Summe mittelalterlicher Meisterwerke der Scholastik dar, indem es eine Masse von Kenntnissen und Überlegungen verarbeitete und daraus eine Konstruktion größten Ausmaßes entstehen läßt. Zwanzig Jahre des Material-Zusammentragens und des sorgfältigen Analysierens ergeben einen Schatz, dessen Wert allein schon die vierzig Seiten einnehmende Bibliographie kennzeichnet. Um diesem Fundus die für eine besondere Recherche erwünschte Auskunft zu entnehmen, kommen dem Leser nicht nur die Anmerkungen, sondern auch die Personen- und Sachregister entgegen.

Mehr als siebenhundert Seiten eines gedrängten Textes ermüden den Leser nicht; im Gegenteil, seine Neugierde wird angestachelt: „Das Mittelalter ist in der Moderne aufgegangen", heißt es auf S. 757. Aber was ist für die Modernität auf religiösem Gebiet charakteristisch? Was haftet der modernen Religiosität vom mittelalterlichen Erbe an? Die Antworten auf solche Fragen mit der Exaktheit und dem Tiefsinn, die der Darstellung der mittelalterlichen Religiosität ihren Wert verleihen, zu formulieren, würde wohl noch einmal zwei Jahrzehnte harter Arbeit bedürfen. Man kann nur hoffen, daß ein Forscher den Mut aufbringen wird, eine solche Last auf sich zu nehmen. Man muß dem Vf. dankbar sein, der Geschichtsforschung einen wichtigen Dienst geleistet zu haben, indem er ein gewaltiges Programm mit der notwendigen Akribie und der erwünschten Klarheit durchgeführt und dazu noch weite Perspektiven geöffnet hat.

Strasbourg Francis Rapp

Laudage, Johannes: **Alexander III. und Friedrich Barbarossa.** – Köln / Weimar / Wien: Böhlau 1997. 324 S. (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters, 16), geb. DM 98,00 ISBN: 3–412–15495–4

Es handelt sich bei dem vorliegenden Buch um die Kölner Habil.schrift Laudages von 1990. Der bereits durch mehrere, nicht unumstrittene, aber stets anregende Arbeiten zur mittelalterlichen Kirchengeschichte bekannt gewordene Vf. hat sich ein Thema gewählt, das eher am Rande heutiger Mittelalterforschung liegt. Der Rez. ist ihm für diese Wahl dankbar, ist er doch der Ansicht, daß über Mentalitäts- und Frömmigkeitsgeschichte, historische Anthropologie und Kulturwissenschaft, die derzeit hoch im Kurs stehen, die politische und diplomatische Geschichte und die Biographie der Hauptakteure nicht vergessen werden dürfen. Wer über das Verhältnis von Papst Alexander III. (1159–1181) und Friedrich I. Barbarossa (1122–1190, seit 1152 König) spricht, muß sich v. a. mit dem längsten Papstschisma der westlichen Kirche vor dem 14. Jh. befassen. Es entstand durch die Doppelwahl von 1159, als ein Teil der Kardinäle den Kanzler Roland Bandinelli wählte, der sich Alexander III. nannte, während eine Minderheit sich für Kard. Oktavian (Viktor IV.) entschied. Friedrich Barbarossa hat, so lange es ging, Viktor IV. und seine Nachfolger Paschalis III. und Calixt III. unterstützt. Erst ab 1176 zog er ernsthaft einen Wechsel in Betracht, der dann durch den Friedensschluß von Venedig am 14. August 1177 besiegelt wurde.

Die unruhige Zeit des alexandrinischen Schismas hat bis weit in unser Jh. v. a. deutsche Historiker fasziniert, wobei Barbarossa und der „welsche" Alexander III. gern wie Licht und Schatten gegenübergestellt wurden. Eine der letzten eindringlichen Untersuchungen zu diesem Schisma ist die leider ungedruckte phil. Diss. von Timothy Reuter, The Papal Schism, the Empire and the West, 1159–1169, Oxford 1975. Der Zeitansatz von L.s Publikation ist weiter gespannt: Er reicht vom Konstanzer Vertrag 1153 bis zu den letzten Pontifikatsjahren Alexanders III. († 30. August 1181).

L. möchte in seiner Arbeit die Ergebnisse moderner Rechts- und Verfassungsgeschichte mit denen der politischen Geschichte verbinden, unter Einbeziehung der „Herrschaftsauffassungen der Hauptbeteiligten". Er geht aus „von der Hypothese, daß sich der 18 Jahre dauernde Konflikt zw. Alexander III. u. Friedrich Barbarossa keineswegs allein auf einen Dissens im Kardinalkollegium und die zwiespältige Papstwahl des Jahres 1159 zurückführen lasse" (11).

Am Anfang stellt der Vf. die beiden Protagonisten vor, die „vollkommen verschiedenen Lebenswelten" angehörten: Friedrich als Repräsentant ritterlicher Laienkultur, Alexander („ein Nobody aus der Toscana") als Vertreter „einer von Schriftlichkeit geprägten Klerikerkultur". Ihre Auffassungen vom Kaisertum waren schon verschieden, ehe es zum Zusammenprall kam.

Zu den *„Ursachen und Voraussetzungen der Kirchenspaltung" (Kap. I)* gehört in erster Linie der schon erwähnte Konstanzer Vertrag von 1153 zwischen Barbarossa und Papst Eugen III. Gegen P. Rassow (1940) schließt sich L. der These von H. Zatschek (1930) an, der im Konstanzer Vertrag einen eindeutigen Erfolg der Kurie sah. In den folgenden Jahren ging es „im Umfeld der Kaiserkrönung Barbarossas" (18. Juni 1155) nach Auffassung L.s v. a. um die unterschiedliche Deutung der *regalia s. Petri*. Gestützt auf das *Constitutum Constantini* habe das Papsttum die Petrusregalien als freies Eigen der römischen Kirche angesehen, während Friedrich dies im Interesse des Reiches verneinte.

Das Regalienproblem sei in Wirklichkeit auch der eigentliche Auslöser für den *„Ausbruch des Schismas" (Kap. II)* gewesen. Nach der Doppelwahl kämpften beide Päpste mit juristischen Mitteln um ihre Anerkennung. Friedrich habe die Synode von Pavia (Februar 1160) nur deshalb einberufen, um der Erhebung Oktavians einen juristischen Rückhalt zu verschaffen.

Den *„Höhepunkt der Auseinandersetzungen" (Kap. III)* sieht der Vf. in den Ereignissen der Jahre zwischen 1164 und 1167. Bekanntlich hat Rainald von Dassel nach dem Tod Viktors IV. (20. April 1164) die Wahl eines neuen Gegenpapstes (Paschalis III.) durchgesetzt. L. sieht darin keine bewußte Brüskierung des Kaisers, der im Gegenteil mit einem neuen Kraftakt die gesamte Reichskirche auf die Seite des Gegenpapstes bringen wollte und die Brücken zu Alexander III. abbrach. Das Jahr 1167 bedeutete den Umschwung zuungunsten Friedrichs.

Das *IV. Kap. „Auf dem Weg zum Frieden"* schildert das Pokern beider Kontrahenten bis zum Frieden von Venedig. Nach der Deutung des Vf.s hatte der Papst seine wesentlichen Ziele erreicht: Ende der Kirchenspaltung, Rückkehr in den Lateran, kein formaler Verzicht auf weltliche Rechtsansprüche.

Höhepunkt der *„letzten Pontifikatsjahre Alexanders III." (Kap. V)* war das III. Laterankonzil von 1179 mit der im Prinzip bis heute gültigen Neuordnung der Papstwahl (ohne Mitwirkung des Kaisers!).

In einer *Schlußbetrachtung* denkt Vf. über die „Wurzeln der Zwietracht" nach und sieht in der Regalienfrage nicht nur den wahren Auslöser, sondern auch eine wesentliche Erklärung für Dauer und Charakter des Schismas. Noch tiefer allerdings reichte der ideelle Gegensatz zwischen Papsttum und Kaisertum, der seit dem Investiturstreit nicht gelöst worden war, wobei sich das Papsttum für seine politischen Ansprüche auf das *Constitutum Constantini* stützte.

L. hat eine sehr sorgfältige, im Urteil alle Gesichtspunkte, die sich aus den Quellen ergeben, behutsam abwägende, gedankenreiche Untersuchung zum Verhältnis von Papsttum und Kaisertum in der Mitte des 12. Jh.s geliefert. Viele einzelne seiner Thesen wird man in Zukunft diskutieren müssen: so die Rolle der Petrusregalien seit Hadrian IV., der Einfluß der „Konstantinischen Schenkung" auf die päpstliche Politik jener Jahre, oder die „Entlastung" Rainalds von Dassel vom Vorwurf, auf dem Hoftag von Würzburg (1165) als Scharfmacher des Schismas aufgetreten zu sein. Das Schisma hatte keinen theologischen Hintergrund, sondern politisch-rechtliche Ursachen. Die Ausgangsposition für Viktor IV. war weniger schlecht, als L. dies dem Leser nahelegt. Gerade das alexandrinische Schisma zeigt, wie-

viel sich seit Kaiser Heinrich III. geändert hatte: Wer sich schließlich als Papst durchsetzte, das hing nun von der Rezeption der (lateinischen) Gesamtkirche ab. Der Kaiser und die Reichsbischöfe (die in der Mehrzahl, mit Ausnahme des alexandrinischen Zentrums in Salzburg, für Viktor IV. waren) konnten nicht mehr allein über die Legitimität eines Papstes entscheiden. Die westlichen Nationen, v. a. der französische und englische Klerus, auch die Zisterzienser, waren es am Ende, die Alexander III. den Erfolg sicherten. Leider kommt dieser Aspekt in der streng bilateralen Untersuchung des Vf.s etwas zu kurz. Doch dürfen wir uns über das, was er uns geschenkt hat, freuen und ihm für seine Studie danken.

Abtei Gerleve Pius Engelbert

Beutel, Albrecht: **Protestantische Konkretionen.** Studien zur Kirchengeschichte. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1998. X, 277 S., brosch. DM 59,00 ISBN: 3–16–146856–2

Erinnerung ist ein Modus von Geistesgegenwart. Es gibt freilich auch, wie Friedrich Nietzsche im zweiten Stück seiner „Unzeitgemäßen Betrachtungen" („Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben") notiert, „einen Grad, Historie zu treiben, und eine Schätzung derselben, bei der das Leben verkümmert und entartet". Zwischen dem, was lebensnotwendig zu erinnern ist, und jenem, was man getrost vergessen kann, ist daher sorgsam zu unterscheiden. Das gilt auch für die Kirchengeschichte, wobei die Regel, nach der diese Unterscheidung zu treffen ist, nur eine theologische sein kann, wenn anders die Kirchengeschichte als eine theologische Disziplin zu gelten hat.

Das bestätigt Albrecht Beutel im Eingangsbeitrag seiner gesammelten Studien ausdrücklich (1–27: *„Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte. Begriff und Funktion einer theologischen Kerndisziplin"*), wobei der besondere Akzent der Ausführungen auf dem Nachweis liegt, daß die kirchengeschichtliche Arbeit „nicht nur eines von fünf Hauptgebieten der Theologie, sondern ein Strukturmoment der *ganzen* theologischen Arbeit" (10) darstellt. Die kritische Aufgabe, welche B. der Kirchengeschichte zuweist, ist dabei eine doppelte, nämlich „die Gefahr einer theologischen Historisierung ebenso wie die Gefahr einer ungeschichtlichen Dogmatisierung" (11) zu vermeiden. Konstruktiv wahrgenommen wird diese Funktion dadurch, daß die Kirchengeschichte ihre gesamttheologische Bestimmung jenseits ideologischer Beschränktheit und religionswissenschaftlicher Entspezifizierung im „Ineinander von Erkenntnis und Einsicht, von Wissen und Werten, von Geschichte und Wahrheit" (11) zu begreifen und zu erfüllen sucht. Als ihr Gegenstand hat dabei, wie es heißt, der „Inbegriff derjenigen geschichtlichen Phänomene (zu gelten), in denen eine ausdrückliche oder stillschweigende Wahrnehmung der christlichen Religion, es sei nun aktiv oder rezeptiv, zur Anschauung kommt" (5). Was hinwiederum ihre exemplarischen Bewährungsfelder betrifft, so findet die „als Geschichte der Inanspruchnahme des Christlichen" (ebd.; bei B. kursiv) zu verstehende Kirchengeschichte diese nach B. namentlich im Zusammenhang der Bibelauslegungsgeschichte, der kirchlichen Predigtgeschichte sowie der Theologiegeschichte „mit der systematisch verfahrenden Rechenschaft über den christlichen Glauben" (18).

Eine vergleichbar programmatische Stellung wie dem eingangs unternommenen „Versuch einer prinzipiellen Selbstverständigung der Kirchengeschichte" (2) kommt in B.s Sbd nur noch dem Schlußaufsatz über *„Sprache und Religion. Eine fundamentaltheologische Skizze"* (226–247) zu. Denn hier wird die für alle Einzelstudien grundlegende These entwickelt, daß Begriff und Funktion der Kirchengeschichte als einer theologischen Disziplin nur dann angemessen erfaßt und zur Geltung gebracht werden können, wenn auf die „korrelative Verschränkung von Sprache und Religion" (228; bei B. kursiv) sowie auf die „Sprachlichkeit der Religion" (235; bei B. kursiv) bzw. auf die „Religiosität von Sprache" (240; bei B. kursiv) geachtet wird. Dabei läßt sich, wie B. hinzufügt, die Frage, „ob Sprache religiös qualifiziert ist, ... nicht auf seiten ihres Systems (langue), sondern nur aus dem Gebrauch, der von ihr gemacht wird (parole), entscheiden" (242). Kennzeichnend für einen vom instrumentellen prinzipiell zu unterscheidenden religiösen Sprachgebrauch, wie er in den rhetorischen Formen von Mythos, Symbol und Metapher, aber etwa auch in der grammatischen Form des Konjunktiv in spezifischer Weise zum Ausdrucke komme, sei dabei im wesentlichen, daß seine Erscheinungsformen „die Welt, die sie zum Ausdruck bringen, nicht als fraglos gegeben, sondern erst im Überschreiten des fraglos Gegebenen als erreichbar verstehen." (245)

Durch den Eingangs- und Schlußbeitrag ist der Rahmen abgesteckt, innerhalb dessen sich die übrigen Studien des Sbdes bewegen. Ihr Schwerpunkt liegt bei Martin Luther, dem die Hälfte der verbleibenden Texte gewidmet ist. Als Begründung wird angeführt, daß „von ihm mehr als von den meisten Lehrern der Kirche (zu lernen sei). Das setzt freilich voraus, daß man auch die historische Differenz zu ihm auszuloten gewillt und auszuhalten imstande ist." (103) Die erste in Nähe und Distanz zu Luther orientierte protestantische Konkretion ist in gelegentlicher Auseinandersetzung mit Tendenzen aktueller finnischer Lutherforschung dem Thema der „unio cum Christo" als Sprachaufgabe des Glaubens konzentriert (28–44: *„Antwort und Wort. Zur Frage nach der Wirklichkeit Gottes bei Luther"*). Die zweite untersucht die Entstehungsgeschichte der lutherischen Katechismusformel *„Gott fürchten und lieben"* (45–65). Die dritte – Gerhard Ebeling zum 80. Geburtstag verehrte – analysiert unter dem Titel *„Erfahrene Bibel" „Verständnis und Gebrauch des verbum dei scriptum bei Luther"* (66–103). Die vierte schließlich untersucht, worin auch die genannten ihr Zentralmotiv finden, nämlich die „Sprache des Glaubens bei Luther" (104–123: *„Scriptura ita loquitur, cur non nos"*).

Die nachfolgenden Texte werden durch die Lutherstudien zwar nicht in den Schatten gestellt, sie treten aber erst in deren Kontext ins rechte Licht. Das gilt für die Würdigung Melanchthons (124–139: *„Praeceptor Germaniae – Doctor ecclesiae. Melanchthons Selbstverständnis als Gelehrter"*) und für die Abhandlung zu dem von 1598–1680 lebenden Tübinger Kontroverstheologen und Universitätskanzler Tobias Wagner (161–191: *„Lehre und Leben in der Predigt der lutherischen Orthodoxie"*), in anderer Weise auch für die Studie „Religion, Konfession und kirchliches Amt in Grimmelshausens ‚Simplicissimus'" (140–160: *„Gespiegelte Wirklichkeit"*). Daß das Licht, in das B. seine Untersuchungsthemen von Luther her gestellt sieht, auch als Mondlicht glaubenserhellend wirken kann, zeigen die Ausführungen über das – „auf dem Grenzrain zwischen Himmel und Erde, zwischen Zeit und Ewigkeit" (208) angesiedelte – bekannte „Abendlied" von Matthias Claudius: „Der Mond ist aufgegangen ..." (192–225: *„Jenseits des Monds ist alles unvergänglich"*)

Was läßt sich in Sachen protestantischer Konkretion aus alldem, und namentlich von Luther her lernen? Nach B. u. a. dies, daß sich das Motto „Scriptura ita loquitur, cur non nos?" im Sinne des Reformators jedenfalls nicht – und zwar unter keinen Umständen – abändern läßt in ein „Lutherus ita loquitur, cur non nos?" „Wer in kritischem Respekt von Luther lernen will, sieht sich – gemäß dem Zweiklang von ‚sola scriptura' und ‚sola experientia' – von ihm auch in der Verantwortung für die *eigene* Erfahrungssituation gestärkt und gefördert." (123) Dabei besteht nach Auffassung B.s die Aufgabe persönlich zu verantwortender „gegenwärtiger christlicher Rede ... nicht mehr darin, einen unbekannten Inhalt bekannt, sondern einen bekannten relevant zu machen" (247). Ob dies für die gegenwärtige Lebenswelt im allgemeinen und diejenige im Lande der Reformation im besonderen noch ohne weiteres zutrifft, wäre immerhin zu fragen. Denn manches spricht dafür, daß der traditionelle Kontext, innerhalb dessen sich B.s hermeneutische Theologie bewegt und innerhalb dessen sie sich auf beeindruckende Weise verständlich zu machen vermag, im öffentlichen Bewußtsein auf weite Strecken hin nicht mehr vorhanden und daher auch nicht mehr in Anspruch zu nehmen ist. Trifft dies zu, dann freilich stellt sich das Problem protestantischer Konkretion noch einmal in anderer Weise, als das bei B. der Fall ist. Auch dann freilich werden Interpretationen der von ihm vorgelegten Art ihren Wert nicht verlieren.

München Gunther Wenz

Buschmann, Johanna: **Beuroner Mönchtum.** Studien zur Spiritualität, Verfassung und Lebensformen der Beuroner Benediktinerkongregation von 1863 bis 1914. – Münster: Aschendorff 1994. XXX, 672 S. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums, 43), kt DM 150,00 ISBN: 3–402–03978–8

Der Rez. nimmt es auf sich, daß die Besprechung der umfangreichen „Studien", eine in Rom, Pontificio Ateneo di Sant' Anselmo, vorgelegte Diss., über Gebühr verzögert erscheint. Das ungemein fleißige und materialreiche Werk hat das nicht verdient.

Unter den Instituten der katholischen Restauration des 19. Jh.s im deutschen Sprachgebiet nimmt die Gründung des Benediktinerklosters Beuron durch die beiden dem Rheinland entstammenden Brüder Rudolph (Maurus) und Ernst (Placidus) Wolter 1863 einen festen Platz ein. Relativ schnell wuchs das Kloster an, auch nicht wesentlich gebremst durch den Landesverweis im Kulturkampf; er führte zu Neugründungen in Österreich, Belgien und England. Die Gründung weitete sich zum Klosterverband einer Kongregation innerhalb der benediktinischen Konföderation aus und übernahm im innerkirchlichen und kulturellen Leben eine feste und anerkannte Stellung. Die kirchliche Erneuerungsbewegung, welche Liturgie und Heilige Schrift in das Zentrum der christlichen Existenz stellt – inzwischen durch ein Ökumenisches Konzil der Kirche bestätigt –, hatte in dieser Gründung des 19. Jh.s einen zuverlässigen Vorort. Dies, und nicht weniger, für das erste Halbjahrhundert der Geschichte Beurons darzustellen, hat sich das Buch, ungeachtet seiner Titelfassung „Studien", zur Aufgabe gestellt.

Der *erste Teil* behandelt den *Ablauf der Geschichte* anhand der bestimmenden Faktoren und der Dokumente der Kongregationsleitung (der Generalkapitel): Die Brüder Wolter, ihr Noviziat in der Abtei St. Paul in Rom, Rückkehr nach Deutschland, die Suche eines Ortes, die Fährnisse der Gründung, deren weitere Geschichte, schließlich, wichtig für das Nachfolgende, der Kontakt zur Abtei Solesmes (Frankreich) und ihrem Gründerabt Prosper Guéranger.

Im *zweiten Teil* werden *„wichtige Quellenschriften"* aus der entstehenden und konsolidierten Kongregation befragt. Hier seien schon zwei Neuentdekkungen dieser Studie vermerkt: Der Rückgriff auf Gertrud von Helfta, der für die Spiritualität der benediktinischen Restauration von Solesmes und Beuron so wichtig geworden (und von dem noch zu sprechen) ist, geht auf den Oratorianer Frederick William Faber (1814–1863) in London zurück; der Engländer machte den Franzosen Guéranger (und dieser wieder Wolter) auf die deutsche (angebliche) Benediktinerin (sie war bekanntlich aber Zisterzienserin) aufmerksam (107–110). Ferner: Eine bisher wenig beachtete Quellenschrift zur Frühgeschichte des geistigen Hintergrunds des Bonner Kreises, dem die Brüder Wolter angehören, und damit auch Beurons, ist die 1877 unter dem Pseudonym Aegid Waldner erschienene Schrift „Das Paradies der Kindheit" von Wilhelm Reinkens, dem spiritus rector dieses Kreises (199–222). Die Vf.in findet auch im Psalmenwerk Wolters, *„Psallite sapienter"*, Spuren der Weltsicht Reinkens.

Auf dem *dritten Teil* über die *Spiritualität Beurons* liegt der Akzent, denn dort zeigt Beuron sein Neues und Eigenes, das die Vf.in aber nicht isoliert, sondern in den Kontext der allgemeinen geistesgeschichtlichen Entwicklung und kirchlichen Lage des so differenzierten und so oft in sich widersprüchlichen 19. Jh.s stellt.

Ein Anhang bietet 15 Dokumente im Wortlaut, meistens Aktenstücke der Beuroner Generalkapitel, aber auch einen ungemein klug beobachtenden und urteilenden Tagebucheintrag von Dominikus Willi (608f, vgl. auch schon 257; aber es wird das Wissen der Leser um die genannte Person vorausgesetzt: Schweizer rätoromanischer Muttersprache, Gymnasiast in Einsiedeln, Zisterzienser der Abtei Mehrerau, Ordenshistoriker von Rang, 1888 erster Abt des wieder besiedelten Marienstatt in Deutschland, schließlich 1899(–1913) allseits geschätzter Bischof von Limburg/Lahn – also nicht irgendwer).

Man bewundert den Fleiß der Vf.in, die sich über sehr viel Lektüre und Recherchen nach Quellen in diese ihr zunächst doch fremde Welt eingearbeitet hat. Sie zählt schon zu einer Generation, die gerade die seinerzeit geübte Liturgie und Frömmigkeitsformen nicht mehr aus eigenem Handeln kennt; sie ist zwar Benediktinerin, gehört aber keinem Kloster mit genuin Beuroner Tradition an. Ihr Bemühen, dem Thema gerecht zu werden, zwingt sie zu einer sachlich ausholenden Darstellung: Was muß da doch nicht alles zur Sprache gebracht werden! Und sie hat den schönen Ehrgeiz, nicht nur Faktengeschichte zu schreiben, sondern Basisgeschichte zu vermitteln, einschließlich der kulturellen Zeitgeschichte (wofür zahlreiche Rückgriffe, mit Zitaten belegt, auf die beiden großen Werken von Thomas Nipperdey stehen). Für ihr eigentliches Thema ist die Vf.in aber so gut wie ausschließlich auf Aktenstücke und die offiziellen und gedruckten literarischen Quellen angewiesen, und, wenn der Rez. das recht sieht, gelingt es ihr leider nicht, die damit vorgegebenen Grenzen dadurch zu relativieren, daß sie im Bereich der Frömmigkeits- und Liturgiegeschichte die grundlegende Aporie der benediktinischen Restauration des 19. Jh.s in den Blick nimmt. (Freilich, in der Erforschung der Frömmigkeitsgeschichte haben wir leider noch keinen Nipperdey.) Damit behauptet der Rez. zwar nicht, das Buch der gelehrten Vf.in sei gescheitert, er gibt vielmehr – in diesem Feld nicht ganz unkundig – seiner Überzeugung Ausdruck, die Vf.in habe sich zu früh zuviel vorgenommen.

Wir möchten unseren Vorbehalt am zentralen Thema des Verhältnisses von Liturgie und Frömmigkeit aufzeigen. Es war der seinerzeit neue Ansatz von (Solesmes und) Beuron, der Feier der Liturgie (und dem Hören des Wortes Gottes in dieser) als einer zentralen Quelle des monastischen und christlichen Lebens den ersten Platz zuzuweisen. Dies wurde als die legitime Interpretation der Klosterregel St. Benedikts erachtet. Nun hatte aber gerade zur Zeit der Pontifikate Pius IX. und Leos XIII. die kirchenamtliche Liturgie, seit dem heiligen Papst Pius V. von der römischen Kurie definiert und geregelt, den tiefsten Stand ihrer Geschichte erreicht. Sie sprach nicht mehr selbst. Sie war Staatsaktion, Identifikationsort der von der Gegenreformation geprägten Papstkirche, und dies war theologisch abgesichert durch das zwar altehrwürdige, aber nun apologetisch-einseitig herausgestellte Axiom, die Liturgie der Kirche sei, als Heilsgabe der Erlösung an die „streitende Kirche", eine reale Vorwegnahme der himmlischen Liturgie der Engel vor dem Throne Gottes. (V. a. Guéranger hat das immer wieder formuliert, aber, gut französisch, zwar als Handlungsgrundlage nicht ohne Pathos ins Wort gebracht, doch für die Praxis nicht konsequent zu Ende gedacht.) Faktisch hieß das: die reale Liturgie war, gut mittelalterlich, Heiligenkult. Leo XIII. räumte 1883 die wenigen letzten Ferialtage aus und ließ an ihnen Votivoffizien von Heiligen begehen. (Vf.in nennt diese Verfügung [410], erkennt aber nicht deren eigentliche Stoßrichtung und Bedeutung.) D. h.: Von den 150 Psalmen, die nach St. Benedikt doch jede Woche in der Tagzeitenliturgie zu Wort kommen sollten (Benediktregel 18,22–25), kamen tatsächlich wenig mehr als ein Drittel vor. Die Sonntage mit Sonntagsoffizium in Chor und Messe waren je Jahr bequem an den Fingern einer Hand abzuzählen (Das zeigen die jährlichen Direktorien, in Beuron *„Ordo divini officii"* genannt, von der Vf.in aber nicht beigezogen). Die offiziellen Liturgiebücher und die programmatischen Erklärungen über den hohen Rang der Liturgie reichen also nicht aus, um die konkrete Liturgie wahrzunehmen. (Wer heute Altarmeßbuch und „Gotteslob" zur Hand nimmt, dazu in der Liturgiekonstitution des letzten Konzils liest, was, theologisch beurteilt, Liturgie im Leben der Gemeinden bedeutet, kann wahrhaftig immer noch nicht wissen, wie die Sonntagsmesse in der nächsten Pfarrkirche gefeiert oder, leider, nur „abgehalten" wird: welche Texte der Bibel und Gebete verlautet werden, welche Lieder gesungen, was an Zeremoniell und Gestik sichtbar wird ...) Aus der konstatierten Aporie flüchteten Guéranger und Wolter zur Mystik der heiligen Gertrud, denn sie zeigte die Liturgie als einen Ort der innigsten Begegnung mit Gott auf, ohne daß darauf geachtet zu werden brauchte, was die Liturgie selbst in den zitierten Schriftworten und, noch wichtiger, was sie, der mittels der Schriftzitate belegten geschichtlichen Heilssituationen gedenkend, in die Gegenwart bringt und was anderseits den desolaten Zustand der Liturgie nicht wahrnehmen oder vergessen ließ. Solesmes und Beuron konnten also Liturgie rubrikengerecht halten, ohne daß die derart die Liturgie Begehenden in deren konkreten Gestalt selbst ihre spirituelle Heimat zu haben brauchten, so sehr man auch betonen mochte, dort liege die programmatische Mitte. Wolter freilich wies – wie weit bewußt, weiß der Rez. nicht zu sagen – den Weg zur Überwindung dieser Aporie, und zwar mittels seines Psalmenwerkes, das nach dem Wortlaut der Psalmen und deren Bedeutung in der Liturgietradition fragt, diese also nicht mehr, wie langher geübt, nur nach Art des Englischen Grußes im Rosenkranzgebet als einen *Cantus firmus* der frommen Meditation gebraucht, unabhängig von ihrem Wort und ihrem liturgischen Ort. Daher kommt es (was das Buch nicht mehr beschreibt), daß die Beuroner erstaunlich wach waren, als gegen Ende des 19. Jh.s die ersten Vorschläge einer Reform der monastischen Liturgie aus Benediktinerabteien Spaniens laut wurden, und weiter, als, unerwartet, Papst Pius X. für den römischen Ritus eine Reform des Breviers und der Sonntagsfeier verordnete. Sie nutzten erstaunlich zielsicher und geschickt die sich bietende Möglichkeit: Die Obern (Erzabt Ildefons Schober, Abt Primas Fidelis von Stotzingen) hörten auf die sachkompetenten Mönche und nahmen die einmalige Gelegenheit wahr, daß in der Ritenkongregation maßgebliche Persönlichkeiten (Pietro La Fontaine, später Kardinal-Patriarch von Venedig, und Pietro Piacenza), vielleicht erstmals überhaupt, ein weitschauendes Arbeitsprogramm hatten und ihrerseits die Chance nutzten, in den Benediktinern, und das hieß faktisch weithin: in den Beuronern, ein verständiges Gegenüber zu haben, das ermöglichte, die (schließlich 1915 abgeschlossene) Liturgiereform im Benediktinerorden zu einem Muster- und Lernfall der künftigen universalkirchlichen Reform zu machen. (Daß diese von den Päpsten Benedikt XV. und Pius XI. dann doch nicht betrieben wurde, ist wieder eine andere Sache.) Davon finden wir in dem vorliegenden Buch nichts, auch nicht eine Problemanzeige oder eine Vorbereitung auf die Vorgänge, welche die Vf.in vielleicht als schon außerhalb ihrer Berichtszeit erachtete.

Ein Kennzeichen der Ausführungen des Buches sind die vielen Originalbelege aus zweiter Hand, offenkundig ein Signal für eine thematische Überforderung. Diese wird ausgeglichen durch eine immer wieder auffallende leicht übertreibende Diktion: Sachaussagen werden durch steigernde und verabsolutierende Adjektive dramatisiert. Die Aufklärung z. B. lehnt außerpfarrliche Gottesdienste nicht einfach ab, sondern diese werden „scharf" abgelehnt, und ähnlich oft. Die breite Themenstellung erlaubt eben nicht ein ebenso breites und absichtsloses Studium der Quellen selbst. Sehr viele Einzelangaben bekommen beim Nachsehen vor Ort doch ein anderes Licht. So wird (aus zweiter Hand) aus dem Vorwort von Heinrich Bones berühmten Gesangbuch „Cantate!" (erstmals Mainz 1847) zitiert (391), wonach dieser Übersetzungen der Meßtexte ablehnt – aber warum finden sich dann in diesem Buch eine Übersetzung des *„Ordo missae"* einschließlich Canon samt allen Präfationen, zahlreichen Orationen und einzelnen Proprien, dazu seit 1851 auch alle Perikopen, auch jene der (damals noch vielfach gebrauchten) Eigenmissalien von Köln, Münster und Trier? Diese Ungereimtheiten gehören nun einmal zum 19. Jh. Oder: Martin von Cochems Meßerklärung wurde tatsächlich im 19. Jh., nach der Ebbe zur Aufklärungszeit, wieder viel verbreitet (392; im Register unter „Cochem" verbucht, als sei das sein Familienname), aber es gibt darunter auch Ausgaben mit einem regelrechten Missale-Auszug in Deutsch: ein bewußtes Korrektiv der Bearbeiter, die als einseitig erkannte Allegorie der Meßerklärung zu relativieren. (In der Bibliographie der deutschen Übersetzungen des Missale

durch den Rez.en, von Vf.in im Literaturverzeichnis zwar genannt, aber offenbar nicht benutzt, sind diese verzeichnet.) Ein Rätsel bot das als erster Beleg für die Intensivierung der Marienverehrung seitens der „Kirche" (Aufwertung oder Einführung zahlreicher Marienfeste) angeführte Fest der „Reinheit Mariens", „unter Benedikt XIV. 1751 entstanden", „1850 für die ganze Kirche approbiert" (408). Nach umständlichen Recherchen in einem halben Dutzend Handbüchern der Heortologie zeigt sich: es handelt sich offenbar um das Fest der Mutterschaft Mariens, das der genannte Papst im genannten Jahr für Portugal erlaubte; 1850 ist mit diesem Fest offenbar nichts geschehen, wohl aber erhöhte damals Papst Pius IX. den rubrizistischen Rang des Festes Mariä Heimsuchung, zum Dank für seine Rückkehr nach Rom, aus dem er 1848 vor den Revolutionären geflohen war. Das Fest der Mutterschaft Mariens wurde erst 1931 von Pius XI. universalkirchlich eingeführt.

Ganz unbefriedigend scheint die Frage der Kommunionhäufigkeit behandelt, die durch die Kommuniondekrete Pius X. neue Aktualität bekam. Das Thema ist in einer umfangreichen Literatur theologisch und pastoral erörtert; daraus kommt hier nichts vor, nicht einmal die zusammenfassenden Beiträge im „Dictionnaire de spritualité". Angesichts des so wichtigen (und heute wieder aktuellen) Sachverhaltes muß man hier doch mehr Genauigkeit wünschen. Die Vf.in führt als einen der Belege einen Kommentar zur Benediktregel an, „der anonym von Ettal herausgegeben wurde" (397f). Doch die Anonymität ist längst gelüftet: Autor ist der französische Benediktiner Albert L'Huiller, ein Abt der Solesmenser Kongregation; das Buch wurde in Ettal von dem Beuroner Willibald Wolfsteiner, der dort Abt geworden war, übersetzt, erschien aber nicht dort, sondern bei Herder in Freiburg; das französische Original kam aber schon 1901 heraus, und das Fazit der Vf.in ist ungerecht: „Das Dekret Pius X. findet keine Beachtung", denn 1901 regierte noch Leo XIII., und die deutsche Ausgabe war schon im Druck, als das nicht zu erwartende päpstliche Dekret die kirchliche Öffentlichkeit überraschte. Da hätten die Vorderen doch mehr Nachsicht verdient, und die Sache treffendere Belege. Der Rez. hat bei anderer Gelegenheit über das auffallende Phänomen publiziert, daß die Beuroner recht zurückhaltend waren, die Öffnung Pius' X. (der selbst wieder, wie er sagte, nur das Konzil von Trient durchführen wollte) umzusetzen, und er weiß sehr wohl um die Schwierigkeiten, die Quellen zum Sprechen zu bringen. Dieses Thema muß nochmals, und besser als hier geschehen, behandelt werden. Eine auffallende Form eucharistischer Frömmigkeit, die Beuron von Solesmes übernahm, wird hingegen, wenn der Rez. recht sieht, überhaupt nicht genannt: Der „salut", nämlich Aussetzung und Segen mit dem Altarsakrament (der konsekrierten Hostie), nach der zweiten Vesper eines jeden Festes im Rang „Duplex IIae classis" (also relativ oft), zu dem dann – und erst zu ihm, nicht schon zur Vesper selbst – auch die Brüder zur Kirche eilen: Nicht die Feier der Eucharistie vereinigt die klösterlichen Hausbewohner, sondern der „sakramentale Segen". (Der Rez. hat das noch 1955 in Beuron erlebt.) In diesem Kontext heißt das Konventamt auch „Gemeinschaftsmesse" (398), eine irreführende Bezeichnung, denn diese ist Terminus technicus einer Feierform der Messe, die in den zwanziger Jahren entwickelt wurde (damals auch „missa dialogata", „Chormesse") und den Laien eine intensivere Teilnahme an der liturgischen Gestalt der Messe ermöglichte. Das Konventamt (in dem außer dem Priester niemand kommunizierte und wo nur der „Chor", die Priestermönche, *participatio actuosa* übten) war gerade keine „Gemeinschaftsmesse".

Der Vorzug des Buches: Es bietet für einen interessanten und auch wichtigen Abschnitt der Ordens- und Kirchengeschichte ungemein viel Material. Das Buch zeichnet sich überdies durch einen klaren und sachgerechten Aufbau aus. Man muß aber einmal mehr bedauern, daß ein ebenso fleißiger wie engagierter Mensch dank der derzeitigen Krankheit, für Diss.en viel zu weit gefaßte Themen zuzulassen, nicht das Gute leisten konnte, was die Vf.in, etwa in einer konkreten Fallstudie innerhalb des gewählten Themas, sicher zuwege gebracht hätte. Denn nur aufgrund von solchen wird ein so umfassendes und vielschichtiges Thema befriedigend zu behandeln sein.

Maria Laach Angelus A. Häußling

Chenu, Marie-Dominique: **Notes quotidiennes au Concile.** Journal de Vatican II 1962–1963. Édition critique et introduction par Alberto Melloni. – Paris: Les éditions du Cerf 1995. 152 S., brosch. FF 110,00 ISBN: 2–204–05294–9

Marie-Dominique Chenu OP (1895–1990), einer der profiliertesten Kenner des Thomas von Aquin in diesem Jh., seit 1920 Prof. für „histoire des doctrines chrétiennes" am theologischen Institut der Dominikaner von Le Saulchoir/Belgien, seit 1932 Rektor dieser Ausbildungsstätte, gehört nicht nur zu den wichtigen Interpreten (vgl. sein Buch „Volk Gottes in der Welt", Paderborn 1968), sondern auch zu den herausragenden Inspiratoren des II. Vatikanischen Konzils, und dies, obwohl er „nur" als privater Berater eines afrikanischen Bischofs an der Kirchenversammlung teilnehmen konnte.

Eine kleine Schrift aus dem Jahr 1937 „Une école de théologie: le Saulchoir" (Neuausgabe mit einschlägigen Untersuchungen von G. Alberigo, E. Fouilloux, J.-P. Jossua, J. Ladrière, Paris 1985), in der C. das Studienprogramm seiner Hochschule und das dahinterstehende Theologieverständnis erläuterte, war 1942 indiziert worden und hatte zu seiner Entfernung aus dem Amt geführt. Stein des Anstoßes war der unter den historischen Umständen brisante Versuch, unter Berufung auf Lagrange dessen historische Methode der Bibelexegese auf das Werk des Thomas von Aquin zu übertragen, um ihn „aus dem Reich der ewigen Wahrheiten heraus(zu)holen", die Verabsolutierung des Thomismus zu überwinden und den „doctor angelicus" im Kontext der ökonomischen, politischen und kulturellen Bedingungen seiner Zeit zu studieren und ihn dadurch für die Gegenwart neu verstehbar zu machen. Die Argumente, mit denen seine Schrift verurteilt wurde, entsprechen weitgehend dem, was acht Jahre später in der Enzyklika „Humani generis" gegen die sog. „nouvelle théologie" gesagt werden sollte.

Parallel zu seiner wissenschaftlichen Arbeit war C. Berater und Gesprächspartner der kirchlichen Aufbruchsbewegungen in die moderne französische Gesellschaft hinein: bereits in den zwanziger Jahren für die neu gegründete christliche Arbeiterjugend, seit Anfang der vierziger Jahre für die Mission de France, die Mission de Paris und die Arbeiterpriester-Bewegung, die den grundlegend gewandelten Bedingungen des Christseins in der modernen Industriegesellschaft, in einer weithin entchristlichten Welt Rechnung zu tragen und neue Wege der christlichen Präsenz und der Evangelisierung zu bahnen versuchten. Im Konflikt um die Arbeiterpriester, der mit dem römischen Verbot dieses Experiments (1954) ein vorläufiges Ende fand, trafen C. erneut disziplinarische Maßnahmen. Wie Yves Congar mußte er Paris verlassen; anders als dieser wurde C., der erst 1990 starb, allerdings nie rehabilitiert.

Daß er dennoch eine wichtige Rolle im Konzil spielte und an vielen Stellen mitarbeitete, obwohl er weder Peritus noch Mitglied einer Kommission war, ist Mgr. Claude Rolland, Bischof von Antsirabé/Madagaskar, zu verdanken, der seinen ehemaligen Lehrer als persönlichen Berater für das Konzil auswählte. Wie manche französische Theologen, die von den Verurteilungen der Jahre 1950 und 1954 betroffen waren, kam also auch C. auf dem Umweg über Afrika nach Rom. Gleichsam durch die Hintertür war so gerade jene theologische Avantgarde gegenwärtig, die dem Konzil seit Jahrzehnten vorgearbeitet hatte.

Sein nunmehr in kritischer Edition vorgelegtes Konzilstagebuch liest sich als beredtes Zeugnis dieses theologischen Aufbruchswillens gegen alle Hemmnisse, die auch im Konzil noch zu überwinden waren. Es setzt am 8. September 1962 ein, gut einen Monat vor Beginn der ersten Sitzungsperiode (11. Oktober – 8. Dezember 1962), während der C. kontinuierlich Aufzeichnungen notierte, und reicht bis etwa zur Mitte der zweiten Sitzungsperiode (29. September – 4. Dezember 1963). Am 12. November 1963, mitten während der damaligen Krise des Konzils, bricht es abrupt und ohne erkennbaren Grund ab.

In knappen, schnörkellos kargen Aufzeichnungen hält C. eher punktuell und aphoristisch Begegnungen und Gespräche mit Bischöfen und Kollegen, Eindrücke von den Konzilsberatungen (aus zweiter Hand, häufig z. B. von Congar vermittelt, oder aus der Presse), Reflexionen über Strategien – manchmal auch Machenschaften im Hintergrund – und Konflikte fest. Er berichtet über seine Tätigkeiten und Zuarbeiten für verschiedene Konzilsväter; nicht nur Bischof Rolland konnte sich auf C.s theologische Expertenarbeit stützen, sondern z. B. auch der Melchitenbischof Hakim, für den C. mehrfach Interventionen vorbereitete. Bereits in dieser Konstellation zeigen sich die Kernanliegen, an denen er seine Tätigkeit als Berater afrikanischer und orientalischer Bischöfe ausrichtete: die Entdeckung der Kirche als Weltkirche – Überwindung der eurozentrisch-westlichen Perspektivverengung, die Öffnung der Kirche für die Probleme der modernen Welt und für die Weite der Ökumene, als deren innerkatholischen Prüfstein er die angemessene Wahrnehmung der östlichen Tradition beharrlich anmahnte.

Kristallisationspunkt dieser Intentionen und Herausforderungen ist die von C. entwickelte und gemeinsam mit Yves Congar lancierte Idee einer Botschaft der Konzilsväter an die Welt, wie sie am 20. Oktober 1962 verkündet wurde. Sie sollte ein Signal für die Ausrichtung des Konzils an dem in der Eröffnungsansprache vom 11. Oktober 1962 „Gaudet mater ecclesia" verkündeten Programm Johannes' XXIII. setzen: Öffnung zur Welt von Anfang an, *aggiornamento*, missionarische und pastorale Akzentuierung gegen die in den vorbereiteten Schemata nur allzu deutlich zu greifende Gefahr einer bloß inner-

kirchlichen Nabelschau. Dieses Projekt, seine Vorbereitung „hinter den Kulissen" und sein Echo bilden einen roten Faden durch die Aufzeichnungen der ersten Sitzungsperiode. In Fortsetzung der damit vorgezeichneten Linie bezeugt das Tagebuch immer wieder die Sorge C.s um die Aufnahme zentraler Fragen der Weltgestaltung in den Konzilsberatungen – Bevölkerungsproblematik, Entwicklung, Frieden, Armut und Kirche der Armen – und in diesem Zusammenhang die Teilnahme an Beratungen zugunsten der Einrichtung eines „Sekretariats für die Probleme der modernen Welt", als dessen Promotor Kardinal Suenens fungierte.

C.s prekäre Stellung als gemaßregelter und zur Konzilszeit nicht rehabilitierter Theologe findet einen gewissen Widerhall in der großen Aufmerksamkeit, mit der er z. B. Nachrichten zum Biblicum-Streit und Erfahrungen über den Umgang mit Theologen, die in römischen Kreisen als „gefährlich" galten (z. B. Rahner, Küng, Congar u. a.), notiert.

Es ist ein großes Verdienst des Hg.s, mit dieser kritischen Ausgabe nicht nur den Text der Aufzeichnungen C.s selbst zugänglich gemacht, sondern ihn zugleich in den größeren Kontext des Konzilsumfeldes verwoben zu haben. Umfangreiche Anmerkungen korrelieren die Eintragungen C.s mit Informationen und Kommentaren aus Konzilstagebüchern und Aufzeichnungen anderer Konzilsteilnehmer und -beobachter, z. B. von Semmelroth, Tucci, Congar, aber auch von Papst Johannes XXIII. selbst, die in französischer Übersetzung und in der jeweiligen Originalsprache geboten werden (in den deutschsprachigen Originalzitaten finden sich leider recht viele Fehler). Die ebenfalls in den Anmerkungen dargebotenen Texte der von C. erarbeiteten Interventionen ergänzen die Tagebucheinträge in sehr aufschlußreicher Weise.

Der einleitende Essay (7–54) des Hg.s bietet eine wichtige Kontextualisierung des Tagebuchs als Quelle. Er stellt die bisher wenig beachteten und als Quellen erschlossenen *Tagebücher* zum Konzil vor, typisiert sie nach Verfassergruppen und Eigenarten und reflektiert die Bedeutung dieser Quellengattung für die Erforschung des Konzils. Die persönlichen Aufzeichnungen von Bischöfen, Theologen und Beobachtern erschließen unentbehrliche Einsichten in den Verlauf des Konzils als konfliktreichen und mühsamen Prozeß der Neuwahrnehmung von Kirche als Weltkirche und Kirche in der (modernen) Welt.

Gerade in einer Phase, in der mit dem anstehenden Generationenwechsel in der Theologie von der Zeit der Zeugen zur Zeit der Nachgeborenen die Erforschung des II. Vatikanischen Konzils in ein neues Stadium tritt und zugleich die Vergewisserung über die mit dem Konzil errungene Standortbestimmung der Kirche in der Moderne als kritisches Korrektiv innerkirchlicher Entwicklungen immer brisanter wird, gewinnt die Erschließung solcher persönlich wie theologiegeschichtlich bedeutsamer Quellen unzweifelhaft an Bedeutung. Die Lektüre des Konzilstagebuchs von C., so fragmentarisch es bleibt, eröffnet einen perspektivisch zugespitzten, höchst aufschlußreichen Blick hinter die Kulissen des Konzils. Überdies trägt es dazu bei, C. nicht nur als bedeutendem Theologiehistoriker, sondern zugleich als Vorreiter einer Theologie der Zeichen der Zeit, des Ringens der Kirche um ihren Ort und ihre Aufgabe in der modernen Gesellschaft endlich die ihm gebührende Aufmerksamkeit zukommen zu lassen.

Bamberg Marianne Heimbach-Steins

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte

Bös, Gunther: **Curiositas.** Die Rezeption eines antiken Begriffes durch christliche Autoren bis Thomas von Aquin. – Paderborn: F. Schöningh 1995. 242 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts, N. F., 39), kt DM 42,00 ISBN: 3–506–79439–6

Die Idee der „Neugierde" gehört zum etablierten Arsenal gebildeter Gegner des Christentums. In seinem einflußreichen Buch „Der Prozeß der theoretischen Neugierde" breitet Hans Blumenberg ausführlich und beredsam die These aus, „daß die bestimmenden Attribute der Neuzeit aus der humanen Selbstbehauptung gegenüber dem theologischen Absolutismus des ausgehenden und nachwirkenden Mittelalters herzuleiten sind". Diese Deutung unterstellt, daß das Christentum, insbesondere unter dem Einfluß des hl. Augustinus, die Neugierde als Kampfbegriff gegen die antike Kultur eingesetzt und daß wiederum die Neuzeit den Menschen dann emanzipiert habe, indem sie denselben Begriff durch die Umdrehung seiner Bewertung in eine Waffe gegen das Christentum verwandelte. Diese Vorstellung hat sich dermaßen durchgesetzt, daß man sie dem Art. über Neugierde in dem renommierten „Historischen Wörterbuch der Philosophie" zugrunde gelegt hat. So wird der Art. mit dem rekapitulierenden Satz eingeleitet: „‚Neugierde' ist ein von Augustin gegen die antike Philosophie eingeführter Kampfbegriff, der zu einem Signal neuzeitlicher Emanzipation von der Theologie wurde." Demnach habe das christliche Mittelalter die Neugierde negativ bewertet, während sie in der Neuzeit eine positive Bewertung erhalte. In der neuzeitlichen Vorstellung fungiert „Neugierde" somit als ein Paradigma moderner Befreiung von christlicher Bevormundung.

Mit seiner detaillierten und gründlichen Untersuchung der Geschichte der Neugierde in der lateinischen Literatur zwischen dem letzten vorchristlichen und dem 13. Jh. hat Bös die Vorstellung, „die Vorbehalte gegenüber menschlicher Neugierde seien eine christliche Erfindung" (17), widerlegt. Nachdem er die bereits in der vorchristlichen Antike vorhandene Ambivalenz bzgl. des Begriffs der Neugierde nachgezeichnet – insbesondere bei Cicero, Seneca und Apuleius –, wendet er sich Tertullian und Augustinus als Vertretern der ersten christlichen Bewertungen der Neugierde zu. Danach geht er ausführlich auf einige Hauptfiguren des mittelalterlichen Denkens ein. V. a. bei Thomas von Aquin findet sich eine ausgewogene Behandlung. Thomas arbeitet den Unterschied zwischen *studiositas* und *curiositas* heraus, indem er sie *sub ratione Dei* betrachtet, was in der deutschen Sprache der Unterscheidung zwischen *Wißbegier* und *Neugier* entspricht.

Für den Aquinaten gilt als offenkundig, daß alle Erkenntnis gut und daß Erkenntnis, da sie zur menschlichen Natur als solcher gehört, sogar das Gute des Menschen schlechthin ist. An sich betrachtet ist in seinen Augen kein Erkenntnisgegenstand verboten.

Um das Lasterhafte bei der Suche nach Erkenntnis zu erfassen, gebraucht Thomas die wichtige Unterscheidung zwischen der Erkenntnis der Wahrheit und dem Streben danach. Wahrheitserkenntnis stellt für ihn in sich immer etwas Gutes dar, doch kann desungeachtet die Weise des Strebens danach verkehrt, d. h. unvernünftig sein. Mit anderen Worten: Die Suche nach *einer* Wahrheit darf nicht von dem Streben nach *der* Wahrheit ablenken. Das Negative am neugierigen Streben in den Augen des Thomas von Aquin liegt gerade in der Flüchtigkeit und vorzeitig genügsamen Inkonsequenz des Erkenntnisverlangens. Es fehlt dabei die Gründlichkeit, die den Tiefgang der Erkenntnisgegenstände in ihrer Bezogenheit auf Gott auszuschöpfen hat. Frevelhafte Neugierde ist oberflächliches Verweilen am Gegenstand, das sich mit Wahrheiten unter Verzicht auf *die* Wahrheit zufriedengibt. In diesem Sinne bewirkt Religion weniger eine Begrenzung der Neugierde als vielmehr deren absolute Freigabe. Während für Augustinus Forschung über die außerhalb des Menschen liegende Natur illegitime Neugier repräsentiert, gilt für Thomas die Erforschung verborgener Werke der Natur nur dann als illegitim, wenn man diese Wahrheit aus ihrer Bezogenheit zur Gotteserkenntnis herauslöst. *Die* Wahrheit muß immer die treibende Kraft des Erkenntnisverlangens sein (*ex amore veritatis*).

Des weiteren führt Thomas eine sehr hilfreiche sprachliche Unterscheidung ein, um zwischen Neugier im Sinne einer Tugend und im Sinne eines Lasters zu differenzieren. Das Wort *studiositas* bezeichnet demnach eine Tugend, während *curiositas* für die lasterhafte Einstellung vorbehalten wird. *Studiositas* – mit „Studiereifer" vielleicht am besten im Deutschen wiederzugeben – ist demzufolge geradezu das Gegenteil der *curiositas*. Ausschlaggebend bei der Differenz ist die Leitung durch den Verstand (*regula rationis*). D. h., daß Wahrheiten in der Zugkraft des umfassenden Strebens nach Wahrheit überhaupt gesucht werden sollen. Das moralische Problem der Neugierde bezieht sich somit auf die subjektive Weise des Strebens nach Erkenntnis, nicht auf die Erkenntnis selbst. Als Laster verstanden ist Neugierde „ein verdrehtes, verkehrtes Streben nach Wahrheitserkenntnis" (188). Das Streben muß in die Suche nach Wahrheit überhaupt eingefaßt sein. *Studiosus* ist mithin eine Tugend. Das naturhaft vorgegebene Streben nach Erkenntnis bleibt in sich durch und durch gut. Eine Tradition aufgreifend versteht Thomas *Studium* als „die starke Hinwendung des Geistes auf etwas". Das Lobenswerte am *studium* ist die energische Aufmerksamkeit bei der Suche nach Erkenntnis.

Der Vf. weist nach, daß in allen Jh.en Neugierde sowohl positiv wie auch negativ bewertet wird. Christliche Theologie vermag der Neugierde eine Begründung zu geben und zugleich ihre Lasterhaftigkeit zu definieren. Denn aus der theologischen Perspektive zeigt es sich, daß alles unmoralisch wird, wenn es aus seinem Wirklichkeitskontext herausgelöst und verabsolutiert wird. Wie durch ein unvoreingenommenes Studium der Tradition Aufklärung gewonnen werden kann, führt dieses Buch vorbildhaft vor.

Münster William J. Hoye

Schmidbaur, Hans Christian: **Personarum Trinitas.** Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin. – St. Ottilien: Eos 1995. V, 710 S. (Münchener Theologische Studien, 2, Systematische Abteilung, 52), Ln DM 98,00 ISBN: 3–88096–252–9

Die 1992 abgeschlossene und drei Jahre später publizierte Münchener Diss. von H. Chr. Schmidbaur, deren Umfang von über 700 Druckseiten den Rahmen einer Promotionsschrift bei weitem sprengt, hat sich zum Ziel gesetzt, eine umfassende, detaillierte Darstellung und Erörterung der thomasischen Gottes- und Trinitätslehre zu geben (17).

Im *ersten Teil* werden die *Stellung der Trinitätslehre im heilsgeschichtlichen Entwurf* sowie die *philosophischen und wissenschaftstheoretischen Grundlagen der Gotteslehre* des Aquinaten untersucht (25–136). Dabei behandelt der Vf. die Prologe von STh I, q. 2 und 27 (25–36), den Aufbauplan der STh (36–75), Aufbau und Struktur der Trinitätslehre (75–101), Ort und Bedeutung der natürlichen Gotteserkenntnis (102–118), die Stellung der Trinitätsanalogien (118–129) sowie den affirmativen Charakter der Gotteslehre (129–136). Im *zweiten Teil* (137–330) setzt sich der Vf. mit der *patristischen und mittelalterlichen Trinitätslehre* auseinander (Kappadokier, Augustinus, Schule von

Chartres, Richard von St. Viktor, Wilhelm von Auxerre, Alexander von Hales, Bonaventura, Anselm von Canterbury, Peter Abaelard, Petrus Lombardus).

Der *dritte Teil* (331–667) ist eine umfangreiche *Untersuchung zum Trinitätstraktat der STh*. Diese beschäftigt sich mit den innergöttlichen Hervorgängen (333–386), den subsistenten Relationen (387–447), den göttlichen Personen (448–501), dem thomasischen Personbegriff (502–558), mit Hervorgang und Natur der göttlichen Personen (559–644) und den Sendungen (645–667).

Eine kurze Zusammenfassung (668–671), ein Abkürzungs- und Literaturverzeichnis (672–695) sowie ein Personen- und Sachregister (696–710) beschließen die Arbeit.

Dem Vf. geht es um den Nachweis, daß Gottes- und Trinitätslehre des Aquinaten nicht durch einen „vortrinitarischen" *Deus unus*, sondern von Anfang an durch den Glauben an den einen *Gott in drei Personen* bestimmt sind. Dabei beruft sich der Vf. neben M. D. Chenu, M. Seckler und O. H. Pesch vor allem auf A. Malet: Personne et Amour dans la Théologie de Saint Thomas d'Aquin, Paris 1956 (22). Am Ende seiner Arbeit nennt der Vf. dieses Werk einen „zuverlässigen Wegbegleiter, der mit seinen Einsichten... auf weite Strecken den Weg" (669) gewiesen hat. Daß A. Malet bei Schmidbaur eine zentrale Rolle spielt, zeigt schon ein Blick ins Personenregister. Malet ist der am häufigsten zitierte Thomasinterpret (699).

Sind die Thesen, der *dreifaltige Gott* und nicht der abstrakte *Deus unus* sei Gegenstand der thomasischen Theologie (51), und deshalb kenne Thomas keine eigentliche Ableitung der Personen aus dem göttlichen Wesen (81), gut begründet, so zeigen sich schon bald Interpretationsschwierigkeiten beim Begriff der göttlichen Personen. Die göttlichen Personen sieht der Vf. durch die subsistenten Relationen konstituiert (83). Thomas identifiziere die göttlichen Personen aber nicht einfach mit den subsistenten Relationen, sondern betrachte die göttlichen Personen darüber hinaus als Subjekte mit „personspezifischem Bewußtsein" (539). S. übernimmt hier die Position von F. X. Bantle. Dieser hatte gegenüber Rahner – der mit dem beliebten Modalismusvorwurf belegt wird – geltend gemacht, die göttlichen Personen müsse man als drei distinkte Selbstbewußtseine auffassen (541). Die von B. J. Hilberath vorgetragene Kritik an Bantle findet der Vf. nicht überzeugend, ohne freilich durch Textanalysen zeigen zu können, daß Thomas die göttlichen Personen als drei Subjekte mit personspezifischem Bewußtsein verstanden hat. Das „distinctum esse" der göttlichen Personen, von dem Thomas immer wieder spricht (543[172]), ist keineswegs identisch mit drei distinkten göttlichen Subjekten mit je eigenem Bewußtsein. Von daher steht Rahner mit seiner Rede von distinkten Subsistenzweisen dem Trinitätsverständnis des Aquinaten weitaus näher als S.s Rede von göttlichen Subjekten mit personspezifischem Bewußtsein.

S.s eigenwilliges Verständnis der göttlichen Personen wird noch verstärkt durch die Art, wie er das Verhältnis von Wesen und Relation in Gott bestimmt. Für Thomas, so der Vf., subsistiere nicht das göttliche Wesen oder der eine Gott in drei Personen, sondern es subsistierten die Relationen „in der Gottheit" (sic!, 168; vgl. 211 u. ö.). Daß es sich dabei – richtig verstanden – um keinen Gegensatz handelt, da Gott seinem Wesen nach selbst subsistieren muß, soll es sich um den einen und einzigen Gott handeln, bemerkt der Vf. lange Zeit nicht, später umschifft er, was offensichtlich ist, durch eine merkwürdige Distinktion: „Der Satz, das Wesen subsistiere dreifach, ist zwar realiter durchaus richtig, begrifflich aber falsch" (435). So sieht der Vf. in der begrifflichen Bestimmung, die göttlichen Relationen subsistierten in der Gottheit das „non plus ultra" der thomasischen Trinitätslehre. An dieser Bestimmung wird alles gemessen.

Dies führt zu sehr undifferenzierten Urteilen über die Klassiker der Trinitätstheologie. So sieht der Vf. bei den Kappodikern eine „Modalismustendenz" (162), entdeckt diese mit A. Malet auch bei Augustinus (168), wirft Anselm, Wilhelm von Auxerre, Richard von St. Viktor, Alexander von Hales und Bonaventura „Essentialismus" vor, weil sie die innergöttlichen Hervorgänge mit dem Prinzip des „bonum diffusivum sui" in Verbindung gebracht hätten (192, 216, 231 249, 280, 296), sieht zwischen Richard von St. Viktor und Thomas von Aquin einen Gegensatz, wie er „extremer nicht sein könnte" (227), da Richard – anders als Thomas – die göttlichen Personen als Subsistenzweisen des göttlichen Wesens betrachte (219), erhebt gegen Anselms Trinitätslehre, die er als „essentialistisch verkümmerten Augustinismus" (287) denunziert, den Vorwurf des Rationalismus (283) und bezichtigt Anselm (293) wie Peter Abaelard (312f) nicht nur modalistischer Tendenzen, sondern des expliziten Modalismus. Besser schneiden dagegen nur Albertus Magnus und Petrus Lombardus ab, die den Aquinaten neben Augustinus am meisten beeinflußt haben sollen (327). Neben diesen fragwürdigen dogmatischen wie historischen Urteilen zeigt der Vf. zudem wenig ökumenisches Gespür bei der Frage des „Filioque". Zu behaupten, mit dem „filioque" stehe und falle der christliche Trinitätsglaube (356), ist im Zeitalter der Ökumene einigermaßen befremdlich.

Zwar finden sich im dritten Teil der Arbeit im einzelnen recht gute Analysen zum Trinitätstraktat der STh. Doch immer wieder erhebt der Vf. gegen bestimmte Autoren den Modalismusvorwurf und sieht die Modalismusgefahr allein durch die von ihm interpretierte thomasische Trinitätslehre gebannt. Die These, das Sein der göttlichen Personen konzipiere der Aquinate als „Subjekt" mit personspezifischem Bewußtsein, läßt sich aber durch den vom Vf. erhobenen Textbefund nicht belegen. S. kann sich deshalb auch nicht auf Thomas berufen, wenn er ein *einziges* göttliches Bewußtsein bestreitet (541). Wie man aber bei drei göttlichen Subjekten mit je eigenem Bewußtsein tritheistische Mißverständnisse vermeiden will, ist dem Rez.en nicht klar geworden. Statt ständig und überall Modalismus zu wittern, hätte man vom Vf. auf über 700 S. gerne auch etwas zum Tritheismusproblem erfahren.

Luzern Helmut Hoping

O'Meara, Thomas Franklin: **Thomas Aquinas. Theologian**. – Notre Dame IN: University of Notre Dame Press 1997. XXI, 302 S., kt $ 16,95 ISBN: 0–268–01898–7 / 0–268–04201–2

Der an der University of Notre Dame/USA lehrende Dominikaner O'Meara, der u. a. durch Veröffentlichungen zur deutschen katholischen Theologie im 19. Jh. bekanntgeworden ist, hat mit dem hier anzuzeigenden Buch eine lesenswerte Einführung in die Theologie des Thomas von Aquin geschrieben, die auch ihre Wirkungsgeschichte und ihren Einfluß im 20. Jh. darstellt. Die Einführung ist an der „Summa Theologiae" orientiert und behandelt andere Werke des Aquinaten nur nebenbei.

In einem *ersten Kap.* informiert der Vf. über Leben und wissenschaftliche Laufbahn seines berühmten Ordensbruders. Der Leser bekommt dabei einen guten Einblick in das Pariser Bildungssystem des 13. Jh.s (1–40). In einem *zweiten Kap.* untersucht er sodann unter Berücksichtigung der Diskussion um den Aufbauplan der STh (D.-M. Chenu, M. Seckler u. a.) Strukturen und Prinzipien der bekanntesten theologischen Summe des Mittelalters, wobei er seine Ergebnisse in graphischen und tabellarischen Darstellungen zusammenfaßt (41–86). In einem *dritten Kap.* gibt der Vf. anhand zentraler Themen der STh einen Einblick in das theologische Denken des Aquinaten (87–151). Das *vierte Kap.* ist den thomistischen Schulen und Traditionen wie der Thomasforschung gewidmet. Es zeigt, wie vielfältig der Thomismus gewesen ist (es werden drei große Epochen des Thomismus unterschieden). Der Überblick zur Thomasforschung der Gegenwart reicht bis zu den Arbeiten von G. Lafont, A. Patfoort, O. H. Pesch und J.-P. Torrell (152–200). Im *fünften* (und letzten) *Kap.* fragt der Vf. nach der Bedeutung der Theologie des Aquinaten für die gegenwärtige Psychologie, Ästhetik, Spiritualität, Politik, Kirche und den Dialog der Religionen (201–243). Obschon die Bedeutung keineswegs gering ist, wird sie von O. doch wohl eher über- als unterschätzt. Allerdings ist hierbei zu berücksichtigen, daß im Vergleich zum deutschsprachigen Raum das Denken des Aquinaten im nordamerikanischen Katholizismus immer noch sehr präsent ist. Der Einfluß von E. Gilson und J. Maritain ist in universitären Kreisen des nordamerikanischen Katholizismus weiterhin ungebrochen.

Die Einführung in die Theologie des Aquinaten, die O. mit einer kurzen Zusammenfassung abschließt, besticht durch ihre verständliche Sprache und durch ihren klaren Aufbau. Zwar entsprechen einige Datierungen (der Vf. orientiert sich hierfür an J. Weisheipl) nicht dem neuesten Forschungsstand (etwa die Datierung des Kommentars zu Aristoteles' *De anima*; zum Forschungsstand vgl. J.-P. Torrell: Magister Thomas, 341–371). Das beeinträchtigt aber nicht die Qualität der vom Vf. vorgelegten Einführung in die Theologie des Aquinaten.

Luzern Helmut Hoping

Bonhoeffer, Dietrich: **Widerstand und Ergebung**. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. Christian Gremmels / Eberhard Bethge / Renate Bethge in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998. XI, 796 S. (Dietrich Bonhoeffer Werke, 8), Ln DM 198,00 ISBN: 3–579–01878–7

Die kritische Werkausgabe der Schriften Bonhoeffers ist mit ihrem achten Bd: *„Widerstand und Ergebung"*, ans Ziel gekommen und gleichzeitig zu ihrem Ausgangspunkt zurückgekehrt. Ans Ziel gekommen, weil die lange erwarteten Gefängnisbriefe als letzter Bd der 16bändigen „Dietrich Bonhoeffer Werke" nun endlich erschienen sind; zurückgekehrt, weil jetzt in textkritischer Genauigkeit vorliegt, was die Aufmerksamkeit überhaupt erst auf das ganze Werk gelenkt

hatte. Das ungeheure theologische Interesse, welches die Gefängnisbriefe seit ihrem ersten Erscheinen 1951 begleitet haben, schuf ja die Basis für die Wahrnehmung der anderen Schriften Bonhoeffers und am Ende eben auch für den Plan einer kritischen Gesamtausgabe. Nun also kehren wir zu den Briefen und Texten aus der Haft, versehen mit zahllosen Querverweisen auf das Gesamtwerk, zurück und können feststellen: eine imposante herausgeberische Leistung.

Gegenüber der Neuausgabe von 1970 (WEN) hat sich *„Widerstand und Ergebung"* in der Gesamtanlage nicht wesentlich verändert. Wenige neuaufgefundene (Nr. 90: „Weihnachten", Nr. 143: Brief Bonhoeffers an seine Schwester Ursula Schleicher) bzw. andernorts publizierte Stücke (Nr. 197: „Der Tod des Mose") sowie einige unveröffentlichte Briefe von Paula und Karl Bonhoeffer (Nr. 20–24), Christoph v. Dohnanyi (Nr. 93) und Rüdiger Schleicher (Nr. 129) und so manche bisherige Auslassung sind nunmehr eingefügt. Eine detaillierte Zeittafel (1942–1945) befindet sich zusammen mit Familienübersicht, Synopse und ausführlichen Registern im (völlig umgestalteten) Anhang.

Durch das neu hinzugenommene, vermächtnisartige Gedicht „Der Tod des Mose" tritt der vom Denken Israels geprägte Ansatz des späten Bonhoeffer jetzt noch stärker hervor, was sich im kritischen Apparat und besonders auch im Vorwort (6) niederschlägt, wo in der nach wie vor umstrittenen Frage des „religionslosen Christentums" auf Franz Rosenzweig und entsprechende Parallelen zum Judentum hingewiesen wird. Eine interessante Perspektive für den bislang von der Begriffs- und Ideengeschichte dominierten Umgang mit diesem zentralen Theologumenon Bonhoeffers!

Daß die Tegeler Texte dennoch nicht in letzter verlegerischer Geschlossenheit vorliegen, hängt zum einen mit sehr persönlichen Entscheidungen Maria von Wedemeyers, der Verlobten Bonhoeffers, und entsprechenden verlagsrechtlichen Gründen zusammen: die Brautbriefe, eher behelfsmäßig mit der kritischen Werkausgabe verknüpft, müssen für sich gelesen werden. Ausgegliedert aus der immensen Korrespondenz und dem literarischen Schaffen der Haftzeit bleiben zudem die Briefentwürfe an Oberkriegsgerichtsrat Manfred Roeder. Sie finden sich in DBW 16 („Konspiration und Haft 1940 – 1945"). Gesondert erscheinen sodann die literarischen Versuche und Fragmente des Tegeler Gefangenen in Bd 7 („Fragmente aus Tegel"); dort auch die Erzählung „Gefreiter Berg", die gegenüber der Neuausgabe von 1970 in DBW 8 fehlt.

Ermessensfragen hier wie dort: während DBW 8 *(„Widerstand und Ergebung")* und DBW 7 nach Auskunft der Hgg. die „Innenwelt" und DBW 16 die „Außenwelt" Bonhoeffers repräsentieren, bleibt die Frage, was ist „innen", was ist „außen"; was von der „Innenwelt" bleibt (oder kommt) in Bd 8, was in Bd 7, und was von der „Außenwelt" wird welchem Bd zugewiesen? Daß z. B. der im Tegeler Winter 1943/44 entstandene fragmentarische Text „Was heißt die Wahrheit sagen" – bisher in der Ethik abgedruckt – nicht DBW 8 zugeordnet wurde, sondern sich nun in DBW 16 findet, läßt zumindest Fragen offen, auch deshalb, weil im Nachwort der Hgg. (631f) von dieser Studie her das Situative der gesamten Gefängnis-Korrespondenz höchst angemessen reflektiert wird.

„Widerstand und Ergebung" bleibt demnach, wenn auch auf einem sehr viel höheren textkritischen und editorischen Niveau, was es schon zu Beginn war: Ergebnis einer Auswahl und einer ihr zugrunde liegenden Interpretation. Wie also interpretieren wir Bonhoeffer, speziell den späten? Und: Welche Interpretation, welches Interesse liegt der Werkausgabe selber zugrunde, u. U. auch jenseits ihrer erklärten Absichten? Solche Fragen einer kritischen Bonhoeffer-Forschung sind keineswegs vom Tisch, sondern sie werden sich mit Macht zurückmelden.

Wirklich ins Auge fallen die vielen, oft umfangreichen, von Eberhard Bethge bislang zurückgehaltenen Passagen aus seinen eigenen Briefen. Das gilt genauso für einige Kürzungen, die Bethge in Briefen Bonhoeffers vorgenommen hatte und die nun beinahe vollständig rückgängig gemacht worden sind. Noch deutlicher, so zumindest die Hgg., trete nun zutage, was schon immer den besonderen Reiz dieser Korrespondenz aus Haft und Kriegsgeschehen ausmachte: daß sie Zeugnisse einer Freundschaft sind; daß die in den Gefängnisbriefen angesiedelten theologischen Reflexionen eben nicht nur gelehrter Diskurs oder Lektüreverarbeitung, sondern Erfahrungsaustausch sind; Bitte an den Freund, schlimmste Erlebnisse bewältigen zu helfen; inmitten nationalsozialistischer Gewalt unangreifbare Zonen zu schaffen: des Gebets, der theologischen Reflexion und eben auch und in alledem: der vertraulichen Kommunikation.

Nach wie vor beeindruckt die Tatsache, daß in *„Widerstand und Ergebung"* die Dinge nebeneinander stehen: Narrationen, Reflexionen und Gebete. Nichts wird ins andere aufgelöst, die Theologie bleibt hart und radikal, sie plaudert nicht und betet nicht, sondern sie argumentiert; die Gebete ihrerseits sind eindringlich, ja fromm; die freundschaftlichen Erinnerungen und Erwägungen schließlich profan bis zum Trivialen (was jetzt noch offenkundiger ist). Und gleichzeitig bezeugen sie alle, wie sehr sie einander benötigen: der bis an die Grenze des Erträglichen vorgetriebene religionskritische Gottesgedanke braucht das aus tiefster Religion hervorgebrochene Gebet und beide erfordern ein „Klima", das sie frei und eigenständig bleiben läßt. – Eine atemberaubende Schule der Theologie, denn jenseits von reiner Systemverwaltung, abstrakter Theoriepflege oder beliebiger Gestikulation mit noch beliebigeren Themen erscheint Theologie hier als notwendig, als eine Aufgabe von Leben und Tod, geboren aus der Sympathie zu Menschen und Welt – im Ringen um die Menschen und ihre Würde inmitten tödlicher Bedrohung.

Immer noch teilt sich dieser dramatische Ernst, teilt sich dieses verbindliche Klima dem Leser der Gefängnisbriefe mit, obwohl nun ein riesiger, kritischer Apparat mitverfolgt werden will, der in denkbar großer Akribie die Gedanken und Äußerungen des späten Bonhoeffer mit denen des früheren verknüpft und Zusammenhänge erkennen läßt, die der Bonhoeffer-Forschung anfangs gründlich verborgen waren. Insofern wirken die neu vorliegenden Gefängnisbriefe wie gebändigt und sozusagen „vertäut" im Gesamtwerk, geschützt gegen ihren allzu freihändigen Gebrauch. – Das ist richtig so und es war notwendig, wenn mich persönlich auch etwas Wehmut packt und die Sorge, ob *„Widerstand und Ergebung"*, dieser theologisch und kirchlich wohl rasanteste Impuls des 20. Jh.s, derart „umzäunt" seinen prophetischen Charakter bewahren wird.

Bethge hatte lange gezögert, die zurückgehaltenen Abschnitte seiner Briefe zu veröffentlichen, weil sie den theologisch-systematischen Gesamtwillen der Gefängnisbriefe seines Erachtens zu sehr stören und mit einer zu großen persönlich-biographischen Schwerkraft belasten könnten. Nun ist es geschehen und es gab wohl auch keine plausiblen Gründe mehr, sich weiterhin zu widersetzen. Das hat mit den Anforderungen einer kritischen Werkausgabe zu tun. Aber hängt es nicht auch mit der Zeit und dem Zeitgeist zusammen, der sich gegenüber 1951 (Erstausgabe) und 1970 (Neuausgabe) merklich verändert hat – und zwar durchaus nicht zum Vorteil der Theologie? Niemand würde heute noch verstehen oder akzeptieren, um der theologischen Strenge willen auf Interessantes und möglicherweise Intimes in der Korrespondenz verzichten zu sollen. Was hätte Bonhoeffer gesagt?

Noch stärker als bisher also scheinen sich die Tegeler Briefe und Fragmente, einst Impuls zu einer dramatischen systematisch-theologischen Vergewisserung und Auseinandersetzung, einem heute geschätzten, letztlich nach innen gekehrten historisch-biographischen Gesamtinteresse angenähert zu haben.

Münster Tiemo Rainer Peters

Zechmeister, Martha: **Gottes-Nacht**. Erich Przywaras Weg negativer Theologie. – Münster: Lit-Verlag 1997. 340 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, 4), geb. DM 68,80 ISBN: 3–8258–3105–1

Die in Wien angefertigte Habil.schrift wendet sich einem Theologen dieses Jh.s zu, der in der gegenwärtigen Theologie wenig präsent ist, geschweige denn, so das Urteil von Zechmeister, systematisch genügend rezipiert worden wäre (284f). Dieses durchbrochen und einen Theologen neu in die Diskussion geholt zu haben, der, in kirchenpolitisch schwierigen Zeiten, zu den kulturell und intellektuell aufgeschlossensten der Zunft gehörte und der trotz der angedeuteten Umstände über lange Zeit unbeirrt an einer Erschließung des christlichen Glaubens für die Moderne arbeitete, ist das Verdienst dieser Studie. Z. will allerdings ihr Interesse an der Theologie Przywaras keineswegs darauf beschränkt wissen, einem bedeutenden katholischen Theologen die nötige theologiegeschichtliche Würdigung zukommen zu lassen. Ganz im Gegenteil erkennt sie in Przywara jemanden, der, lange bevor der Begriff der Alterität zur philosophischen (und theologischen) Standardvokabel avancierte, „die Gottesrede unlöslich mit der Rede vom anderen verknüpft" (312) habe. Und dies vor einem spezifischen Hintergrund: Bereits Przywara habe „die neuzeitliche Geistesgeschichte als ‚schöpferische Katastrophe' betrachtet". Es habe für ihn „der ‚Gottesleugner' " bedurft, „nämlich derer, die unerbittlich den Gott metaphysischer Übernatur wie den Gott absoluter Subjektivität entlarven". Und, so das Fazit Z.s im Anschluß an ihre Przywara-Interpretation: „Ein Gott nach dem Bild des bürgerlichen Subjekts, die Verabsolutierung jenes Individuums, das in der Selbstgewißheit des ‚Ich' gründet, muß als Götze, als die Extrapolation der bürgerlichen Träume von der Unbedürftigkeit und Omnipotenz des Individuums zertrümmert werden" (312).

In *vier Hauptteilen* entfaltet die Vf.in ihre, die allmähliche Genese der Theologie Przywaras berücksichtigende und erhellende Interpretation von dessen, allein schon dem Umfang nach, gewaltigem Werk.

In *„I. Entwurf"* (15–49) skizziert Z. Przywara als einen Theologen, der bereits, wie dies gegenwärtig v. a. durch J. B. Metz erfolgt und von dem Z. in ihrer Interpretation Pzywaras nachdrücklich inspiriert ist, eine Gottesrede gelehrt habe, „die jede Entwirklichung durch ihre Privatisierung oder Psychologisie-

rung oder Ästhetisierung entschieden widersteht" (48), die eben nicht narkotisch wirkt, sondern die die Katastrophen der Geschichte kennt, und die gerade deshalb, christologisch-theologisch dazu ermächtigt, mit einer realen Befristung der Zeit rechnet und auf eine solche hofft (48f).

In *„II. Der Entwurf und seine Biographie"* (50–112) erinnert Z. (im folgenden ohne Vollständigkeit) die biographischen Wurzeln der Theologie Przywaras: an dessen Verwurzelung in einem Oberschlesien, das ihm zum „existentiell durchlittenen Symbol eines zerbrechenden Abendlandes geworden" (54) sei; aber auch an die schon frühen Begegnungen Przywaras mit Kierkegaard und Nietzsche, mit deren Versuchen, der zerrissenen Moderne etwas entgegenzusetzen; an Przywaras Beschäftigung mit der Romantik, deren Stärke er in ihrer „Ernstnahme der Leiblichkeit und Geschichtlichkeit des Menschen" und damit in ihrer Unfähigkeit, „das Leiden von Menschen wegzuerklären" (67), erkannt habe, eine Unfähigkeit, die die Romantik „auch davor gefeit" habe, „sich einen Gott nach der Art eines alles erklärenden Prinzips zu konstruieren" (68); schließlich an die jesuitische und theologisch-geistesgeschichtliche Ausbildung und Sozialisation Przywaras, an für die Entwicklung seines Denkens prägend werdenden Begegnungen (aus der Vielzahl der von Z. hergestellten Bezüge seien hervorgehoben die zwischen ihm und Max Scheler, John H. Newman, zu Martin Heidegger, von dem Przywara sich, für seine Zeit überraschend hellsichtig, bereits absetzt).

In *„III. Entfaltung – In Begegnung und Entgegnung"* (113–283) rekonstruiert Z. in einem diachronen Verfahren (vgl. dazu das von der Vf.in zitierte Vorwort aus „Analogia Entis", 68) die Theologie Przywaras, wie sie sich durch dessen Beschäftigung mit Thomas von Aquin, Augustinus, Luther, Kierkegaard und Nietzsche ausbildete. Die von Z. nachvollzogenen Beschäftigungen Przywaras mit diesen Autoren, die jeweils auch die Absetzbewegungen Przywaras und dessen Gründe hierfür deutlich machen, hier im einzelnen nachzuvollziehen, ist nicht möglich. Wohltuend ist, daß Z. auch mit Rückfragen an Przywara nicht spart, drängt sich ihr doch – und dies auch zu Recht! – z. B. in der Interpretation Nietzsches der Verdacht auf, daß Przywaras Interpretation in der „Gefahr" stehe, „zum großangelegten apologetischen Vereinnahmungsversuch zu geraten" (282; im Hinblick auf die Kierkegaard-Interpretation vgl. u. a. 249).

In *„IV. Gottes-Nacht"* (284–316) entwickelt Z. ihren systematisch ambitionierten Rezeptionsversuch Przywaras für eine heutige Gestalt von Theologie in einer Situation, die sie als „post-neuzeitliche" (281) versteht. Geschrieben ist dieser abschließende Teil aus einer theologischen Perspektive, die (v. a. inspiriert durch J. B. Metz) das Nicht-Identische, das Katastrophische der Geschichte zum kriteriologischen Maßstab einer jeden Theologie, auch derjenigen Przywaras, erhebt. Dabei erkennt sie, auch wenn sich Przywaras spätes Denken „nahe am Absturz in eine ästhetisierende Mystik des Widerspruchs" (295) vollzöge, in dessen dialektischer Theologie eine kreuzestheologische Gestalt von Theologie, in der die Nicht-Identität nicht durch das Kreuz überstrahlt werde. Statt dessen breche „an ihm diese Nicht-Identität erst wahrhaft auf, weil es die Epiphanie *Gottes* ist" (309). Und auch wenn Przywaras späte Theologie, mit ihrer starken Akzentuierung der Sünde des Menschen, in der Gefahr stehe, alle Verantwortung für die Katastrophen in der Geschichte dem Menschen aufzubürden und so die Frage Ijobs zur unterdrücken (300f), so betont Z. dagegen doch auch, daß, wegen des Realismus des Leidens, Przywara zunehmend alle positive Theologie in die negative Theologie desillusioniert habe, ohne somit das Theodizeeproblem zu übergehen.

Das Buch von Z. erschließt Przywara als einen zutiefst modernen Theologen; zutiefst modern deshalb, weil er die Dialektik der Aufklärung schon früh theologisch bearbeitete und so Fragen für die Theologie zentral werden ließ, deren Aktualität bis heute anhält. Allerdings zeigt sich auch, zumindest in der Interpretation von Z., daß, so hellsichtig er den *faktischen* Verlauf der Neuzeit auch diagnostizierte und die geschichtlichen Katastrophen des 20. Jh.s auf die Selbstverabsolutierung des damit seine eigene Endlichkeit und Bestimmung vergessenden Subjekts zurückführte, Przywara einen Begriff der Neuzeit ansetzte, der andere Akzente und Potentiale neuzeitlichen Denkens, die nicht auf eine solche Selbstverabsolutierung des Subjekts hinausliefen, nicht kannte. So gehört z. B. in die Neuzeit auch (vgl. Fichtes „Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre" von 1798) eine Theorie intersubjekiver Anerkennung, die das Alteritätsdenken zwar nicht in einer theoretisch falsch gestellten Alternative vereinseitigt, wohl aber konsequent im Rahmen ihrer Begründungsfigur ethischen Sollens beansprucht. Und gerade in einer Zeit der „Kleine(n) Moral postmoderner Spielart", die nur noch „eine Moral der *befriedigten Mehrheit*" (J. B. Metz, zitiert nach Z., 313, ebd. Anm. 110) ist, wäre in solchen Denkansätzen vielleicht noch eine Möglichkeit zu finden, die die Anerkennung des anderen nicht nur phänomenologisch in ihrem *faktischen* Sollensanspruch beschreibt, sondern auch geltungstheoretisch begründet und damit einklagbar macht. Läßt man sich aber auf solche Reflexionen ein, dann wird man vermutlich auch, will man keinen philosophischen Suizid begehen, eine einfache Reduktion des neuzeitlichen Subjektdenkens auf eine ageschichtliche Identitätsbeschwörung (289: „Der Grundton, der sich [...] durch die Kant-Rezeption Przywaras zieht, ist der Ruf zur Befreiung des realen Individuums Mensch aus seiner Knechtung unter das Allgemeine eines ‚reinen Exemplars der Humanität'.") aufgeben und statt dessen die für transzendentallogische Fragen unverzichtbare Funktion des Subjektprinzips begreifen müssen. Doch sind dies Probleme, die zur Zeit Przywaras noch nicht auf der Tagesordnung standen. Dem Buch von Z. jedenfalls gebührt der Dank dafür, einen Theologen neu in die Diskussion geholt zu haben, der in Zeiten neoscholastischer Erstarrung wie nur wenige andere sich den Fragen seiner Zeit gestellt hat: mit dem Blick auf die zerrissene Moderne.

Münster Magnus Striet

Voderholzer, Rudolf: **Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn**. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik. – Einsiedeln: Johannes Verlag 1998. 564 S. (Sammlung Horizonte, N. F., 31), kt DM 65,00 ISBN: 3–89411–344–8

Das Werk des französischen Jesuiten und Kardinals Henri de Lubac (1896–1991) ist in vielen seiner Schichten noch nicht gewürdigt, ja, noch nicht einmal erhoben. Die vorliegende, in München erarbeitete Diss. (G. L. Müller) schließt hier eine Lücke, indem sie das Schriftverständnis und die Schriftdeutung dieses wichtigen Theologen, dessen arbeitsmäßiger Schwerpunkt die Dogmen- bzw. Theologiegeschichte war, analysiert und interpretiert. Dem Umfang nach stehen die exegesegeschichtlichen Studien de Lubacs, die hier vorrangig herauszuziehen sind, sogar an erster Stelle; sie wurden bisher kaum untersucht. Das ist um so weniger verständlich, als sich bedeutende Theologen wie W. Kasper und J. Ratzinger gerade auf wichtige Impulse aus diesem Arbeitsgebiet de Lubacs berufen. Ob das auch mit einer zunehmenden Sprachunkenntnis der Theologen, sowohl im Blick auf die alten als auch auf die modernen Fremdsprachen, zusammenhängt? Der Vf. der Diss. ist auf jeden Fall ein gutes Gegenbeispiel!

Die Arbeit ist sehr durchdacht gegliedert. Sie besteht aus drei Teilen:

Im *ersten Kap.* des ersten Teils werden die exegesegeschichtlichen Arbeiten de Lubacs kurz vorgestellt. Die Arbeit „Exegèse médié vale. Les quatre sens de L'Écriture" (1959–1964) nimmt (schon wegen ihres Umfangs von ca. 1500 Seiten!) einen besonderen Platz ein, auch die erheblich abgeschlankte und vor dem Hintergrund des Zweiten Vatikanums aktualisierte Fassung von 1966: „L'Écriture dans la Tradition". Die auf den ersten Blick historischen Untersuchungen zeigen aber doch auch die systematischen Perspektiven des französischen Theologen auf, v. a. sein Insistieren auf der geistigen Schriftauslegung, die freilich in der buchstäblichen gründet, „wie auch das Wort sich nicht neben, sondern in der Geschichte offenbart" (57). In nahezu reformatorischer Verschärfung ventiliert de Lubac in diesem Kontext die Frage nach dem gegenseitigen „Bedingungsverhältnis von Christologie und Schriftauslegung unter den erneuerten Bedingungen der historischen Forschung" (57).

Im *zweiten Kap.* des ersten Teils wird eine sehr informative Übersicht zum Thema *„Einheit der Schrift"*, die sich ja unmittelbar aus dem geistigen Sinn ergibt, geboten, und zwar von der Väterzeit bis hin zur Neuzeit und zur Gegenwart (R. Rendtorff, G. Fohrer, E. Zenger – diese alle mit der Grundabsicht, den Eigenwert des AT zu schützen; K. Barth, W. Vischer, L. Goppelt, G. von Rad u. a. – sie v. a. mit dem Bestreben, zu einer Wiedergewinnung der Einheit der Hl. Schrift zu kommen). In der gegenwärtigen Diskussion schließlich ist viel vom „canonical approach" die Rede. Außerdem hat Joachim Becker mit seiner Rede von „rationaler Auslegung" und „Auslegung des Glaubens" viel Aufsehen erregt. Insgesamt glaubt V., in den Entwicklungen des 20. Jh.s „eine erstaunliche Rückwendung und Wiederentdeckung der Prinzipien der traditionellen Schriftauslegung" zu erkennen.

Das *dritte Kap.* widmet sich der Frage der Einheit der Schrift in der kirchlichen Lehrverkündigung, v. a. in den päpstlichen Enzykliken dieses Jh.s, den Texten des Zweiten Vatikanums und in Folgedokumenten (z. B. im Weltkatechismus) sowie den im kirchlichen Stundenbuch implizierten Perspektiven.

Der *zweite Teil*, den der Vf. als *Hauptteil* betrachtet, kehrt wieder unmittelbar zu de Lubac zurück und stellt in vier Kap.n die Hauptaussagen des französischen Theologen in ihren Bedeutungs- und Begründungszusammenhängen dar.

Das *erste Kap.* untersucht die in der Geschichte der christlichen Bibelhermeneutik allgemein und bei de Lubac im besonderen so wichtigen Begriffe von „Allegorie" und „Allgorese".

Das *zweite Kap.* ist ein Versuch zur ntl. Hermeneutik im Geiste de Lubacs bzw. zu dessen Stützung, während das *dritte Kap.* der Origenes-Deutung de Lubacs gewidmet ist und das *vierte Kap.* seine Sicht von der Kontinuität der Lehre vom geistigen Schriftsinn in systematischer Absicht bietet.

Der *dritte Teil* ist der kürzeste (ca. 45 von fast 600 Seiten). Hier wird versucht – nochmals in verschiedene Kap. unterteilt, die aber im Schnitt nur 15–20 Seiten umfassen – einen systematischen Ertrag auszuformulieren, der von de Lubac her für die neueste Diskussion Impulse geben könnte. Freilich findet sich kaum ein Gedanke, der nicht schon zuvor angeklungen oder ausgesprochen wäre, auch wenn hier und da neue Autoren eingeführt sind. Der Vf. hätte diesen Teil bescheidener „Ergebnis" nennen sollen, was den Wert der Gesamtarbeit nicht geschmälert, ihr höchstens die „geheiligte" Dreigliedrigkeit genommen hätte.

Es handelt sich um eine ungemein wichtige Arbeit, deren Mangel bestenfalls in ihrer Überfrachtung liegt. Diese ergibt sich durch das ständige Bemühen, Aussagen und Einsichten de Lubacs mit der gegenwärtigen, streng sachbezogenen Diskussion um Schriftdeutung bzw. Einheit der Schrift zusammenzubinden. Dies führt gelegentlich zu problematischer Methodik, z.B. in Teil II, zweites Kap.: Eine kleine ntl. Hermeneutik, die de Lubac nicht entwickelt hat, wird eingeführt „als ein de Lubacs Thesen zu stützen suchender Exkurs"! Die vielen Passagen und Teile zu den heutigen, brisanten Fragestellungen machen das (im übrigen gut lesbare) Buch spannend und wertvoll. Sich dabei von einem Meister wie de Lubac führen zu lassen, ist sicher nicht falsch, muß aber – um Anachronismen zu vermeiden – gelegentlich zu „Kunstgriffen" führen. In sich, d.h. unabhängig vom ständigen Aktualisierungsbemühen, handelt es sich aber auch um eine wichtige Arbeit, einfach zur weiteren Erhellung der Theologie de Lubacs als solcher.

Münster Harald Wagner

Dogmatik

Bauke-Ruegg, Jan: **Die Allmacht Gottes**. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie. – Berlin: W. de Gruyter 1998. XVII, 569 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 96), Ln DM 218,00 ISBN: 3–11–015905–8

Das Buch fällt aus dem Rahmen dessen, was man „theologische Fachliteratur" nennen möchte. Darauf weist der Untertitel hin: Der Vf. bedient sich nicht nur der „metaphysischen" (hier gemeint als der klassisch-philosophischen) Argumentation, sondern greift auch auf „poetische" (belletristische) Texte zurück, in der Überzeugung, daß Literatur und Theologie trotz gattungsspezifischer Unterschiede „zumindest auf weite Strecken derselben Sache auf der Spur sind" (VIII). Freilich wird die herangezogene Literatur nicht „theologisch angefragt", sondern unkommentiert stehengelassen. Sie erklärt sich selbst – entsprechend der Vorgabe von Paul Celan: „La poése ne s'impose plus, elle s'expose" (IX). Damit fühlt sich der Vf. „postmodernem" Denken bewußt verpflichtet, wenigstens in dem Sinne, daß die Theologie bereit ist, „für unumstößlich und unverbrüchlich Gehaltenes erneut zu hinterfragen", also ein „schwaches Denken" zuzulassen, wie es Gianni Vattimo nennt (IX).

Der Sache nach geht es – in zwei Anläufen – um das Thema der *Allmacht Gottes*, in *Teil A* („*Einblicke*") mehr unter (philosophie- und theologie-)geschichtlichen Aspekten, in *Teil B* („*Aussichten*") sind es mehr eigenständige Versuche zur Bewältigung des Problems – unter Berücksichtigung von geschichtlichem Material freilich.

Der Vf. geht von der Selbstverständlichkeit der Rede vom allmächtigen Gott aus, handelt es sich doch hier – siehe Symbolum – um das herausragende Gottesprädikat. Selbst die Gotteskrise der Neuzeit hat paradoxerweise das Subjekt „Gott" vielfach beschränkt, das Prädikat „allmächtig" jedoch davon ausgenommen. Descartes benötigt den „allmächtigen" Gott als Garanten menschlicher Subjektivität (10–18), Kant als Garanten menschlicher Moralität (18–24); für Feuerbach ist der „allmächtige" Gott eine Projektion menschlicher Wünsche (24–31). Das Subjekt „Gott" wird immer weiter zurückgedrängt, die Pfeiler neuzeitlichen Denkens – Subjektivität, Rationalität, Moral – brauchen aber die „Allmacht" Gottes als Korrelat, so sehr, daß „Macht an sich" zum neuen Subjekt wird. Deshalb kann Karl Barth unter dem Eindruck des Geschehens seiner Zeit die Macht als „an sich böse" bezeichnen. Dietrich Bonhoeffer sieht Gottes Macht gar in seiner Ohnmacht. Beide Theologen läuten geradezu eine theologische Trendwende in der Frage nach der Allmacht Gottes ein (31–36).

Diese Trendwende bedeutet auch eine Focussierung der Kritik der Allmacht Gottes in der Theodizeefrage. Diese Frage ist durchaus legitim, fällt aber dort, wo sie rationalisiert wird, in alle rationalistische Aporien zurück bzw. wird v.a. zum moralischen Protest: An der Allmacht Gottes kann (etwa angesichts von Auschwitz) nur um den Preis des Verzichts auf die Güte Gottes festgehalten werden. Der Teil über die Theodizeefrage (37–57) ist meisterlich, ebenso die (typisierte) Kritik an der Allmacht Gottes (als Monotheismuskritik, als Theismus- bzw. Metaphysikkritik, die Kritik aus der Prozeßphilosophie, die v.a. christologische Kritik) (77–111).

Am Ende des nur geschichtlichen Teils wird v.a. der Anstoß Bonhoeffers (Ohnmacht Gottes als Alternative zur Rede von der Allmacht Gottes) in seinen verschiedenen Rezeptionen und Fortführungen diskutiert. Hier geht der Vf. übrigens sehr einfühlsam auch auf Wolfgang Borchert ein: Eine Bewegung vom „Sein ohne" zum „Mittendrin", mit allen Folgen für das Problem der Allmacht Gottes.

Im mehr spekulativen Teil faßt der Vf. noch einmal die Faktoren zusammen, die die Rede von der Allmacht Gottes heute als immer weniger akzeptabel erscheinen lassen (sozialkulturell-historische, sprachliche, logisch-semantische Gründe sowie die Begriffsumschreibungen in der Allmachtsdefinition). Es schließt sich nun der Versuch an, die klassische Allmachtslehre noch einmal durchzugehen, und zwar in „verwindender" bzw. „dekonstruktiver" Lektüre (Gianni Vattimo). Diese Re-Lektüre wird der Lehre von der Allmacht Gottes bei Johann Gerhard („loce theologico") zuteil, vielleicht ein wenig zu umfangreich. An geeigneter Stelle führt der Vf. eine breite, an der Bibel orientierte semantische Analyse ein: Die Rede von Gott als *schaddaj*, auf die sich die klassische Theologie immer bezog, bedeutet gar nicht „allmächtig", sondern zielt – zusammen mit den LXX-Variationen – eher auf den „Allerhalter" ab, also Gottes Treue, Beständigkeit und Geduld. Diese Analyse hat die entscheidende Funktion für die „Lösung" des Vf.s: Die Frage nach der Allmacht Gottes muß aus dem geoffenbarten Willen Gottes (Hl. Schrift) heraus angegangen werden. Die dort sich zeigende Allmacht Gottes ist Maßstab, nicht irgendein konstruierter Begriff von Allmacht. Zentral ist der Gedanke, „daß Gott als Pantokrator der Allerhalter der Welt ist, der menschliche Freiheit nicht negiert, sondern setzt und zu eigenständigem Handeln ermächtigt" (567). Dieses Denken von der „Allmacht" Gottes muß ausgelegt werden auf Gottes „Allerhaltersein", auf „sein Beharren, seine Treue und Stetigkeit" (507f). Nicht die Allmacht Gottes bestimmt seine Liebe, sondern die Liebe Gottes Allmacht (nach E. Jüngel).

Im ganzen, wie schon angedeutet, ein ungewöhnliches, im übrigen auch gut zu lesendes Buch, ausgestattet in einer Qualität, wie es Gütezeichen des Verlags ist. Wenn es doch nicht eigentlich zu einer „neuen" Lösung kommt (manchmal erscheinen die Einlassungen des Vf.s wie eine Immunisierung gegen eine solche Frage!), so ist es dennoch ein hervorragender Überblick über die Geschichte und den Stand der Frage um die „Allmacht Gottes" (inkl. Theodizeeproblematik). Die „Lösung" bewegt sich zwischen Bonhoeffer, Luther und stark gemachten biblischen Perspektiven, ein Gesamtbild, das in sich akzeptabel ist. Die Teile des Buches erscheinen dem Rez. im direkten Vergleich ungleichwichtig, die Aspekte des Gesamtproblems werden gelegentlich für den Leser etwas überraschend plaziert (z.B. eine systematische Analyse innerhalb eines theologiegeschichtlichen Teils), doch ist dies eine eher marginale Schwäche.

Münster Harald Wagner

Herrmann, Christian: **Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung**. Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997. 367 S., kt DM 118,00 ISBN: 3–525–56290–X

Die Untersuchung wurde in Erlangen bei R. Slenczka als Diss. erarbeitet. Die bekannte „Erlanger Linie" tritt auch deutlich hervor. Der Vf. polemisiert gegen die derzeitige Schieflage evangelischer Theologie, die z.B. die Eschatologie auf ihre universale Dimension reduziert oder ethisiert. Demgegenüber versucht er in diesem Buch „eine Rehabilitation und Revision der Begriffe ‚Seele' und ‚Unsterblichkeit' durch deren Verbindung mit der Auferstehung, die so individuell und nicht strukturell gefaßt werden kann. Für den Menschen in seiner individuellen Personalität gilt es, angesichts der durch den Tod allenfalls provisorischen Zufluchtsmöglichkeiten in kollektiv-universale Sinngebungsinstanzen, sich an Christus als den zu halten, der als erster die Grenze des Todes überschritten hat" (14). Ganz im Geiste Luthers und des klassischen Luthertums möchte der Vf. methodisch von „der Priorität des Redens und Handelns Gottes im Gegenüber zu allen immanentistischen Reduktionen ausgehen" (15).

Das Werk setzt mit biblisch-exegetischen Ergänzungen v.a. zum Begriff und Verständnis von „Seele" ein (A). Schon die Überschriften zeigen die Akzentsetzungen an: Die Seele als Funktion des Leibes – Die Seele als Mittel der ontischen Vertikalisierung – Die Unsterblichkeit des Menschen als Seele.

Im folgenden Teil (B) wird, im Sinne der Präzisierung der biblischen Aussagen, v.a. von Luther her argumentiert. „Seele" wird zusammenfassend umschrieben: „Der Mensch als kommunikatives Gegenüber Gottes".

Der römisch-katholische Ansatz, dem sich der Vf. danach widmet (C), wird, durchaus korrekt, umschrieben als „Unsterblichkeit durch eine vorgängig in der geschöpflichen Konstitution grundgelegten Verbundenheit mit Gott" (105), wobei sowohl das platonisch-neuplatonische als auch das platonische berücksichtigt werden. Thomas von Aquin ist der große Gewährsmann „klassischer" katholischer Eschatologie; als „Versuche einer Weiterführung und Korrektur des thomanischen Ansatzes" werden K. Rahner, G. Greshake und J. Ratzinger vorgestellt. Die Kritik am katholischen Standpunkt, dem der Vf. letztlich einen substanzontologischen Ausgangspunkt vorwirft, macht er (merkwürdigerweise) an Tertullian fest. Dieser habe die Unsterblickeit der Seele als Relation erkannt, um welche die „substanzontologische" Sicht, die die katholische Theologie mit der Aufklärungsphilosophie verbindet, zu ergänzen ist. Sie wird im nächsten Teil (D) kritisch dargestellt; danach kommt die neuere evangelische Theologie – K. Barth. E. Jüngel, J. Moltmann, P. Althaus – zu Wort (E).

Ziel aller kritischen Darstellungen ist es, in Korrektur aller vermeintlichen Einseitigkeiten nicht etwa Unsterblichkeit und Auferstehung gegeneinander auszuspielen, sondern eine positive Zuordnung beider Größen zu leisten, der gemäß „die Unsterblichkeit auf die Auferstehung angelegt ist und ihr vorausgeht" (311). Dies gelingt durch Verknüpfung der soteriologisch-eschatologischen mit der protologischen Sicht. Die Auseinandersetzung mit Psychologie und Anthropologie (F) erscheint als ein etwas isolierter Block, der „Anwen-

dungsteil" (G) bietet interessante Einzelaspekte und Vorschläge (Fragen der Bestattung, der Sterbebegleitung, von Totenanzeigen u. ä.), die recht interessant sind, aber entbehrlich für den großen Fortgang der Untersuchung.

Insgesamt handelt es sich um eine material- und facettenreiche Arbeit zur neuen evangelischen Eschatologie mit ausführlicher Berücksichtigung katholischer Ansätze. Der eigene Standpunkt, klar – aber nicht sklavisch – lutherischem Denken verpflichtet, ist diskussionswürdig, bei der Wahrnehmung katholischer Entwürfe werden jedoch nicht immer die Nuancen erkannt und gewürdigt.

Münster Harald Wagner

Seils, Martin: **Glaube**. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1996. 547 S. (Handbuch Systematischer Theologie, 13), kt 198,00 ISBN: 3–579–04942–9

Der neue Bd in der angesehenen Reihe „Handbuch Systematischer Theologie", hg. v. dem überragenden Nestor evangelischer Theologie, dem Marburger Carl-Heinz Ratschow, beinhaltet das, was man in der katholischen Theologie Fideiologie nannte und teilweise noch nennt, also eine Darstellung, was der Akt des Glaubens eigentlich meint, beinhaltet, bedeutet.

In einem ersten Teil stellt der Vf. das reformatorische Glaubensverständnis vor (*A: „Das Glaubensverständnis der Reformatoren"*). Im einzelnen werden Luther, Melanchthon und Zwingli ausführlich besprochen.

Im *Teil B* geht es um „Das *Glaubensverständnis bei evangelischen Dogmatikern in der Mitte des 20. Jh.s*". Hier werden Karl Barth, Paul Tillich und – per modum unius – Verno Elert und Paul Althaus vorgestellt.

Teil C befaßt sich mit dem *Glaubensverständnis im Dialog der Gegenwart* – mit dem Kunstgriff, daß hier ein Dialog eröffnet wird zwischen gegenwärtigen Formen des Glaubensverständnisses und solchen des 16. Jh.s. Das veranlaßt den Vf., einen generellen Überblick über das evangelische Glaubensverständnis zwischen dem 16. und 20. Jh., von Johann Gerhard über Friedrich Schleiermacher bis hin zu Wilhelm Herrmann, einzuschieben sowie Einsprüche aus dieser Zeit gegen das christliche Glaubensverständnis zu analysieren (Ludwig Feuerbach, Sigmund Freud, Sören Kierkegaard). Danach werden, in mehr systematisierend-zusammenfassender Form, in einem „Dialog der Sichten", Weisen gegenwärtigen Glaubensverständnisses dargelegt: 1. Philosophisches Glaubensverständnis (William James, Martin Buber, Karl Jaspers); 2. Katholisches Glaubensverständnis; 3. Evangelisches Glaubensverständnis (Emil Brunner, Gerhard Ebeling, Wolfhard Pannenberg).

Im letzten Abschnitt des Teils C entfaltet der Vf. (unter den Überschriften 1. *„Der Raum des Glaubens"*, 2. *„Der Grund des Glaubens"*, 3. *„Das Leben des Glaubens"*) seine eigenen Thesen und Überlegungen zur Sache, die angesprochenen Modelle und Paradigmen natürlich jeweils im Hintergrund.

Eine derartig umfassende Übersicht über die Glaubenstheologie ist mir nicht bekannt. Wenn auch das katholische Glaubensverständnis auf nur ca. 40 S. zur Sprache kommt (mehr darf ja in einem evangelischen Handbuch nicht erwartet werden), sind doch dessen Hauptzüge im Ganzen richtig erkannt und dargestellt. Störend für den Gesamteindruck ist das etwas künstliche Raster des „Dialogs", das der Vf. dem für die aktuelle Theologie besonders interessanten Teil C (immerhin ca. 200 S. des Buches) überstülpt.

Münster Harald Wagner

Prügl, Thomas: **Die Ekklesiologie Heinrich Kalteisens O. P. in der Auseinandersetzung mit dem Basler Konziliarismus**. Mit einem Textanhang. – Paderborn: F. Schöningh 1995. XXXVIII, 401 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts, N. F., 40 Münchner Universitäts-Schriften), kt DM 68,00 ISBN: 3–506–79440-X

Der Vf. Thomas Prügl stellt in seiner Diss. Heinrich Kalteisen (1390–1465) und seine Ekklesiologie – oder besser: seine Sicht von Konzil und Papsttum – vor.

In einer *Einführung* beschreibt er das Thema und die bisherige Forschung zu Kalteisen. Dann gibt er eine Biographie von seiner Kindheit über das Studium im Dominikanerorden, seinen Aufenthalt beim Basler Konzil und die vielen Gesandtschaften im Dienste Roms und schließlich sein Scheitern als Bischof von Trondheim und danach weitere Gesandtschaften im Auftrag des Papstes.

Den *Hauptteil* der Arbeit bilden Analysen zu einzelnen Arbeiten Kalteisens zur Fragestellung um Konzil und Papst. Zunächst werden einige Predigten, die Kalteisen zu Beginn seiner Teilnahme am Basler Konzil ab Ostern 1432 gehalten hat, besprochen. An konkreten Reformvorstellungen – v. a. auf institutionellem Bereich – tritt wenig hervor. Da ist die Vorstellung von einer Rückgabe aller „Benefizien, Privilegien und Güter in die Hände des *Vicarius Christi*" deren neue Übergabe an geeignetere Personen (48). Dies würde zu einer Zentralisierung der Stellenbesetzung in der Kirche führen. Die Initiative geht vom Papst aus, der selbst keiner Reform bedurfte. Es zeigt sich also bereits hier, daß Kalteisen sehr zum Papst steht und die Tendenz des Konzils, fast ausschließlich über die „reformatio in capite" zu reden, übergeht. Kalteisen erweist sich schon hier als Kritiker der innerkirchlichen Kritik. „Unüberhörbar war in diesen Sätzen die Sorge über den mangelnden Gehorsam gegenüber dem Papst" (50). Offensichtlich ahnt Kalteisen bereits eine gefährliche Konfrontation mit dem Papst.

Der Vf. wendet sich dann der Auseinandersetzung mit den Hussiten zu und bespricht die Rede über die freie Predigt des Wortes Gottes. Kalteisen begründet und verteidigt die Unfehlbarkeit des allgemeinen Konzils und stellt die Dekrete der allgemeinen Konzilien über die des Papstes. Die Autorität des Papstes wird an seine Rechtgläubigkeit gebunden.

Den *vierten Abschnitt* überschreibt der Vf. mit „Der Bruch mit dem Konzil" (87) und bespricht hier eine Reihe von Schriften Kalteisens zum Konzil. Kalteisen will „die Idee eines in Glaubensfragen dem Papst überlegenen Konzils (noch) nicht aufgeben" (94). Doch nimmt er Stellung gegen das Basler Konzil und liefert der päpstlichen Partei Argumente. Dabei übernimmt er Elemente der Ekklesiologie des Nikolaus von Kues.

In einem fünften Abschnitt behandelt der Vf. „die großen ekklesiologischen Traktate" (109). Zunächst stellt er den Codex der Bibliothek Kalteisens vor, in dem die wichtigen Konzilsschriften und Unterlagen zusammengefaßt sind, und vergleicht ihn mit dem vatikanischen Codex. Es wird gezeigt, wie Kalteisen immer wieder in politische Vorgänge eingreifen will. Er ist nicht so sehr ein abstrakter Theoretiker, sondern wendet sich eher dem ihm gegenwärtigen kirchlichen Geschehen zu. Angesichts der Basler Vorgänge übernimmt er eine Liste von irrenden Konzilien und kritisiert den Anspruch der Basler auf Unfehlbarkeit. Dabei benutzt er, so weist P. nach, reichlich zeitgenössische Literatur. Diese Werke um das Konzil sind meist aus einer konkreten Situation entstanden und haben mit dem Aufenthalt in Basel und mit den Aufträgen der Kurie zu tun.

In einem weiteren Abschnitt untersucht der Vf. „die Reden Kalteisens anläßlich seiner Legationsreise nach Frankreich 1442/43" (143). Auch hier zeigt sich, daß Kalteisen auf die konkreten Gegebenheiten hin argumentiert. Im folgenden Abschnitt werden die „Grundlinien der Ekklesiologie Kalteisens" (161) vorgestellt und danach sein „Widerstand gegen päpstlichen Amtsmißbrauch" beschrieben (177). In den Grundlinien geht es um das Haupt der Kirche, um die Autorität der Kirche und die Gestalt der Kirche als Monarchie. Hier treibt Kalteisen die Vorstellung vom unbedingten Gehorsam gegenüber den päpstlichen Gesetzen voran. Die Autorität des Papstes ist anzuerkennen, soweit er von der Kirche toleriert wird. Eine Absetzung wird schließlich nur noch bei Häresie zugelassen. In Fragen zur Absetzung des Papstes ist Kalteisen zunächst unsicher. „In seinen Spätschriften schwenkt Kalteisen konsequent auf die streng papalistische Theorie der Selbstabsetzung ein, wie sie das 14. Jh. ausgebildet hat" (187). Die Kompetenz des Konzils, den häretischen Papst zu verurteilen, wird bestritten. Allerdings kommt er nicht zu einem abschließenden Urteil. Er schätzt offensichtlich das Konstanzer Konzil und seine Dekrete hoch ein.

Ein neunter Abschnitt ist der „Lehrautorität des Papstes" gewidmet (195). Hier ist in die Definition der Kirche bereits das Petrusamt aufgenommen, wie es üblicherweise erst nach Bellarmin da ist. Ein zehnter Abschnitt wendet sich dem „Konzil" (231) zu. Hier werden Fragen um Konsens und Repräsentation und um Minorität besprochen.

Am Ende steht eine „Zusammenfassung" (251–256). Der Arbeit ist ein Textanhang beigegeben, in welchem wichtige Schriften Kalteisens erstmals zum Druck gebracht werden. Diese Textausgabe ist in der üblichen wissenschaftlichen Form gestaltet.

Über den Vorgängen und der Haltung des Basler Konzils gestaltet sich die Sicht der Kirche bei Kalteisen um. „Einen Amtsverlust des Papstes erkannte er nur noch bei hartnäckiger Häresie an" (253). Dem Konzil sprach er die Irrtumsfreiheit ab. Die kirchliche Unfehlbarkeit wird als Verheißung und Gnade verstanden. Sie wird nicht an einer Institution festgemacht. Über seiner Verehrung des Ordensbruders Thomas von Aquin kommt er zu einer Begründung der Unfehlbarkeit des Papstes.

Diese Arbeit ist für die Forschung in ihrer Untersuchung der Ekklesiologie Kalteisens und in der Herausgabe der Texte sehr gewinnbringend. Die Untersuchung ist sehr sorgfältig in verständlicher Sprache gefaßt. Den weniger mit den Zeitverhältnissen und Vorgängen Vertrauten hätte manches vielleicht noch besser erschlossen werden können.

Der systematische Theologe bekommt hier vorgeführt, wie Überlieferung oder Tradition aus ganz konkreten Gegebenheiten entsteht und sich durchsetzt. Angesichts des Ergebnisses dieser Arbeit ist die Frage, wie mit Überlieferung umgegangen werden soll, aufzugreifen. Es wird deutlich, daß es Überlieferungen gab, die von anderen überrollt wurden, die aber unter anderen Gegebenheiten und Voraussetzungen eventuell wieder aufzugreifen wären. Überlieferung kann ja nicht nur das sein, was sich durchgesetzt und was anderes verdrängt hat, das lange Geltung hatte.

Passau Philipp Schäfer

Arnold, Matthieu: **La correspondance de Luther.** Étude historique, littéraire et théologique. – Mainz: Philipp von Zabern 1996. XIV, 673 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung Religionsgeschichte, 168), Ln DM 120,00 ISBN: 3–8053–1868–5

Martin Luther's corpus of letters is now accessible in a new way to scholarly investigation, after the completion of WABR 15–18

(1978–85), which offer numerous indices to the ca. 3600 letters published in the section *Briefwechsel* of the *Weimarer Ausgabe*. M. Arnold's Strasbourg dissertation, directed by Marc Lienhard, is a comprehensive study of this portion of Luther's works, from the threefold perspective of Reformation history, epistolary conventions of style, and theological themes and positions.

A. arrived at a fivefold typology for Luther's letters based on the intended results: 1) communications of news and information; 2) petitions asking the wealthy and powerful to assist Luther or others in need; 3) advice on government policy, matrimonial questions, and sacramental practice; 4) polemic and defense amid controversy; 5) consolation, condolence, and encouragement for persons suffering illness, grief, or interior *Anfechtungen*.

Parts of Luther's correspondence have been investigated before, and A. takes over the results of studies such as E. Wolgast, *Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände* (1977) and U. Mennecke-Haustein, *Luthers Trostbriefe (1989)*.

The volumes of WABR contain ca. 1000 letters addressed to Luther and ca. 2600 letters by the Reformer himself. The latter provide a many-sided mirror of Luther's life and teaching, his view of history, and his understanding of his own role in the Reformation drama. From A.'s massively informative work, I select five facets of interest to readers of this journal.

When Luther treats contemporary history by passing on news to his correspondents, events are often placed within the cosmic war raging between God and Satan. Since the Reformation has freshly unleashed the saving power of the Gospel, Satan is more aggressive than ever before and so believers have to resist him more vigorously by their prayer and steadfastness in faith and evangelical practice. This framework of apocalyptic warfare gives Luther a way to interpret the actions of numerous adversaries, who serve as instruments of Satan. These minions of evil include Catholics like Johann Eck and Duke Georg of Ernestine Saxony, deviant *Schwärmer* like A. Karlstadt, Th. Münzter, and the Anabaptists of Münster, an erring Reformer like Zwingli, and naturally the papal Antichrist. Thus, Luther's letters on contemporary events correspond to H. A. Oberman's presentation in his 1982 biography, *Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel*.

Within this vision of diabolical attack and divine counterattack, Luther sees his own calling as a singular service to God by unmasking Satan's deceitful presence and action, by rallying others to fight on God's side by promoting the reformed territorial churches of pure evangelical doctrine and worship, and by advising people where necessary to suffer patiently the onslaught of evil until the blessed last day of Christ's coming in glory.

Luther's letters of supplication for assistance reveal the importance for him of optimizing the education given at the University of Wittenberg. Repeatedly he asks the Electoral Saxon authorities for financial support of competent professors and promising students. The latter will then move on to serve as preachers of God's word. The wealthy and powerful should respond generously as an expression of their own gratitude to God for the Gospel newly proclaimed.

The letters of advice present a variegated image. As E. Wolgast demonstrated, Luther was eclectic regarding the principles of correct government action. On marriage questions, he was quite pragmatic, e. g., in allowing divorce with remarriage after a spouse's offenses made him or her equivalently „dead". One strain of advice, based on Scripture, was quite firm, namely Luther's exclusion of a reformed Lord's supper at home in areas where Catholic authorities prohibited public celebration, since by divine institution the Supper of the Lord is of and for the church. In giving counsel, Luther responded as a biblical expert, writing to those asking guidance from Scripture for their policy and conduct.

Luther's ca. 100 *Trostbriefe* show an important facet of his pastoral practice, in a time when life was beset with myriad threats and many sensitive people were oppressed by uncertainty and scruples. One response on Luther's part is to unmask Satan's aggression against God's faithful servants. More traditionally, Luther interprets suffering as revelatory of our weakness, where however the power of Christ's grace can manifest itself, in accord with 2 Cor 12:9. But his most characteristic advice on dealing with illness, grief, or spiritual *Anfechtung* is of a piece with his fundamental soteriological conviction. On the cross and in his resurrection, Christ triumphed over the enemy of our well-being, and the outer word of the Gospel and sacraments let one appropriate his victorious grace. When troubled, one should have recourse to the second article of the Creed and dwell on it, to foster an abiding certainty that Christ's death exhausted once-for-all the killing power of the enemy. Luther's *Trostbriefe* repeatedly cite John 16:33, „Take courage, I have overcome the world."

Stylistically, Luther's letters show some knowledge of epistolatory conventions, but the principal stylistic qualities are concision and the dominance of Scripture as the source of phrasing, figurative expression, and models for interpreting events and for the conduct Luther recommends. In Luther's letters, it is not style that leaves the lasting impression, but instead his own unwavering certainty regarding his basic positions, along with his conviction on the presence in both macro- and microhistory of the God who is trustworthy in his omnipotence and merciful as amply manifested in what his Son has done „for us and for our salvation".

This investigation cites numerous passages of Luther's letters in French, while giving the Latin or German original in footnotes. Also, an eight-page German *Zusammenfassung* and three-page rhetorical glossary add to its already considerable usefulness.

Rome Jared Wicks

Ökumenische Theologie

Grundkurs Ökumene. Ökumenische Entwicklung – Brennpunkte – Praxis, hg. v. Michael Kappes / Michael Faßnacht. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1998. **Bd 1: Theologische Grundlagen.** Mit Beiträgen von Petra Allkemper-Hakenes u. a., 239 S., pb. DM 38,00 ISBN: 3–7666–0146–6. **Bd 2: Materialien für eine Seminarreihe,** 196 S., pb. DM 58,00 ISBN: 3–7666–0147–4

Der anzuzeigende Doppelband ist kein im strengen Sinn wissenschaftliches Buch, sehr wohl aber ein Werk der Wissenschaftsvermittlung und – um es vorweg schon zu sagen – ein außerordentlich gelungenes Buch in diesem Genus litterarium. Entstanden ist es im Dienst der Erwachsenenbildung im Bischöflichen Ordinariat und im Diözesanbildungswerk Münster aus dem Bestreben heraus, dem von höchster amtlicher Stelle aus wieder und wieder geäußerten Ruf nach ökumenischem Fortgang in der Christenheit Widerhall an der vielberufenen „Basis" zu verschaffen und damit dem Erfolg voranzuhelfen. Auch wenn gegenwärtig viel mehr über den Stand als über die Bewegung bei der erstrebten christlichen Einheit geredet wird (sicher nicht ganz anlaßlos): zwischen den päpstlichen Rundschreiben „Mortalium animos" (Pius XI., 1928) und „Ut unum sint" (Johannes Paul II., 1995) haben die bewegenden Elemente das eindeutige Übergewicht: Die Nichtkatholiken wandelten sich von Heiden und öffentlichen Sündern gleichgestellten Menschen zu Geschwistern in Gemeinschaften, denen der Heilige Geist gegeben ist.

Im *ersten Bd* führen die fünf Beiträge die wesentlichen Stationen des Verlaufs vor Augen. Die Entwicklung des Ökumenismus im 20. Jh. (M. Kappes) wird auf dem Hintergrund der Entstehung der Spaltungen (P. Allkemper-Hakenes) und der konfessionskundlichen Information über die Ergebnisse (J. Oeldemann) geschildert.

Die sich anschließenden *fünf Kap.* exemplifizieren die konkreten Probleme des Ökumenismus an theologischen wie lebenspraktischen Fragestellungen: Spiritualität (P. Allkemper-Hakenes), Sakramentenverständnis im allgemeinen und in der Eucharistielehre im besonderen (beide Kap.: M. Kappes), Amt (J. Oeldemann) sowie Eheproblematik (M. Fassnacht). Das *neunte Kap.* stellt die Frage *„Ökumenisch handeln aber wie?"* und beantwortet sie mit sieben Vorschlägen für die Zusammenarbeit auf der Ebene der örtlichen Gemeinden.

Der *zweite Bd* ist ganz auf die konkrete Seminararbeit selbst ausgerichtet. Er bietet eine Fülle von Arbeitsblättern (im DIN A 4-Format, klammergeheftet) an, die im wesentlichen entlang der Darstellung des ersten Bdes Texte entscheidender ökumenischer Dokumente von den Thesen des „Rahner-Fries-Planes" über „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" bis zu Auszügen aus CA und Tridentinum kennenlernen lassen. Daneben veranschaulichen Lieder, Kunstwerk-Reproduktionen, Schaubilder, Landkarten, Verlaufsschilderungen des evangelischen wie katholischen Gottesdienstes u. v. a. die ganze Vielfalt christlicher Lebensäußerungen zu Nutzen der christusgewollten Einheit der Kirche. Auch der akademische Lehrer wird dankbar diese Materialien nutzen können. Charakteristisch für die unmittelbare Abzweckung sind die Reflexions- und Arbeitsbögen, die den Seminarteilnehmern zur Kontrolle des Erarbeiteten verhelfen wollen.

Die Sprache des Werkes ist durchgehend klar; die didaktische Führung verdient uneingeschränktes Lob; nützlich sind die knappen, aber sachkundig kommentierten bibliographischen Angaben. Jedes Kap. in Bd 1 bringt am Schluß außerdem ein Glossar mit der Erläuterung der Hauptbegriffe, die im Text selber mit einem Asteriskus ausgezeichnet werden. Bei einer wünschenswerten Neuauflage sollten die Hg. überlegen, ob sie (schon wegen der jetzt unvermeidlichen Dubletten) Bibliographie und Glossar aus den jeweiligen Abschnitten zusammenfassen und an den Schluß setzen sollen. Dorthin gehörte dringlich auch ein erschließendes Register. Ein solches würde den Bd 2 gleichfalls noch hilfreicher gestalten. Natürlich kann man den Hg.n nicht widersprechen, wenn sie einen Grundkurs nicht mit allen Problemen belasten wollen, die es zwischen den Kirchen gibt. Doch gerade die Praxisbezogenheit verlangt es wohl, etwas eingehender als es faktisch geschieht (in Bd 1), auf die Marienfrage einzugehen; die eschatologischen Differenzen, die weitgehend die Frage nach der Bedeutung der Heiligen und damit die konfessionsspezifische Frömmigkeitsgestalt beeinflussen, kommen überhaupt nicht vor.

Als Gesamturteil wünscht der Rez. sich eine möglichst weite Verbreitung dieses Grundkurses und eine noch intensivere Nutzung in unseren Pfarreien. Er ist, um die strenge Sprache der Testberichte zu verwenden, „sehr empfehlenswert".

Regensburg Wolfgang Beinert

Körtner, Ulrich H. J.: **Reformiert und ökumenisch**. Brennpunkte reformierter Theologie in Geschichte und Gegenwart. – Innsbruck: Tyrolia 1998. 191 S. (Salzburger Theologische Studien, 7), kt DM 34,00 ISBN: 3–7022–2135–2

Zwar möchte Ulrich Körtner mit den in diesem Bd zusammengestellten Studien zunächst „wesentliche Anliegen des Reformiertentums in Österreich" vorstellen (14), aber schließlich ist ihm eine umsichtige und gesprächsfähige Einführung sowohl in die reformierte Tradition als auch in die gegenwärtig diskutierten Streitfragen v. a. in den europäisch geprägten reformierten Kirchen gelungen. Die Einführung ist mehr durch Information und Reflexion als durch besonders aufsehenerregende Positionen geprägt. Dies scheint mir einerseits dem abwägenden Naturell des Vf.s zu entsprechen, mit dem er allen Neigungen zu theologischen Konventionalisierungen entgegenarbeitet, und verhilft andererseits dieser Einführung zu einem gemäßigt gestimmten Grundton, der sehr unterschiedliche – auch der reformierten Tradition fernstehende – Leserinnen und Leser anzusprechen vermag. Erst in ökumenischer Weite kann sich die spezifische Konfessionalität bewähren, so wie umgekehrt auch ein ökumenisches Engagement nicht ohne die Wahrnehmung einer konkreten Konfessionalität tatsächlich zum Zuge kommen kann.

Bereits in seiner Skizze der Geschichte des Reformiertentums in Österreich weist K. auf die Vielschichtigkeit der reformierten Tradition (Calvin, Zwingli, Bullinger), wie sie bereits in ihren Anfängen prägend war. Gemeinsam war „die Auffassung vom christlichen Staat, die Forderung nach Heiligung des öffentlichen Lebens und das Recht der Prediger zur öffentlichen Kritik der Obrigkeit" (23). Ein wenig formelhaft und zugleich prägnant stellt K. für die über ihre Ursprünge hinaus gewachsene reformierte Lehrtradition folgende Aspekte heraus: Die „Betonung der Einheit Gottes, der Heilscharakter des Gesetzes, die Buße aus dem Evangelium, die Zusammengehörigkeit von Rechtfertigung und Heiligung, die Vorstellung vom Wachstum des Glaubens, das aus dem Bilderverbot des Dekalogs abgeleitete Verbot von Bildern in den Kirchen, das... Gemeindeprinzip, sowie die Formulierung eines christlich begründeten Widerstandsrechtes" (24). Für die reformierte Tradition war von Anfang an prägend, daß sie besonders die Katholizität der Kirche betonte und damit stets ihre ökumenische Bestimmung mit im Auge hatte (35). Durchaus aufschlußreich für die Vielfalt reformierter Theologie ist auch der Rückblick auf die Geschichte des Reformierten Lehrstuhls in Wien seit 1850, verdeutlicht er doch, wie sehr auch die reformierte Tradition ein Spiegel der allgemeinen Herausforderungen des Protestantismus in seinem ambivalenten Verhältnis zur Neuzeit ist.

Wenn sich K. im *zweiten Hauptteil* unter der Überschrift *„Klassische Positionen reformierter Theologie"* zunächst dem Thema Evangelium und Gesetz zuwendet, nähert er sich den Grundlagen der besonderen Bedeutung des Gesetzes (Gebots) in der reformierten im Unterschied zur lutherischen Tradition an, indem er sowohl den Verheißungscharakter des Gesetzes als Bundesgesetz (Calvin) als auch die Betonung der Einheit und konkreten Lebensorientierung des Wortes Gottes (Barth: *usus practicus evangelii* [73]) aufzeigt und damit die Umstellung der für das Luthertum inzwischen geradezu identitätsstiftenden Reihenfolge von „Gesetz und Evangelium" theologisch plausibel macht. Auch die zweite „klassische Position" gewinnt ihr besonderes Profil in der kritischen Unterscheidung von einer weit verbreiteten Ansicht, in der das Reformiertentum als eine puritanisch strenge, gesetzliche und daher freudlose Erscheinungsform des Christentums erscheint. Diese Ansicht beruft sich im 20. Jh. bis heute gern auf die in der Regel ungenau bestimmte, Max Weber zugeschriebenen These, nach welcher „der Calvinismus der geistige Nährboden war, auf welchem der Kapitalismus als neuzeitliche Wirtschaftsform entstehen und gedeihen konnte" (81). K. zeigt auf, daß diese These auf groben Vereinfachungen der Theologie Calvins und einer geradezu fahrlässigen Vermengung eines späteren Calvinismus mit Calvin gegründet sei. Das kapitalismuskritische Potential sowohl der calvinistischen Tradition als auch des Kapitalismusverständnisses von Max Weber werden zugunsten der Unterstellung der These einfach unterschlagen. Zudem bleibt Max Weber entgegenzuhalten, daß nicht „das Erwerbsstreben, sondern das Gebot der Nächstenliebe... die calvinistische Auffassung von Arbeit und Beruf und Umgang mit Geld und Eigentum" (89) motiviere, so daß das ethische Gefälle eher in die Richtung eines christlichen Sozialismus als in die Richtung des Kapitalismus weise.

Der *dritte Hauptteil* wendet sich der Bestimmung von Ökumene aus reformierter Perspektive zu. K. geht dabei wie der Vf. dieser Rez. von der Erkenntnis aus, daß die Reformation in ihrer Substanz ökumenisch orientiert gewesen sei, indem es ihr nicht um eine Modernisierung des Christentums, sondern um die immer wieder neu wahrzunehmende, auf das Wort Gottes hörende Reform der Kirche gegangen sei (107). Von hier aus hat sich auch das ambivalente Verhältnis der Kirche zur Moderne zu gestalten, wie K. in Anlehnung an Paul Tillich – in diesem Rahmen allerdings zwangsläufig nur verkürzt – mit manchen herausfordernden Andeutungen ausführt. Besonders interessant scheint mir die These zu sein, daß die römisch-katholische Kirche – „wiewohl sie ihrem Ursprung und ihrem Selbstverständnis nach streng genommen gar keine Konfessionskirche ist" (124) – durch die Herausforderung der Reformation „wider Willen zu einer Konfessionskirche" (ebd.) wird und damit in gewisser Weise gleichsam protestantisiert werde, so daß sie in ihrem Verhältnis zu den anderen Kirchen heute im Grundsatz mit den gleichen theologischen Abgrenzungsproblemen zu ringen hat, wie es der inzwischen vielfältig aufgesplitterte Protestantismus von seinen Anfängen an getan hat. Für die weitere ökumenische Entwicklung wird nach K. Entscheidendes einerseits davon abhängen, ob der römische Katholizismus in der Lage ist, der faktisch längst vollzogenen Selbstveränderung nun auch konsequent Rechnung zu tragen, und andererseits davon, daß die Vision der ökumenischen Anstrengungen nicht auf eine Überwindung, sondern eine produktive Nutzung der „Pluralisierung der Christenheit" (126) ausgerichtet wird. In einer solchen ökumenischen Perspektive plädiert der Vf. für eine „Wiedergewinnung einer evangelischen Konfessionalität" (127). Von der aktuell verbreiteten Konjunktur der „Spiritualität" sei nur etwas zu erwarten, wenn zu ihr auch „das Charisma der Unterscheidung der Geister gehört" (139). Mit dieser Zuspitzung stößt K. auf die große Verlegenheit der Ökumene, die er im Grunde auch nur benennt, ohne tatsächlich über sie hinausweisen zu können. Dem inzwischen so geflissentlich umhegten Dialog der Religionen komme weniger eine theologische Aufklärungs- und Verständigungskraft als vielmehr eine sozialethische Funktion zu, in der es v. a. um das friedliche Zusammenleben der verschiedenen Religionsgemeinschaften gehe (161).

Im *letzten Hauptteil* des Buches geht es schließlich um das Verhältnis der Kirche zum Judentum. Zunächst wird mit Hinweisen auf allgemein bekannte geschichtliche Entwicklungen der inzwischen erreichte theologische Konsens in den Kirchen dargelegt, nach dem „die Kirche ihr Kirchesein nicht losgelöst vom Judentum definieren und leben kann" (182). Diese positive Bezogenheit impliziert aber – und das ist der spezifische Punkt, den K. hier in die Debatte wirft – insofern einen „Antijudaismus" im Sinne einer klar gezogenen Unterscheidungsgrenze als die Anerkennung der bleibenden Erwählung Israels, durch welche Kirche und Judentum essentiell miteinander verbunden sind, „die Gestalt einer doppelten Negation hat. Das Christentum erkennt nämlich die bleibende Erwählung Israels in der Weise an, daß es die jüdische Negation der heilsgeschichtlichen Bedeutung Jesu für das Volk Israel negiert" (187). Gewiß hat K. recht, wenn er manchen allzu euphorischen Umarmungen gegenüber auf die bleibenden Unterschiede hinweist, denn ohne deren Anerkennung kann es auf die Dauer keine nachhaltige positive Bezogenheit der Kirche auf das Judentum geben. Ob aber die positive Bezogenheit v. a. durch die Anerkennung der logischen Konsequenz einer doppelten Negation zustande kommt, scheint mir höchst problematisch zu sein. Die bleibende Erwählung hat substantiell v. a. etwas mit der Treue Gottes zu tun, ohne die auch die Kirche keinen verläßlichen Grund der Hoffnung mehr hätte (vgl. dazu Weinrich, M.: Die Kirche als Volk Gottes an der Seite Israels, in: Kirche glauben. Evangelische Annäherungen an eine ökumenische Ekklesiologie, Wuppertal 1998, 190–223). Gewiß stoßen wir hier immer auch an das Geheimnis Gottes, und es erscheint gute Christenpflicht zu sein, sich nicht allzu lange dort aufzuhalten, sondern sich an das zu halten, was in Christus offenbar geworden ist. Offenbarung aber ist immer auch Hinweis auf Verhüllung und Verborgenheit – übrigens auch rein logisch! Es geht nicht darum, nun an Christus vorbei theologisch etwas einzuräumen, was sich mit seiner Bestimmung nicht verträgt, sondern um die Benennung des positiven Grundes, der von dem Nein Israels ebensowenig außer Kraft gesetzt werden kann, wie er schließlich auch von unserem anhaltenden Nein nicht wirkungslos gemacht wird. Inhaltlich komme auch ich schließlich ganz in die Nähe der Überlegungen K.s, aber nicht auf dem Weg einer Konsequenzlogik, deren Material negativ bestimmt ist, sondern auf dem Weg der verläßlichen Zugewandtheit Gottes, in deren Kraftfeld wir überhaupt den Mut aufbringen können, uns dann auch auf das Feld so verwinkelter dogmatischer Konsequenzen begeben zu dürfen.

Insgesamt ist es dem Vf. in seiner Einführung in das Reformiertentum vorzüglich gelungen, die notwendigen Sachinformationen in selbstverständlicher Weise mit der Erörterung aktueller Problemkonstellationen zu verbinden, so daß sein Buch auch als ein eigener Beitrag zu verschiedenen gegenwärtigen Herausforderungen der Kirche – nicht nur der reformierten Kirche – gelesen werden kann.

Berlin Michael Weinrich

Liturgiewissenschaft

Stuflesser, Martin: **Memoria Passionis**. Das Verhältnis von lex orandi und lex credendi am Beispiel des Opferbegriffs in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil. – Altenberge: Oros Verlag 1998. XII, 541 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 51), kt DM 88,00 ISBN: 3–89375–156–4

Die an der Kath.-Theol. Fak. Münster im Fach Liturgiewissenschaft (Prof. Dr. Klemens Richter) als Diss. eingereichte Studie stellt einen Beitrag zur systematischen Liturgiewissenschaft dar, wie sie unter Berufung auf Romano Guardinis Aufsatz „Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft" von 1921 immer wieder gefordert und in den vergangenen Jahrzehnten in Einzelstudien auch exemplarisch betrieben wurde. Der damit verbundene interdisziplinäre Ansatz in bezug auf das Fächerspektrum der Theologie dient u. a. dem Ziel, das Thema Liturgie innerhalb der Theologie insgesamt zu verorten, ein Bestreben, um das sich nicht zuletzt Klemens Richter verdient gemacht hat. Es geht speziell um eine Verhältnisbestimmung der beiden theologischen Disziplinen Dogmatik und Liturgiewissenschaft. Zu dem interdisziplinären kommt der ökumenische Aspekt, der sich insbesondere mit dem Namen Geoffrey Wainwright verbindet, aber auch mit den parallel zur liturgischen Erneuerung innerhalb der katho-

lischen Kirche verlaufenden Reformbemühungen in der evangelischen sowie in der altkatholischen Kirche. Mit der Konzentration auf den Opferaspekt ist ein für beide Ansätze zentrales Gebiet gewählt worden. Dies hat sich im Verlauf der Arbeit bzw. nach deren Fertigstellung noch einmal besonders bestätigt, so in der Kontroverse um das „Rechtfertigungspapier" sowie in zahlreichen aktuellen Kongressen und Publikationen zum Thema „Opfer". Die Materie der vorliegenden Arbeit bilden die nach dem II. Vatikanischen Konzil in der katholischen Kirche approbierten Hochgebetstexte sowie die entsprechenden Genera im Vorentwurf zur Erneuerten Agende der EKD und dem Eucharistiebuch der altkatholischen Kirche.

Die in vier Teile gegliederte Arbeit befaßt sich im *ersten Hauptteil* mit dem Axiom „lex orandi – lex credendi". S. bietet eine detaillierte Übersicht über die Entwicklung dieses Begriffspaars aus dem Blickwinkel heutiger Liturgiewissenschaft. Dabei werden systematisch-theologische Untersuchungen euchologischer Texte (Teresa Berger, Winfried Haunerland, Dietmar Thönnes) sowie Neuentwürfe einer doxologischen Systematik (Geoffrey Wainwright, Josef Wohlmuth, Alex Stock) vorgestellt. Die zunächst noch allgemein angelegte Fragestellung wird am Ende auf das Genus eucharistisches Hochgebet und speziell dessen Darbringungsaussagen eingeschränkt.

Im *zweiten Hauptteil* geht es um die Erhebung des theologischen Kenntnisstandes zum „Opfercharakter der Eucharistie". Hier wird ausführlich auf die ökumenische Auseinandersetzung um den Opferbegriff in den vergangenen Jahrzehnten Bezug genommen. Insbesondere werden die Ergebnisse des Ökumenischen Arbeitskreises (ÖAK) zur Erklärung der Opferproblematik vorgestellt. Am Ende bleiben offene theologische Fragen sowohl an die Sinngestalt (die Eucharistie als Opfer) als auch an die Feiergestalt (die eucharistischen Hochgebete). Das Kap. endet mit Thesen zum Opfercharakter der Eucharistie. Es wird deutlich, daß die gängigen Darbringungsaussagen mißverständlich sind. Sie bedürfen einer theologischen Klärung des Anamnesebegriffs. Die Aufgabe besteht darin, die Weite der lateinischen Konstruktion „memores – offerimus" in den Übersetzungen beizubehalten. „Die kausale Abhängigkeit dessen, was in den jetzigen Übersetzungen, aber auch in der Fachliteratur mit dem Terminus „Darbringung" ausgedrückt wird, von der Feier des Gedächtnisses, der Memoria, der Anamnese muß deutlich werden, etwa: „Indem wir das Gedächtnis des Leidens und Sterbens Jesu feiern, vereinen wir uns mit seiner Hingabe." In dieser möglichen Formulierung wären die entscheidenden Aspekte – Lebenshingabe Jesu am Kreuz, Feier der memoria dieser Hingabe in der Eucharistie und Eingehen der Versammelten in diese Hingabebewegung – enthalten. Auch in der systematischen Literatur wäre es angebracht, anstatt von „Opfer der Kirche" besser von „Hingabe der Gemeinde" zu sprechen" (298).

Das im systematischen Durchgang Erarbeitete und schon an den Texten der derzeitigen Liturgie Konkretisierte wird im *dritten Hauptteil* noch einmal in einer detaillierten Analyse der Hochgebetstexte dargelegt. Dabei rekurriert der Vf. auch immer wieder auf die Tradition (vgl. den Exkurs über die spezielle Anamnese der Basilius- und Chrysostomus-Anaphora, 313–317). Hiermit liegt unter Einbeziehung der Hochgebetstexte der Schwesterkirchen die derzeit umfassendste Analyse der deutschsprachigen Hochgebetstexte vor.

Der *vierte, kürzere Hauptteil* versteht sich als Bündelung und Ausblick. Hier werden die Ergebnisse der Analyse der Hochgebetstexte noch einmal gebündelt. Das Hauptproblem der Übertragung der lateinischen Texte liegt in der sog. speziellen Anamnese und ihrer Darbringungsaussage, die als „Opfer der Kirche" verstanden wird und schnell dem Mißverständnis unterliegt, als würden die Glieder (als die hic et nunc handelnde liturgische Gemeinde) ihr Haupt, nämlich Christus, opfern (darauf hat H.-J. Schulz bereits vor Jahrzehnten hingewiesen). Das semantische Problem liegt wohl darin, daß man ausgerechnet im Kern der Hochgebete sich einer wörtlichen Übersetzung aus dem Lateinischen verpflichtet gefühlt hat, was hier aber gerade zu verhängnisvollen Mißverständnissen führen kann.

In einem zweiten Schritt lenkt S. den Blick auf die Vielfalt der opfertheologischen Aspekte im Kontext der Eucharistiefeier, wie sie v. a. in den Gaben- und Schlußgebeten sowie in Gesängen aus „Gotteslob" zur Sprache kommen. In einem weiteren Schritt kommt der Vf. auf die Problematik der Divergenzen zwischen theologischer Erkenntnis und liturgischer Sprachform zurück. In Anschluß an B. J. Hilberath wird die Beziehung graphisch veranschaulicht (452f) im Hinblick auf die Trias liturgia, martyria und diakonia. Die fundamentale Interdependenz der drei Vollzugsebenen der Kirche steht außer Frage, doch ist nach der detaillierten Analyse ein Hiatus zwischen der lex orandi und der lex credendi festzustellen, insofern die derzeitig approbierten liturgischen Texte den theologischen Erkenntnisstand nicht adäquat wiedergeben. Es handelt sich dabei auch um einen Hiatus zwischen theologischen Erkenntnisprozessen und lehramtlicher Rezeption. Dieser läßt sich auch im Katechismus der katholischen Kirche feststellen, wo in bezug auf die Opferthematik zwei Richtungen der Opfertheologie auszumachen sind. Dabei beharrt man bzgl. der Eucharistie auf einer konservativen, ökumenisch unsensiblen Terminologie. Letztlich ist zu fragen, wieweit vom Lehramt der katholischen Kirche die kritische Funktion der Theologie wahrgenommen und fruchtbar gemacht wird. Als positives Beispiel solcher Rezeption führt S. das Gutachten des päpstlichen Rates für die Einheit der Kirchen zur Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" des ÖAK an: „Wenn trotz der Meinung des Einheitsrates, die euchologischen Texte gemäß der gewonnenen theologischen Kenntnisse zu überarbeiten, bisher noch keine konkreten Schritte unternommen wurden, dies auch in die Tat umzusetzen..., so zeigt sich dabei ein Dilemma, ...: eine gewisse Ungleichzeitigkeit, die sich im unverbundenen „Nebeneinander" unterschiedlicher „Theologien" zeigt" (458). Schließlich stellt sich die Frage nach der Verortung der Liturgie im Verhältnis von Orts- und Weltkirche unter Berücksichtigung des sprachlichen Aspekts neu: Bereits die Übersetzerinstruktion von 1967 hatte die theologische Bedeutung der volkssprachlichen Dimension der Gebete erkannt. Dem steht allerdings die Tendenz entgegen, das Urteil über die Angemessenheit der sprachlichen Ausdrucksformen aus den Sprachgebieten heraus wieder in die römische Zentrale zurückzuverlagern. Letztlich kann die aktive Approbationskompetenz nur im Kontext der Lokalkirchen angesiedelt sein, will man nicht wieder zur exklusiven lateinischen Liturgiesprache zurück.

Am Ende entfaltet S. eine neue Perspektive: lex orandi – lex credendi – lex agendi? In Anschluß an einen 1981 erschienenen Art. „Soziales Handeln und liturgisches Tun" von Klemens Richter geht der Vf. auf die neueren Überlegungen bzgl. der Ergänzung des Axioms lex orandi – lex credendi zu einer Trias ein. Die „lex agendi" soll hier als notwendiges Korrektiv dienen. Die Begrifflichkeit wurde 1985 von Teresa Berger in die liturgiewissenschaftliche Diskussion eingeführt. Tatsächlich entspricht die Trias anderen Triaden (so die erwähnte Trias liturgia – diakonia – martyria), die aber bei aller gegenseitigen Durchdringung sich nicht vermischen dürfen. Diese korrigierende „dritte Dimension" wird nun in Anschluß an H. Verweyen fruchtbar gemacht. Dabei wird vorausgesetzt, daß auf der rein semantischen Ebene des Hochgebets die eigentliche Opferproblematik nicht zu lösen ist. Vielmehr kann dies nur unter Einbeziehung der Pragmatik geschehen. S. kommt zu dem Schluß: „Die Feier des Gedächtnisses des Pascha Domini, die Danksagung der Gemeinde mit der Bereitschaft, sich einbeziehen zu lassen in die Hingabe Jesu zum Vater, die Bitte um Vollendung in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes, all das, ausgedrückt im Sprechakt des eucharistischen Hochgebets, verbleibt – von der Frage der Pragmatik aus betrachtet – nicht innerhalb der Feier der Eucharistie. Es ist performative Rede im ursprünglichen Sinn: Sprache, die Wirklichkeit wandelt" (471). Damit ist eo ipso der pragmatische Sinn des Sprechaktes „eucharistisches Hochgebet" über die Feier der Eucharistie hinaus geweitet. Bezeichnenderweise wird dieser Zusammenhang von einmaligem Opfer Jesu und christlicher Lebenspraxis im eucharistischen Kontext neuerdings gerade von evangelischen Autoren (M. Josuttis, K. H. Bieritz) betont. Es geht um eine „eucharistische Ethik" (G. Wainwright). Dem Vf. gelingt es, deutlich zu machen, wie eng alle Bereiche gerade bei der Opferthematik ineinander verwoben sind und voneinander abhängen.

Am Ende der Arbeit steht ein *Ausblick*. Nach einigen Bemerkungen zum Selbstverständnis der Theologie und dem Postulat verstärkter Zusammenarbeit der theologischen Disziplinen wird gefragt, wie heute noch von „Opfer" geredet werden kann. S. konstatiert, daß es sich hier v. a. um ein sprachliches Problem handelt. Dabei geht es nicht nur um die kommunikationstheoretische Frage. Die mit „Opfer" gemeinte Kategorie ist für das christliche Verständnis von Eucharistie indispensabel. Dies bedeutet eine kritische Durchleuchtung aller verbalen und nonverbalen Elemente, nicht nur der Hochgebete. Letztlich muß freilich die mystagogische Erschließung immer wieder auf das eigentlich Gemeinte hinführen.

Die gründliche Studie zum Opferbegriff in den eucharistischen Hochgebeten ist in verschiedener Hinsicht bemerkenswert. Zum einen zeigt sie, wie verhängnisvoll sich die Mißachtung der „lex orandi" durch die systematische Theologie und das Lehramt auswirkt. Hier konkretisieren sich noch einmal die von anderen (z. B. H.-J. Schulz, R. Meßner) vorgelegten Studien. Zum anderen zeigt das Buch aber auch, wie fruchtbar eine sich auf einen zentralen Begriff konzentrierende liturgiewissenschaftliche Studie für den innertheologischen Dialog sein kann. Dabei wird noch einmal deutlich, wieviel in der Ökumene in den vergangenen Jahrzehnten erreicht worden ist, eine Erkenntnis, die man heute schon wieder ausdrücklich in Erinnerung rufen muß. Schließlich ist die Studie von größter Bedeutung im Zuge der derzeit stattfindenden Revision aller Gebetstexte des Meßbuchs. Die Verantwortlichen können an den Überlegungen und Analysen S.s nicht mehr vorbeigehen. Bemerkenswert ist seine Erkenntnis, daß es mit der Ersetzung einzelner Vokabeln nicht getan ist. Um das eigentlich Gemeinte adäquat auszudrücken, ist im Grunde ein neuer schöpferischer Prozeß notwendig, der eine wörtliche Übersetzung lateinischer Texte weit hinter sich läßt. Daß es sich dabei keineswegs um eine bloß sprachtechnische Angelegenheit handelt, wird an vielen Stellen deutlich: Letztlich geht es um die Mitte christlicher Spiritualität in der Memoria des Pascha-Mysteriums Jesu Christi, dessen liturgische Vergegenwärtigung „Quelle und Höhepunkt" aller Lebensvollzüge der Kirche ist. Die Arbeit des Vf.s bietet für die Bemühungen um eine sachgemäße Feiergestalt entscheidende Erkenntnisse.

Bonn Albert Gerhards

Moraltheologie

Ecumenical Ventures in Ethics. Protestants Engage Pope John Paul II's Moral Encyclicals, hg. v. Reinhard Huetter / Theodor Dieter. – Grand Rapids MI: Eerdmans 1998. kt $ 26,00 ISBN: 0–8028–4261–5

1998 veröffentlichte die renommierte amerikanische Zeitschrift „Theological Studies" einen sehr informativen Art. „Moral theology

out of Western Europe" (ThSt 59 [1998], 107–135). Für den deutschsprachigen Leser überraschend beginnen James F. Keenan und Thomas R. Kopfensteiner ihren Beitrag mit der Rezeption der Enzyklika „Veritatis Splendor" (1993), deren Aufnahme in Deutschland eher zurückhaltend war. Daß die Auseinandersetzung mit „Veritatis Splendor" in den USA intensiver als im deutschsprachigem Raum geführt wurde, zeigt auch ein ökumenisches Symposion über die Enzykliken „Veritatis Splendor" und „Evangelium Vitae" (1995), dessen Beiträge im vorliegenden Bd veröffentlicht sind. Hg. sind Prof. Reinhard Hütter von der Lutheran School of Theology in Chicago und Prof. Theodor Dieter vom Institute for Ecumenical Research, Strasbourg.

Das Buch enthält nach dem Vorwort von Michael Root folgende Aufsätze: Reinhard Hütter: *„The Project"* (1–13); Jean Bethke Elshtain: *„A Pope for All Seasons? The Many-Sidedness of John Paul II"* (14–37); Karl P. Donfried: *„The Use of Scripture in Veritatis Splendor"* (38–59); Gilbert Meiländer: *„Grace, Justification through Faith, and Sin"* (60–83); Reinhard Hütter: *„God's Law" in Veritatis Splendor: Sic et Non"* (84–114); Risto Saarinen: *„Protestant Undertones, Averroist Overtones? The Concept of Nature in Veritatis Splendor"* (115–136); Theodor Dieter: *„Conscience and Magisterium in Veritatis Splendor"* (137–158); Lois Malcolm: *„Freedom and Truth in Veritatis Splendor and the Meaning of Theonomy"* (159–184); Bernd Wannenwetsch: *„Intrinsically Evil Acts"; or, Why Abortion and Euthanasia Cannot Be Justified"* (185–215); Oliver O'Donovan: *„The Death Penalty in Evangelium Vitae"* (216–236); Eberhard Schockenhoff: *„A Consistent Ethic of Life (with a Few Blemishes): Moral-Theological Remarks on Evangelium Vitae and Some Protestant Questions About It"* (237–261); James F. Keenan S.J.: *„History, Roots, and Innovations: A Response to the Engaging Protestants"* (262–288).

Es ist selbstverständlich nicht möglich, in einer Besprechung sich ausführlich mit den einzelnen Beiträgen auseinanderzusetzen, da das Buch zahlreiche Themen der Moraltheologie anspricht. Einige Beobachtungen sollen zur Einordnung des Buches in die aktuelle Diskussion helfen:

1) Mehrere Beiträge setzen sich mit dem Schriftgebrauch und der Schriftinterpretation v. a. der Enzyklika „Veritatis Splendor" auseinander. Das gilt nicht nur für die kritischen Ausführungen von Karl P. Donfried, der explizit den Schriftgebrauch von „Veritatis Splendor" zum Thema hat.

Diese eingehende Beschäftigung mit der Schrift ist derzeit auch Kennzeichen der gemeinsamen ökumenischen Texte, die die deutsche Bischofskonferenz und der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland in den letzten Jahren publiziert haben (vgl.: „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit"; „Chancen und Risiken der Mediengesellschaft", „... und der Fremdling, der in deinen Toren ist.").

2) Spezifisch klassische Themen aus dem Dialog der kath. Kirche mit den Kirchen der Reformation werden in einigen Aufsätzen angesprochen, wie: Gnade, Rechtfertigung aus dem Glauben, Sünde, das Gesetz Gottes u. a. In der deutschsprachigen Diskussion ist, soweit ich es sehe, die Fragestellung aus dieser Perspektive nicht geführt worden. Der umfangreiche Sbd zum Thema von Dietmar Mieth: Moraltheologie im Abseits? Antworten auf die Enzyklika „Veritatis Splendor" (Freiburg ^{3}1996) behandelte auch einige der genannten Themen. Da aber an dem Projekt, was nicht als Kritik zu verstehen ist, nur katholische Autoren mitwirkten, ist es verständlich, daß spezifisch reformatorische Anfragen nicht behandelt wurden. Insofern wird durch die Beiträge der verschiedenen reformatorischen Ansätze das Spektrum erweitert.

Hier sind besonders auch die Hinweise von Reinhard Hütter zur „lex aeterna" zu erwähnen. Er sieht auf dem Hintergrund einer breiten Kenntnis der deutschsprachigen wie nordamerikanischen Thomasinterpretation drei Verständnisweisen des Naturrechts: die erste Gruppe, die Thomas allein als Theologen versteht; die zweite Gruppe, die den Primat der Theologie bei Thomas zwar nicht leugnet, davon unterschieden aber philosophische Fragestellungen bei Thomas erkennt und formuliert; und schließlich eine dritte Gruppe als Gegenreaktion auf die beiden anderen, die eine vorrangig philosophische Deutung des natürlichen Sittengesetzes bei Thomas befürwortet. Diese Linie stützt sich auf Papst Leo XIII. und ist in der Neuscholastik des 19. Jh.s zu finden. H. sieht diese Form der Thomasinterpretation im zentralen zweiten Teil von „Veritatis Splendor", während der erste und der dritte stärker von der theologischen Thomasauslegung geprägt ist. Dadurch werden unterschiedliche Signale ausgesandt, die selbstverständlich für die gegenwärtige moraltheologische Diskussion von Bedeutung sind (89–92). Seinerseits bringt er dann die verschiedenen Interpretationen des Naturrechts und des göttlichen Rechts mit Luthers Unterscheidung von Gesetz und Evangelium in Verbindung.

3) Schließlich sei noch auf den Beitrag von James F. Keenan verwiesen. Er stellt die beiden Enzykliken „Veritatis Splendor" und „Evangelium Vitae" in einen breiteren historischen Horizont. Im Anschluß an das im englischsprachigen Raum sehr verbreitete Werk von John Mahoney: The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition (New York 1989), skizziert er die Geschichte der Moraltheologie als sehr stark von der Praxis des Sündenbekenntnisses herkommend. Dies hatte zur Folge, daß die Moraltheologie v. a. die äußere Handlung im Blick hatte und darüber hinaus sie sich immer stärker von der Spiritualität gelöst hat. Ohne diesen Hintergrund ist das gegenwärtige Bemühen der Moraltheologie auch in den beiden Enzykliken nicht verständlich.

Keenan bringt dann – auch im Hinblick auf die reformatorischen Anfragen – die zentrale Unterscheidung von der Gutheit und der Richtigkeit der Handlung in die Debatte ein. Dabei erläutert er ihre unterschiedliche theologische und philosophische Bedeutung, unterstreicht, daß Gutheit mit Liebe zusammenhängt. Liebe ist aber nach katholischem Verständnis immer zuerst eingegossene Gnade, also Geschenk von Gott. Die Priorität Gottes ist für das sittliche Handeln aus katholischer Sicht unabdingbar und gewahrt.

Schließlich behandelt der Vf. noch die lehramtliche Entwicklung im Verständnis der Heiligkeit des Lebens, eine Frage, die z. B. im Zusammenhang mit dem Suizid von Bedeutung ist. Keenan weist auf, daß das Argument von der Souveränität Gottes sich wandelt zu dem Gott, der den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen hat.

Der Sbd, dessen Aufsätze in einer wohlwollenden Auseinandersetzung aus reformatorischer Sicht sich mit den beiden Enzykliken beschäftigen, ist ein wichtiger Beitrag zur ökumenischen Ethik und eine hilfreiche Ergänzung und Weiterführung der Diskussion, die im deutschsprachigen Raum dazu geführt wurde.

Regensburg Herbert Schlögel

Christliche Sozialwissenschaften

Kirchen im gesellschaftlichen Konflikt. Der Konsultationsprozeß und das Sozialwort. Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, hg. v. Karl Gabriel / Werner Krämer. – Münster: Lit-Verlag 1997. 301 S. (Studien zur christlichen Gesellschaftsethik, 1), brosch. DM 29,80 ISBN: 3–8258–3491–3

Das Gemeinsame Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit" (Februar 1997) hat insbesondere aufgrund seines für die Kirchen in Deutschland neuartigen partizipativen Entstehungsprozesses erhebliche öffentliche Aufmerksamkeit gefunden. Sie findet ihren Niederschlag auch in einer Vielzahl von Buchveröffentlichungen, die dieses kirchliche „Ereignis" kommentieren und kritisch begleiten. Die vorliegende Textsammlung mit insgesamt 16 Beiträgen bezieht sich ausdrücklich auf den Konsultationsprozeß *und* auf das Gemeinsame Wort, um einerseits prozedural wie inhaltlich innovative Aspekte herauszuarbeiten und andererseits Kritik an dem anzubringen, was nach Meinung der Hg. „halbherzig und zögerlich" (10) bleibt. Dies ist durchaus im Sinne des Gemeinsamen Wortes, das ja erklärtermaßen „kein letztes Wort" sein will – bezeichnenderweise wird gerade diese Aussage in sehr vielen Beiträgen aufgegriffen, sei es als Ermunterung zur kritischen Diskussion, sei es als „Trost" angesichts festgestellter Defizite und Schwächen. Im folgenden sei eine systematische Übersicht über Themen und Schwerpunkte der Auseinandersetzung versucht (im Bd selbst sind die Beiträge ohne explizites Gliederungsprinzip aneinandergereiht).

Einige Stimmen – insbesondere aus der Praxis der Sozialverbände – nehmen zum Konsultationsprozeß und den Bedingungen seines Zustandekommens Stellung: Michael Schäfers beleuchtet den Konsultationsprozeß aus der Perspektive der KAB und sieht in ihm in erster Linie das Ergebnis und den Erfolg einer „Sozialbewegung von unten" (11–24). Mechthild Hartmann und Hildegard Wustmans zeigen in einem beschreibenden Überblick, wie durch die Beteiligung von Frauen im Konsultationsprozeß die Perspektive der Geschlechterdifferenz in das Gemeinsame Wort Eingang gefunden hat (25–34).

Die meisten Beiträge suchen eher die Auseinandersetzung mit inhaltlichen Aspekten des Gemeinsamen Wortes, wobei der Entstehungsprozeß des Textes und auch die Diskussionsgrundlage vielfach als Hintergrund und Vergleichsfolie herangezogen werden. Ein Akzent liegt auf der Diskussion um die Rezeption der „Option für die Armen": Aus der Perspektive des Betriebsseelsorgers kritisiert Paul Schobel, es fehle der „prophetische Biß", die Option für die Armen werde durch ein im Kirchenwort propagiertes, gesellschaftliches Konsensmodell entkräftet (35–44). Bernhard Emunds fragt nach dem „ethischen Schlüssel" zum Kirchenwort und prüft in dieser Absicht die innere Stimmigkeit der Kap. drei und vier, in denen das theologische und ethische Fundament der kirchlichen Stellungnahme dargelegt wird. V. a. das dritte Kap. kommt dabei sehr schlecht weg („ethischer Auflauf")[1]: Im Ansatz berechtigt (die Kap. drei und vier sind in der Tat nicht hinreichend miteinander vermittelt), wird die Kritik v. a. aufgrund der Überbetonung des Erbarmens als *dem* Leitmotiv des dritten Kap.s m. E. dem Text nicht gerecht (45–68). Parallel mit der von Emunds vorgetragenen Perspektive sollte die Analyse von Andreas Lienkamp und Christoph Lienkamp gelesen werden, die ebenfalls an zentraler Stelle auf das dritte Kap. Bezug nimmt. Im Blick auf die Thematisierung der internationalen Verantwortung bzw. der „Eine-Welt"-Perspektive kritisieren sie in einer sehr sorgfältigen Textanalyse sowohl die theologische Erschließung und Begründung der Option für die Armen im Gemeinsamen Wort als auch die Analyse der weltwirtschaftlichen Zusammenhänge als zu kurz greifend (109–131).

[1] So auch schon vorgetragen in: Hengsbach, Friedhelm / Emunds, Bernhard / Möhring-Hesse, Matthias: Reformen fallen nicht vom Himmel. Was kommt nach dem Sozialwort der Kirchen?, Freiburg 1997, 79–91.

Auch der Beitrag von Karl Gabriel bezieht sich auf eine der tragenden normativen Ideen des Gemeinsamen Wortes. Vor dem Hintergrund der aktuellen sozialwissenschaftlichen Diskussion zum Solidaritätsverständnis beschreibt er das „plurale Solidaritätsverständnis" des Kirchenwortes und unterzieht es einer kurzen kritisch-konstruktiven Würdigung (159–173). Hier schließt auf der Ebene der politischen Konkretion die Analyse von Matthias Möhring-Hesse zu den divergierenden „Reformoptionen" in der Sozialstaatsdebatte an. Er zeigt, daß das Kirchenpapier trotz des deutlichen roten Fadens der Option für einen starken Sozialstaat von einigen Widersprüchen in bezug auf die konkreten Reformvorschläge geprägt ist (174–202).

Weitere Anfragen an die Konkretisierungen der Zukunftsorientierung und Zukunftsfähigkeit von Gesellschaft und Politik im Kirchenwort sind mit den bisher genannten Aspekten vielfältig verzahnt. Hier sind die Überlegungen von Rolf Siedler zum ökologischen Strukturwandel zu nennen, der die gegenüber der Diskussionsgrundlage qualitativ neue Behandlung der Ökologiethematik positiv herausarbeitet, zugleich aber auf empfindliche Schwächen in der Analyse dieses Problemfeldes aufmerksam macht (132–140). Im Rückgriff auf die Diskussionsgrundlage zum Konsultationsprozeß nimmt Bernhard Eder die zumal unter dem Aspekt der „Zukunftsfähigkeit" ethisch bedrängende Frage des gesellschaftlichen Umgangs mit Migranten auf (214–231). Bekanntlich wurde sie im Gemeinsamen Wort weitgehend ausgeklammert, weil wenige Monate später ein eigenes ausführliches Dokument zu diesem Fragenkomplex veröffentlicht wurde[2]. Insofern kann Eder, der sozialwissenschaftliche und -ethische mit biblischen Überlegungen verbindet, nur relativ wenige Bezüge zum Kirchenwort herstellen. Er schlägt aber der Sache nach eine Brücke zum „Migrationspapier", dessen Text freilich bei Drucklegung des Bdes noch nicht publik war. Im Blick auf die für die Zukunft der Gesellschaft zentrale Frage nach den Chancen der Jugend deckt Gerhard Kruip eine der m. E. empfindlichsten Schwachstellen des Gemeinsamen Wortes auf mit der Diagnose, es gebe darin keine „Option für die Jugend" (240): Kinder, Jugendliche und junge Erwachsene kommen als *Problemgruppen* und unter dem Aspekt der funktionalen Integration in die Erwachsenengesellschaft vor, nicht aber als Subjekte, aus deren Perspektive die gesellschaftliche Wirklichkeit unter die Lupe genommen werden müßte (232–242).

Die Diskussion um ein Menschenrecht auf Arbeit und das dem Gemeinsamen Wort zugrunde liegende Wirtschaftsverständnis bildet einen weiteren Schwerpunkt: Werner Krämer kritisiert ausgehend vom Menschenrecht auf Arbeit die Erwerbszentrierung der Gesellschaft und setzt sich mit einschlägigen (allerdings in der Regel aus dem Textzusammenhang isolierten) Aussagen des Kirchenpapiers auseinander (69–92). Die Richtung seiner Kritik (gegen eine sei es offene oder latente Ökonomisierung der Gesellschaft) nimmt Hans Ludwig auf, indem er das alltagssprachliche Verständnis von „Wirtschaft", das auch das Gemeinsame Wort weithin präge, befragt und eine umfassendere Perspektive entwirft, die insbesondere die gleichrangige Verhältnisbestimmung des Wirtschaftlichen und des Sozialen kritisiert (141–158).

Norbert Zöller erinnert an die Genese der Initiative für ein „Bündnis für Arbeit"; im Interesse einer Wiederaufnahme dieses Projektes fordert er einen intensiveren Dialog zwischen Kirchen und Gewerkschaften (93–108). Diese Spur führt der Beitrag von Wolfgang Schroeder weiter, der ausgehend von der Differenz von Kirchen und Gewerkschaften als gesellschaftliche Institutionen am Beispiel tarifpolitischer Reformvorstellungen Möglichkeiten und Wünsche an die Kooperation auslotet (203–213). Eine konkrete, aus dem Konsultationsprozeß hervorgegangene Initiative stellt Leo Jansen vor mit dem Projekt „Betrieb – Kirchen – Gewerkschaften", das von einem Konsortium kirchlicher und gewerkschaftlicher Träger getragen bzw. unterstützt wird und neue Wege für die Praxis der betrieblichen Arbeit der Kirchen erschließen will (275–291).

Friedhelm Hengsbach schließlich analysiert die Selbstthematisierung der Kirchen als gesellschaftliche Akteure im Gemeinsamen Wort, und zwar insbesondere anhand einer Kritik des sechsten Kap.s („*Aufgaben der Kirchen*"), das bereits im Vorwort (m. E. zu pauschal) als „insgesamt mißlungen" (10) bezeichnet wird. Im Rückgriff auf die – nicht öffentlichen vorläufigen Textfassungen – zeichnet H. in einer differenzierten Analyse den konfliktiven Prozeß der Erarbeitung dieses Kap.s nach, der im Endeffekt zu erheblichen „Verlust-" bzw. „Fehlanzeigen" v. a. im Hinblick auf die von vielen erhofften Selbstverpflichtungen der Kirchen Anlaß gibt (243–274).

Insgesamt gibt der Bd aufschlußreiche Einblicke in die Diskussionen um das Kirchenwort, wie sie in dem breiten Spektrum der katholischen Sozialverbände, der Betriebsseelsorge, der katholisch-sozialen Bildungsarbeit, der (diesen kirchlichen Akteuren nahestehenden) Sozialethik und in den Gewerkschaften geführt wurde und noch geführt wird. Die meisten Vf.innen und Vf. haben den Konsultationsprozeß selbst nicht nur interessiert beobachtet, sondern an ihren jeweiligen Orten intensiv mitgestaltet. Dieses Engagement spricht aus allen Beiträgen, so unterschiedlich sie nach Umfang und Stil, Argumentationsweise und gedanklicher Stringenz auch sind. Die Arbeit mit dem Bd wird durch ein Personen- und Sachregister erleichtert.

Bamberg Marianne Heimbach-Steins

[2] „... Und der Fremdling, der in deinen Toren ist." Gemeinsames Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht, hg. v. Kirchenamt der EKD und dem Sekretariat der DBK in Zusammenarbeit mit der ACK, Bonn/Frankfurt a. M./Hannover 1997.

Knorn, Peter: **Arbeit und Menschenwürde**. Kontinuität und Wandel im Verständnis der menschlichen Arbeit in den kirchlichen Lehrschreiben von Rerum novarum bis Centesimus annus. – Leipzig: Benno 1996. XXV, 237 S. (Erfurter Theologische Studien, 73), kt DM 48,00 ISBN: 3–7462–1197–2

Das Phänomen strukturell bedingter Massenarbeitslosigkeit in einer weitgehend erwerbszentrierten Gesellschaft provoziert die sozialethische Reflexion auf Begriff und Bedeutung von Arbeit als humaner Selbstvollzug und nicht allein als Produktionsfaktor. In diesem Zusammenhang kann die vorliegende, von Wilhelm Ernst in Erfurt begleitete Diss. auf Interesse rechnen. Ihr Ziel ist es, den Beitrag der lehramtlichen Sozialverkündigung zum Thema zu erheben und systematisch darzustellen.

Unter dem mit einer in der Arbeit nicht erwähnten Veröffentlichung Dietmar Mieths (1985) übereinstimmenden Titel „Arbeit und Menschenwürde" legt der Vf. eine Untersuchung der lehramtlichen Dokumente der Sozialverkündigung der Päpste (einschließlich der Radiobotschaft Pius' XII. Pfingsten 1941) sowie der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils vor. Die Dokumente werden – unterschiedlich ausführlich – in ihrem jeweiligen historischen Kontext charakterisiert; der methodische Wandel, der die kirchliche Sozialverkündigung mit dem – nicht eigens berücksichtigten – Paradigmenwechsel zwischen den Pontifikaten Pius' XII. und Johannes' XXIII. erfaßt hat, wird zumindest angedeutet (hier wirkt sich die Auswahl der berücksichtigten Forschungsliteratur aus: Darstellungen, die den Wandlungsprozeß in der lehramtlichen Sozialverkündigung kritisch reflektieren, wie z. B. M. D. Chenu: Kirchliche Soziallehre im Wandel, Fribourg-Brig 1991, fehlen).

Darauf folgt eine Analyse der Aussagen zum Thema Arbeit im allgemeinen und zu wichtigen Fragen einer sozialethisch verantwortbaren gesellschaftlichen Gestaltung der Arbeit (z. B. Lohngerechtigkeit, Vermögensbildung, Menschenrecht auf Arbeit etc.).

Im Anschluß an die zehn Einzelanalysen stellt K. im Schlußkapitel die zentralen Aussagen sowie die Entwicklungslinien zum Verständnis der Arbeit in der päpstlichen Sozialverkündigung noch einmal in einer systematischen Zusammenschau vor (195–227) und schließt mit einem Ausblick zur „Arbeit in einer gerechten wirtschaftlichen Rahmenordnung" (228–232); diese letzten Seiten sind besonders dem bereits in der Einleitung genannten Anliegen verpflichtet, nicht nur einen Beitrag zur geschichtlichen Entwicklung der sozialethischen Urteilsbildung zum Thema Arbeit zu leisten, sondern die Untersuchung auf eine „prospektive Fragestellung" auszurichten (2). Vor dem Hintergrund der Textanalysen überrascht es dann aber, daß K. sich hierbei ohne weitere Begründung und ohne kritische Auseinandersetzung ausschließlich auf die These von Karl Homann zur Verortung der Ethik in der Rahmenordnung einläßt. Diese Position, die auf die ethische Verantwortung des Subjekts allenfalls als Lückenbüßer im Falle einer unzureichenden Rahmenordnung zurückgreift, ist sicher nicht ohne weitere Vermittlungsanstrengungen mit den von K. dargelegten Positionen der lehramtlichen Sozialverkündigung (zumal des gegenwärtigen Pontifikates) zu vereinbaren.

Für eine sozialethische Auseinandersetzung mit den Fragen um Arbeit und ihre Gestaltung in der modernen Gesellschaft ist die sorgfältige Erhebung der Aspekte und Argumente, die die päpstlichen Texte zwischen *Rerum novarum* und *Centesimus annus* enthalten, ein hilfreiches Arbeitsmittel. Um so mehr wäre es wünschenswert gewesen, wenn K. seine Analysen noch ein Stück weiter getrieben hätte, etwa im Hinblick auf die Frage, was die untersuchten Quellen zur Diskussion um ein neues Arbeitsverständnis (auch jenseits der Erwerbsarbeit) beitragen können.

Bamberg Marianne Heimbach-Steins

Pastoraltheologie

Steinmeier, Anne M.: **Wiedergeboren zur Freiheit**. Skizzen eines Dialogs zwischen Theologie und Psychoanalyse zur theologischen Begründung des seelsorglichen Gesprächs. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. 220 S. (Arbeiten zur Pastoraltheologie, 33), kt DM 78,00 ISBN: 3–525–62355–0

In ihrer Habil. (FB Ev. Theol. der Univ. Hamburg) will Anne M. Steinmeier eine „Auseinandersetzung um die theologische Identität der Seelsorge und ihres Verhältnisses zur Psychoanalyse" führen und zielt auf „das Verstehen von Freiheit... als dem Inbegriff des Prozesses von Subjektwerdung im Horizont dessen, was unter Gott gedacht, als Gotteswirklichkeit erfahren und verstanden werden kann." (16)

Dazu will sie mit den Theologen Joachim Scharfenberg (Kap. 1) und Paul Tillich (Kap. 2) sowie mit den psychoanalytischen Autoren Melanie Klein (Kap. 3), Margaret S. Mahler (Kap. 4) und Daniel N. Stern (Kap. 5) „den Versuch eines exemplarischen und ‚grenzgängigen' Gesprächs wagen" (16) – mit ihnen und „mit ihnen über sie hinaus" (*passim*). Aus ihrem Subjektverständnis und „Verstehen von Freiheitswirklichkeit" will sie für „eine Theologie der Beziehung" (18) Gewinn ziehen (Kap. 6: Konsequenzen) und beendet das „Ge-

spräch" mit einem knappen Ausblick (Kap. 7) auf Potential wie Gefährdung von Sprache.

In der Rezeption der Erkenntnisse Sigmund Freuds ging Scharfenberg S. nicht weit genug. Wohl erfaßte er die Verstehensschwierigkeiten im Gespräch wie gegenüber dem Wort Gottes tiefer dank der Freudschen Lehre von der Verdrängung, wonach unbewußte Widerstände in der Person sowohl ihr Verstehen und Sprechen als auch ihre Freiheit für Neues, Beziehungen und auch für Gott reduzieren. Entsprechend bestimmte er neu als Ziel des seelsorglichen Gesprächs, es solle nicht zuerst eine vorgewußte Wahrheit verkündigen, sondern durch den Freiheitsraum des Gesprächs defensive Beziehungsmuster auflösen, die durch unbewußten Wiederholungszwang determiniert sind, und realitätsgerechte(re) Beziehungsmuster fördern, die zu einer Bindung an Gott führen. Daran kritisiert S., daß Scharfenberg Freuds Religionskritik übergeht, wonach Religion nur eine Illusion aufgrund unbewußt-infantiler Wünsche ist; zum Erwachsenwerden wie zu wahrhaftiger Wirklichkeits- und Selbsterkenntnis gehöre das Aufgeben dieser Illusion. Dem stelle Scharfenberg nur thetisch entgegen, daß das Bekenntnis zu Christus nicht regressiv, sondern entwicklungsfördernd sei. S. will nun „den Illusionsvorwurf Freuds überwinden" (29) und dazu von der Frage ausgehen: „Was ist für Freud *wirklich*?" (30). Denn für Freud bedeute Erwachsenwerden, dem Realitätsprinzip, nicht dem Lustprinzip zu folgen, d. h. auf Illusionen zu verzichten und das real Notwendige einzusehen. Freiheit sei für Freud – so S. – solche (auch resignierende) „Einwilligung aus Verstehen in das, was *ist* und daß es so ist, *wie* es ist" (37). Frei, seiner selbst bewußt und erwachsen zu werden, erfordere darum, die *„eigene* Kraft zu gebrauchen, statt auf die vermeintliche eines illusionären Gottes zu warten." (38)

S. folgert: Theologie muß im Gottesverhältnis des Menschen solche eigene Kraft des Menschen zulassen (können) und darf sie nicht nur als Gegensatz zur Gotteskraft negieren (vgl. 40). Im weiteren folgt sie P. Ricoeurs ‚Interpretation', daß Freud in seiner dualen Triebtheorie selbst *implizit* die Sinnfrage stellt, wo er angesichts der radikalen Todestendenz des Lebens innehält: „Aber besinnen wir uns, dem kann nicht so sein!" (*cit.* 46) Die Sinnfrage impliziere als „Kampf um Sinn" (54) somit auch einen nicht-nur-regressiven, progressiven Wunsch nach einem Primat des beziehungsstiftenden Eros oder Lebenstriebes gegenüber dem Todestrieb. S. deutet theologisch: Die „Kraft, der ‚Härte des Lebens standzuhalten' – ohne darin das Leben und den Sinn aufzugeben –, ist als Kraft nur zu beschreiben, die *in* einem Menschen ist und in der Gemeinsamkeit mit Anderen... erfahren wird und eben doch nicht in der Innerlichkeit und der Gemeinsamkeit aufgeht. Ich möchte diese Kraft und diesen Geist Gott nennen." (61f) Diese Kraft „des Geistes, der Gott selbst ist", sieht sie am Werk in dem impliziten, jeden therapeutischen Prozeß tragenden und dafür unverzichtbaren Vertrauen, „daß das Leben stärker ist als die Tendenzen, die es zerstören wollen und zerstören" (66).

Die Theologie Tillichs prüft S. auf Freuds Illusionsvorwurf mit der Frage, ob er eine *erwachsene* Auseinandersetzung mit Angst kenne, m. a. W. das, „was ich vertrauende Existenz nennen möchte, in der die Angst nicht geleugnet, sondern... in das eigene Leben bewußt mit hineingenommen wird?... Gibt es ein *in-Wahrheit-Verbundensein* Gottes und des Menschen *in der Existenz*?" (73) Da nach Tillich die Existenz des Menschen v. a. durch die Angst angesichts der Drohung des Nichtseins gekennzeichnet ist, frage der Mensch in seiner Suche nach ‚Mut zum Sein' nach einem konkreten „Sich-Zeigen Gottes als der ‚Macht des Seins'" (78), die auch Macht über den Tod ist. „So ist der Glaube an Gott als die ‚Macht des Seins' der Glaube, daß Sinn *wirklich* ist – lebendiger Mut zum Sinn." (109) S. kritisiert treffend Tillichs Menschenbild, wo er zwar den ‚Mut zum Sein' als Mut umschreibt, „uns anzunehmen als angenommen [*scil.* von Gott] trotz unserer Unannehmbarkeit" (*cit.* 86), dabei aber den Menschen selbst als unannehmbar „in der Negativität" festlegt: „In einem solchen Bewußtsein kann kein Mensch Liebe annehmen und also auch nicht geben". Theologie müsse, wie S. fordert, „das Selbstverhältnis im Gottesverhältnis *positiv* beschreiben." (100) Ein positives Verstehen des Menschen sei jedoch „erst noch zu buchstabieren". Dazu begibt sie sich in der soliden Darstellung der jeweiligen Entwicklungstheorien der gewählten psychoanalytischen Autoren auf „Spurensuche nach Gott *in* Wirklichkeit" (111).

In der Lektüre Melanie Kleins findet S. bestätigt, daß alle Bemühungen und alles Verstehen des Psychoanalytikers implizit Vertrauen darauf voraussetzen und sind, „daß der... Lebenstrieb doch in seiner Stärke... sich zeigen, erweisen, wachsen möge" (130). An Kleins Entwicklungstheorie mißfällt ihr v. a. „die phantastische Verzerrung des Anfangs" (133).

Am Werk Margaret S. Mahlers kritisiert sie mit C. Rohde-Dachser die Annahme, Selbst-Entwicklung heiße Trennung und Individuation des Kindes aus einer Symbiose mit der Mutter, d. h. aus einer anfänglichen Nichtdifferenzierung zwischen Ich und Nicht-Ich heraus. Besonders lehnt sie Mahlers Aussage ab, „daß jede Mutter sich ihr Kind schaffe, so wie es seiner angeborenen Begabung entspreche" (152). S. warnt vor der damit möglichen Sicht, der Mensch sei v. a. Produkt. Das führe unvermeidlich zu unversöhnlichen Schuldzuweisungen an die Mutter und zu übertriebener Nähe-Angst in Beziehungen (vgl. 148–158).

In den Arbeiten Sterns zur Säuglingsforschung findet sie einen „revolutionären" Fortschritt gegenüber Klein und Mahler, weil er die Triebtheorie aufgibt und es für ihn v. a. „keine Zeit der Undifferenziertheit gibt, vielmehr von Anfang an ein Empfinden des Selbst und des Anderen da ist" (180). Primäres Organisationsprinzip der psychischen Entwicklung sei ein ‚präverbales Selbstempfinden'. Von Anfang an wachse das Selbst des Kindes in Beziehung zu einem anderen Selbst. Weil es trotz aller möglichen und realen Verletzungen „dennoch nicht das Produkt eines Anderen, einer Anderen werden kann", interpretiert S. weiter: „Bedeutet das nicht, daß mit und aufgrund dieser Wirklichkeit des Selbst – trotz aller Entstellung – die *Freiheitswirklichkeit*, nicht nur -möglichkeit, nicht ganz ‚verloren' ist, nicht ganz verlorengehen kann?" (192) Denn es lebe „unter dem, was konflikthaft verdrängt, triebdynamisch im Innenleben aufreibt, der ‚Geist des lebendigen Guten'..., in dem der Mensch von Anfang an in seinem Empfinden und in seinem Selbst für sich selbst und intersubjektiv lebendig ist" (193f). Darauf vertraue – wiederum – implizit alle Therapie und Analyse.

In den *„Konsequenzen"* faßt S. für das seelsorgliche Gespräch zum Werden des Selbst in Beziehung zusammen: „Freiheit hat Gestalt und – von Anfang an – ihre – Geschichte,... die niemals nur selbstbestimmt ist.... Das Leben als freies zu begreifen, bedeutet Abschied zu nehmen von all jenen Allmachtsphantasien, Leben könne ohne Enttäuschung, ohne Zorn, ohne Verletzung gelebt werden, Leben könne unwirklich sein. Mit der Einsicht von Freiheit endet jede Phantasie einer narzißtischen Illusion." (196) Die Spannung zwischen der Sehnsucht nach Leben und den erfahrenen Brüchen könne nur bestanden werden mit „der Einstimmung des Selbst in die Ambivalenz *alles* Lebendigen" (198). Raum dazu eröffne in jeglichem Gespräch und Begegnen jenes akzeptierende und versöhnende Verstehen, das konkret „von einem Vertrauen auf die *Vor*-auskraft des Lebendigen getragen" ist, „auf die... gewagt wird zu hoffen" (198). Diese „Kraft" deutet S. gemäß Tillichs Prinzip der Korrelation als *Gotteskraft* „in der Leben zur Freiheit wiedergeboren wird, werden kann, immer noch und immer wieder neu." (202) Die theologische Identität der Seelsorge sei da gegeben, wo sie Gott im Menschlichen wahrnimmt und *„explizit* macht, was *implizit* da ist." (202)

Zum Verhältnis von Seelsorge und Psychoanalyse schließt S. ungeachtet der Äquivozität, daß beide „im Ziel... gleichermaßen charakterisiert" seien durch die „Suche nach der Lebendigkeit des eigenen Lebens" (205). Den anfangs „scheinbar unversöhnlichen Gegensatz" im Verständnis der seelischen Wirklichkeit und in der Auseinandersetzung um ein theologisches Verstehen der Gott-Mensch-Beziehung sieht sie zu einer größeren Nähe geworden, als sie „anfangs je vermutet hätte" (206), wenn beider Hypothesen zur Wahrnehmung des Menschen sich auch weiterhin erheblich unterscheiden. Die „– vielleicht – wesentlichste Einsicht... liegt" für sie darin, „daß unter allem, was gegen das Leben tobt, ... Menschen auf der Suche nach Leben sind: Leben als Lieben und Geliebtwerden" (206f) und daß in seelsorglichem Gespräch und Therapie „ein Vertrauen und eine Hoffnung darauf [leben], daß die Kraft des Lebens stärker ist und daß darum Leben keine Illusion ist.... Wo immer dieses Vertrauen... geahnt, gewagt..., gelebt wird – gegen alles, was ihm entgegensteht –, ist Gott gegenwärtig." (207)

Sehr knapp zusammengefaßt fordert die Studie Theologie, Seelsorge und persönliche Glaubensexistenz von der Psychoanalyse her auf, dem Realitätsprinzip zu folgen, und expliziert der Psychoanalyse gegen ihren Illusionsvorwurf, daß sie in ihrer therapeutischen Praxis implizit ein Vertrauen auf die ‚Macht des Seins' und somit Gottes (Tillich) in jedem Menschen hege. Auch sei Gott – dies an beide Adressaten gerichtet – *von Anfang an* in realer Beziehung zu jedem Menschen, in dem von Beginn positiv „Eigenes" vorhanden sei und trotz alles Negativen bleibe.

Die Studie ist dicht, mit großem, bis zur Emphase gehendem Engagement und viel ausdrücklicher Ich-Beteiligung geschrieben. Sie lädt im Ganzen und in vielen Details zum Nachdenken und Nachfragen, Vertiefen und Weiterführen der Forschung ein: Eine Reflexion auf die *methodischen* Erfordernisse interdisziplinären Dialogs zwischen (Pastoral-) Theologie und Psychoanalyse würde weitere Klärung für die Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Psychoanalyse versprechen. Die zentralen Begriffe Realität und Freiheit bleiben in der Studie theologisch wie philosophisch weitgehend unbestimmt, und Freud selbst hätte das Herrschen des Realitätsprinzips *nicht* als Freiheit bezeichnet; er hielt sein Leben lang an einer durchgehenden Determinierung fest (W. Loch). Die Auswahl der – durchaus gewichtigen – theologischen und psychoanalytischen Autoren wird nicht näher begründet. Wieso z. B. außer Freud gerade Klein, Mahler und Stern (sowie Ricoeur und Rohde-Dachser) und nicht etwa stärkste heutige Exponenten einer „Objektbeziehungstheorie" wie O. Kernberg oder R. und G. Blanck, zur Säuglingsforschung etwa J. Lichtenberg oder M. Dornes? Sterns „Entdeckung" wird sehr relativiert dadurch, daß schon 40 Jahre vor ihm der objektbeziehungstheoretische Pionier W. R. D. Fairbairn die Triebtheorie aufgab und von einem integralen Ich ausging, das von Anfang an Beziehungen zu einem anderen Menschen (in der Regel der Mutter) sucht, der es unterstützt.

Ihre Suche nach einem theologisch gegründeten *positiven* Menschenbild reflektiert S. leider nicht systematisch. Wäre im Sinne einer Theologie und Anthropologie der Beziehung nicht vom trinitari-

schen Glauben her wesentlich Existentielles zu erschließen (G. Greshake)? Dies um so mehr, als S. „Leben" an zwei Stellen hilfreich als „Lieben und Geliebt-Werden" präzisiert (100, 207). Von hierher wären *Kriterien zur Unterscheidung* nicht-defensiven, sinn-gemäßen oder authentischen christlichen Lebens und Symbol-Handelns von ihrer vorherrschend defensiven bis hin zu pathologischen Funktionalisierung (zumal diese je *unbewußt* ist) zu gewinnen (L. M. Rulla). Welche Rolle spielen somit die heilsgeschichtliche Offenbarung (epiphanisch, instruktions- und kommunikationstheoretisch) und deren kirchliche Verkündigung als „Eigenes" für eine wirklich *theologische Identität* der Seelsorge? Legen zuletzt Duktus und Ertrag der Studie nicht die Frage nahe, inwieweit der derzeitige *„Bedeutungsverlust christlich-kirchlichen Wirklichkeitsverständnisses" auch* darin mitbegründet liegt, daß „vielfach und in nicht mehr übersehbarem Maße" (13) das rauhe Realitätsprinzip einem weichen Lustprinzip unterliegt und dabei die Lebens-Angst wie die Suche nach Lebens-Sinn verdrängt, weil mit vielfältigen wohlfeilen, sehr diesseitigen wie esoterisch-religiösen Surrogaten vertröstet werden (H. E. Richter)?

Herbolzheim-Bleichheim Klaus Baumann

Theodor von Mopsuestia. Katechetische Homilien I/II. übers. u. eingel. v. Peter Bruns. – Freiburg: Herder 1995. VII, 239–478 S. (Fontes Christiani, 17/1+2), kt DM 44,00 ISBN: 3–451–22142-X

Zu den Vorzügen der neuen Sammlung der patristischen Schriften, der vom Verlag Herder hervorragend herausgegebenen Fontes Christiani, gehört ohne Zweifel, daß sie eine ganze Reihe von Werken umfaßt, die in das liturgische Leben der Alten Kirche einführen und darum für die heutige Seelsorge von besonderem Nutzen sind. Es ist im besonderen zu begrüßen, daß auch die „Katechetischen Homilien" des Theodor von Mopsuestia in diese Sammlung aufgenommen worden sind; denn sie bilden ein einzigartiges Zeugnis der antiochenischen Liturgie. Alle Benützer der Fontes Christiani werden darum dem Herausgebergremium und v. a. Peter Bruns dankbar sein, der diese Ausgabe besorgt hat.

Die zweibändige Ausgabe umfaßt eine sehr umfangreiche Bibliographie, zwei Einleitungen, die deutsche Übersetzung der nur in syrischer Sprache überlieferten 16 Homilien und die Register mit den Bibelstellen, den biblischen Namen, den Personen und Sachen. In der *ersten Einleitung* (17/1, 1–71) befaßt sich B. mit dem Leben und der Person Theodors, mit seinem literarischen Werk, mit deren sehr komplizierten Rezeption, mit der Überlieferung und der Datierung der Homilien, mit ihren theologischen Grundzügen und einigen Bemerkungen zur Übersetzung. In der *zweiten Einleitung* (17/2, 239–296) kommen weitere theologische Aspekte zur Sprache: das Gebet, die Kirche, die Feier und die Theologie der Taufe und der Eucharistie, sowie die Buße und die Vergebung der Sünden.

Wie die Bibliographie erwarten läßt, erweist sich B. weitestgehend auf dem laufenden in bezug auf die nicht leicht überschaubaren Probleme der Katechesen Theodors. Er verfügt auch über die Gabe, dessen ohne Zweifel bemerkenswerte Theologie klar und interessant darzustellen. Anspruchsvollere Leser kommen allerdings nicht voll auf ihre Rechnung. Jedenfalls möchte ich auf einige Wünsche hinweisen, die nicht erfüllt sind. Das geschieht allein, um die weniger versierten Benützer dieser sicher wertvollen Ausgabe auf einige ihrer Grenzen hinzuweisen und um vielleicht auch die Forschung etwas weiterzuführen.

Meine ersten Schwierigkeiten betreffen die Übersetzung der Homilien. Ich muß allerdings sofort eine wichtige Einschränkung machen. Da ich der syrischen Sprache nicht mächtig bin, handelt es sich nur um Zweifel, die sich einem von der Theologiegeschichte her aufdrängen. Zuerst fällt einem auf, daß die Begriffe „ousia" und „physis" nicht einheitlich verwendet werden. So wird das nizänische „aus der ousia des Vaters" mit „aus der Natur des Vaters" wiedergegeben. Man stellt sich also die Frage, ob der Grund der Inkohärenz im Gebrauch von „Wesen" und „Natur" in der syrischen oder auch in der deutschen Übersetzung liegt oder ob vielleicht Theodor selbst von seiner Christologie her den Begriff „physis" dem nizänischen Terminus „ousia" vorgezogen hat. B. geht zwar auf die Problematik der Terminologie etwas ein (43ff), er gibt sich aber m. E. zu wenig über diese Schwierigkeit der Texte Rechenschaft (92[4], mit einem Zitat Theodors bei Facundus, defens. 3, 5, 8f: CCL 90A, 92, in dem das nizänische „essentia" steht). Schwerwiegender ist, daß für „homoousios" einmal „wesenseins", einmal „wesensgleich" steht (hom. 4,13: S. 127: dreimal „wesenseins", zweimal „wesensgleich"; 6,6: S. 160). Ein antihäretischer Text, in dem Theodor betont, daß der Sohn aus der „ousia" des Vaters ist und darum „kat'ousian" Sohn ist, steht der Übersetzung „wesenseins" klar entgegen (hom. 13,8: S. 348). Wenn man zudem das nizänische mit dem chalzedonensischen „homoousios" in Parallele setzt, ist die Übersetzung „wesenseins" unmöglich, selbst wenn sie heute so im deutschen Missale steht. Noch problematischer finde ich, daß bei den Doxologien zwischen „Gott" und „Vater" einmal ein Komma steht, ein anderes Mal nicht (hom. 7,15: S. 184: ohne Komma; 9,18: S. 219: mit Komma. – vgl. auch die Doxologien, in denen „Vater" ohne „Gott" steht: hom. 5,21: S. 152; 6,15: S. 168; 10,23: S. 238). Dahinter steht ein theologisches Problem, das gleich berührt werden soll. Schließlich ist es nicht richtig zu sagen, Theodor hätte „terminologisch" die doppelte Konsubstantialität ausgesprochen, wenn er Christus als „Wesensgenossen" Adams hinstellt; denn es handelt sich nur um eine Anspielung an diese Formel (148, zu hom. 5,17). Im übrigen wäre hier ein Hinweis darauf fällig gewesen, daß die Formel der doppelten Konsubstantialität auf Apollinaris zurückgeht, dann aber von seinen Gegnern, v. a. von Theodoret, modifiziert worden ist.

Im weiteren sind einige Bedenken bzgl. der etwas zu kurz geratenen theologischen Kritik B.s anzumelden. Theodor vertritt eine auffällige Auffassung von der Einheit der göttlichen Natur. Nach B. bildet denn auch „der eine Gott in den drei Hypostasen das Grundcredo, aus dem sich einzelne Glaubenssätze organisch herleiten" (27). Ob man das so formulieren darf, möchte ich eher bezweifeln. Jedenfalls heißt es in hom. 2,3 (91): „Eine ist die göttliche Natur, die in den drei Personen (hypostaseis) des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes erkannt wird". Ein wenig später findet sich die Formel „die Personen, in denen die göttliche Natur (nicht Gott) existiert" (hom. 2,4: S. 92f). Hingegen trifft es zu, daß Theodor die eine göttliche Natur als Ursache der ganzen Schöpfung bezeichnet. So ist in hom. 2,1 (89) zu lesen: Wir haben zu glauben, „daß die göttliche Natur, der der Name Gott und Herr gebührt, einzig ist, da sie von Ewigkeit her existiert und Ursache aller Dinge ist (hom. 1,14: S.85) Ebenso bringt Theodor den „einen Namen" in der Taufformel mit der einen göttlichen Natur in Verbindung. Er kann darum sagen: „Diese Natur (physis) rufen wir an, daß sie die erwarteten Güter verleihe. Sie ist die Ursache aller Dinge und kann es allein vollbringen, wie sie es will" (hom 14,16: S. 374; hom. 9,5: 207: „weil der Herr jene Natur ist, die im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes bekannt wird" – vgl. auch S. 41 mit dem Hinweis auf comm. in Io. 1,1, wo Gott als das Urprinzip [arche] bezeichnet wird). Außerdem wiederholt Theodor, daß die eine Natur Vater, Sohn und Geist ist (hom. 10,3: S. 231). Er geht sogar soweit, daß er bei der Unterscheidung der zwei Naturen Christi von der göttlichen Natur behauptet, sie hätte sich erniedrigt (hom. 3,6: S. 107). Allerdings schließt er auch aus, und zwar mit Recht, daß die göttliche Natur aus einer Frau geboren wurde (hom. 6,3: S. 154f). Etwas später unterscheidet Theodor zwischen der Natur der Gottheit des Eingeborenen und dem „Gott Wort" (hom. 6,4: S. 156). Diese Inkohärenz erklärt sich ohne Zweifel damit, daß er das nizänische Prinzip *omnia opera ad extra communia sunt* sehr ernst nimmt. Damit entsteht aber eine starke Spannung zwischen den traditionellen, von der nizänischen Tradition unberührten Doxologien, wie Theodor sie immer wieder braucht, und den Aussagen mehr dogmatischer Art. Diese Spannung kommt auch in der Erklärung des dritten Glaubensartikels zur Geltung, bei der Theodor den Namen „Geist" auf die göttliche Natur bezieht und gleichzeitig feststellt, daß von „einem Geist" die Rede ist, wie auch „ein Vater, ein Sohn, ein Gott und Herr" steht (hom. 10,1: S. 220. – hom. 10,2; S. 224, wo vom Heiligen Geist, der von „Ewigkeit in seiner Natur existiert", Aussagen gemacht werden, die sonst der einen göttlichen Natur zugesprochen werden). Auf diese Spannung aber geht B. viel zu wenig ein. Wenn er überzeugt ist, die Texte Theodors immer richtig wiedergegeben zu haben, müßte er mindestens darauf hinweisen, daß seine Position der noch immer vertretenen Auffassung von der im Gegensatz zur unitarischen Trinitätslehre des Westens trinitarisch ausgerichteten Trinitätslehre des Ostens total widerspricht. Ebenso wenig macht B. genügend auf die Spannung aufmerksam, welche die Christologie im engen Sinn betrifft (155[1], mit den Hinweisen auf die theotokos-Frage). Er verweist weder auf die prosopische Exegese (181[13]) noch auf die Tatsache, daß das eine prosopon bei Theodor das Resultat der Einigung der Naturen bezeichnet. Die Feststellung: „Der Einheitspunkt ist im prosopon des Erlösers gegeben" ist viel zu vage (57). Im übrigen wäre es auch gegeben gewesen, anzumerken, daß Theodor aus der nizänischen Tradition das Thema „theologia – oikonomia" übernimmt, ohne allerdings den Terminus „theologia" zu verwenden (hom. 1,12: S. 84; 5.1ff: S. 133f).

Noch ein anderer Mangel an theologischer Kritik ist zu vermerken. B. erwähnt in der ersten Einleitung auch die exegetischen Werke Theodors (7–12), geht jedoch nicht näher auf seine Methode ein. Darum beachtet er auch nicht, daß Theodor bei der Darstellung der liturgischen Riten ihre symbolische Bedeutung hervorhebt, während er in der Exegese des AT die Allegorese ablehnt. Dabei hätte er aus der Erklärung der Liturgie lernen können, daß es Theodor bei seiner Kritik der sog. alexandrinischen Methode nicht um die Ablehnung der Allegorese als solcher geht, sondern um die Betonung der Geschichte Israels in sich selbst.

Ich will mit diesen, vielleicht kleinlich scheinenden Reserven nur herausheben, daß wir in der Beschäftigung mit den Kirchenvätern immer auch kritische Fragen an sie stellen müssen. Doch gerade das scheint mir bei B. zu sehr zu fehlen.

Rom Basil Studer

Philosophie

Analytische Religionsphilosophie, hg. v. Christoph Jäger. – Paderborn: F. Schöningh 1998. 375 S. (UTB für Wissenschaft. Uni-Taschenbücher, 2021), kt DM 39,80 ISBN: 3–8252–2021–4 (UTB) / 3–506–99489–1 (Schöningh)

Die vorliegende Textsammlung versucht, einen Einblick zu geben in neuere Entwicklungen im Bereich der analytischen Religionsphilosophie. Begegnete die analytische Philosophie in ihrer ersten Phase religiösen Aussagen mit dem Vorwurf der Sinnlosigkeit, so kam es bereits in den 50er Jahren zu einer Renaissance der Religionsphilosophie im analytischen Lager.

Im Gefolge dieser Renaissance bildeten sich, wie der Hg. Ch. Jäger in seiner Einführung zeigt, zwei Richtungen heraus, eine nicht-realistische und eine realistische Richtung. Geht die realistische Richtung davon aus, „daß es zumindest an der Basis religiöser Diskurse immer auch echte Behauptungen gibt" (13f), so verwirft die nicht-realistische Richtung eine solche These. Religiöse Aussagen besitzen für sie „keinen wörtlich zu verstehenden deskriptiven Sinn" (14), was freilich nicht heißt, daß diese Aussagen ohne Sinn wären. Sie können etwa als Spiegelungen des mentalen Innenlebens derer verstanden werden, die sie vorbringen – Jäger spricht hier von theologischem Phänomenalismus oder Subjektivismus –, man kann die Funktion religiöser Diskurse aber auch darin sehen, „das Leben derer, die sie führen, anhand von Bildern und Idealen zu leiten" (ebd.) – Jäger spricht hier von theologischem Instrumentalismus –, und schließlich kann man die Deutung religiöser Diskurse von der Lebensform her aufrollen, mit der sie einhergehen. Auch hier spielen nicht-kognitive Momente eine Rolle, insofern von den Vertretern dieses Ansatzes betont wird, daß der religiöse Glaube kein doxastischer Glaube sei und religiöse Sprachspiele nur aus der Teilnehmerperspektive verstanden werden könnten.

Das entscheidende Manko nicht-realistischer Ansätze liegt nach Jäger darin, daß sie das Selbstverständnis derer verfehlen, die religiöse Diskurse führen. Daher ist es s. E. nur folgerichtig, wenn es in der Diskussion der letzten Jahre zu einer Dominanz der realistischen Richtung kam. Eine Folge dieser Entwicklung war eine neue Hinwendung zu den großen metaphysischen Entwürfen der Scholastik nicht bloß aus einem historischen, sondern auch aus einem systematischen Interesse. Faktisch führte das Bemühen um den Nachweis der Kohärenz und der rationalen Legitimation der Aussagen des Glaubens zu einer Erneuerung des Programms der rationalen Theologie. Zugleich trat freilich auch eine rationale Atheologie auf den Plan, deren Ziel im Nachweis des Scheiterns eines solchen Programms besteht.

Allerdings gibt es auch Autoren, die bezweifeln, daß der Streit, der zwischen rationaler Theologie und Atheologie um die Rechtfertigung des Glaubens ausgetragen wird, richtig angesetzt ist. Sie gehen davon aus, daß es nicht durch andere Überzeugungen begründbare Basisüberzeugungen gibt, bei denen das Erfahrungsmoment eine zentrale Rolle spielt.

Daher enthält der vorliegende Sbd nicht nur Texte, die die Kontroverse zwischen rationaler Theologie und Atheologie dokumentieren, sondern auch Texte, die sich mit der erkenntnistheoretischen Analyse religiöser Überzeugungen befassen.

Drei Beiträge des vorliegenden Sbdes beschäftigen sich mit dem Thema *Gottesbeweis*. W. Rowe verteidigt das kosmologische Argument gegen zwei Einwände, die sich gegen den Teil dieses Arguments richten, der zu begründen versucht, daß nicht jedes Ding ein abhängiges sein kann. R. Swinburne entwikkelt eine Version des teleologischen Arguments, die dieses nicht als deduktives, sondern als induktives aposteriorisches Argument versteht. A. Platinga liefert eine Verteidigung des ontologischen Arguments, die von der These ausgeht: „Wenn maximale Vortrefflichkeit möglicherweise notwendig auftritt, dann tritt sie notwendigerweise auf" (26).

Fünf Beiträge diskutieren die Implikationen der *„Metaphysik der Vollkommenheit"* (27), die der klassischen Lehre von den Eigenschaften Gottes zugrunde liegt. N. Pike befaßt sich mit dem Problem des theologischen Fatalismus und wendet sich in diesem Zusammenhang gegen die These, die Idee eines allwissenden göttlichen Wesens sei mit einer inderministischen Vorstellung menschlichen Handelns kompatibel. N. Kretzmann verteidigt die Auffassung, „daß ein allmächtiges Wesen nicht nur fähig sein müsse, jedes Ereignis im Universum objektiv zu datieren, sondern daß es auch stets wissen müsse, welcher Zeitpunkt gerade gegenwärtig sei" (29). Gleichzeitig wendet er sich gegen die Annahme, „daß die Allwissenheit eines von anderen Personen verschiedenen Wesens ein Wissen dieser Personen von sich selbst umfassen kann, das sie in der Perspektive der ersten Person kundgeben würden" (27); denn jedes Wesen, das eines Selbstbezugs im Ego-Modus fähig sei, habe „Überzeugungen de se, die auch von Gott nicht geteilt werden können, sofern dieser als eine von jenen Wesen verschiedene personale Entität gedacht wird" (30). Der Beitrag von Stump / Kretzmann versteht unter Ewigkeit nicht Omnitemporalität, sondern Atemporalität und fragt, wie die Relation eines atemporal verstandenen ewigen Wesens zu zeitlichen Gegenständen gedacht werden könne. Swinburne plädiert dagegen dafür, zu der Lehre zurückzukehren, „daß Gott immerwährend ist, welche wir so verstehen müssen, daß Gott über alle Zeitspannen hinweg existiert" (213), und versucht, gleichzeitig deutlich zu machen, „daß diese Lehre nicht die Konsequenz hat, daß Gott ein Gefangener der Zeit ist" (ebd.). A. Kenny entwickelt im Anschluß an Thomas eine Definition der Allmacht Gottes, die besagt, „daß Gott allmächtig ist, wenn er alle logisch möglichen Fähigkeiten besitzt, für die es logisch möglich ist, daß ein Wesen, das auch die übrigen göttlichen Attribute besitzt, sie hat" (32).

Vier Beiträge befassen sich mit dem *Theodizeeproblem*. N. Pike unternimmt den Versuch einer epistemologischen Verteidigung des Theismus gegen den Vorwurf der Inkonsistenz, indem er zu zeigen sucht, daß der Vertreter der Inkonsistenzthese „nicht behaupten kann zu wissen, daß Gott keinen moralisch hinreichenden Grund dafür hat, Übel zuzulassen" (34). G. Schlesinger argumentiert dafür, daß der aus dem Problem des Übels rekrutierende Einwand gegen den Theismus „irrtümlich von der Anwendbarkeit eines auf menschliche Akteure zugeschnittenen ethischen Prinzips auf ein allmächtiges Wesen ausgehe" (35). R. Adams betont in seinem Beitrag, die These des mittleren Wissens sei deshalb falsch, „weil ‚Freiheitskonditionale' der Form ‚Wenn ein Akteur sich in einer Situation vom Typ x befände, würde er aus freien Stücken f tun' nicht wahr seien und daher nicht gewußt werden könnten" (38). D. Lewis setzt sich kritisch mit dem Willensfreiheitsargument auseinander, das in der aktuellen Theodizeedebatte eine wichtige Rolle spielt und macht dagegen u. a. geltend, dieses Argument beruhe auf einer inkompatibilistischen Freiheitstheorie, derzufolge eine Handlung nur dann frei ist, wenn sie nicht kausal determiniert ist. Gehe man dagegen von einer kompatibilistischen Konzeption aus, derzufolge eine Handlung bereits dann frei ist, „wenn der Akteur zwischen verschiedenen Alternativen wählen kann und sich ‚aufgrund seines Charakters' für eine Handlung statt für eine andere entscheidet – unabhängig davon, ob dieser Charakter selbst ... determiniert ist oder nicht" (40), dann verliere es seine Gültigkeit.

Was schließlich die *drei epistemologischen Beiträge* angeht, die am Ende des Sbdes abgedruckt sind, so argumentiert W. Alston dafür, „daß der epistemische Rechtfertigungsstatus religiöser Erfahrung mit dem von Sinneserfahrung vergleichbar" (41) sei, A. Platinga entwickelt ein erkenntnistheoretisches Argument dafür, „daß die Rechtfertigung religiöser Überzeugungen nicht mit dem Ausmaß des Erfolgs natürlicher Theologie steht oder fällt" (43), und Ph. Quinn setzt sich kritisch mit dem Vorwurf ‚selbstreferentieller Inkohärenz' auseinander, den Platinga gegen den epistemologischen Fundamentalismus erhebt.

Wesentlich für die in der vorliegenden Textsammlung abgedruckten Beiträge ist zweifellos, daß sie auf relativ hohem Niveau das Für und Wider des Glaubens als fides quae reflektieren. Durch die starke Konzentration auf das doxastische Moment im Glauben treten freilich andere Momente im Glaubensvollzug in den Hintergrund. Das gilt v. a. für das Entscheidungsmoment, auf dessen Bedeutung von Kutschera in seiner Religionsphilosophie mit Recht hingewiesen hat. Angesichts der Schwierigkeiten, die bei einer theoretisch-rationalen Legitimation des Glaubens auftreten, plädiert er für eine praktisch-rationale Legitimation, und in diesem Zusammenhang verweist er auf die Rolle des Entscheidungsmoments im Glaubensvollzug. Die Entscheidung für den Glauben erfolgt ihm zufolge nicht blind, sondern mit Gründen, aber diese Gründe beruhen ihrerseits auf bestimmten Prämissen, und nur, wenn man diese Prämissen akzeptiert, kann man auch die Gründe akzeptieren. Eine Letztbegründung des Glaubens ist von daher nicht möglich. Das spricht aber noch nicht gegen die Sinnhaftigkeit des Glaubens, weil jede Art von Begründung, auch im Bereich der Erkenntnistheorie oder der Ethik, an Grenzen stößt und ohne ein solches Moment der Entscheidung nicht auskommt. Als Legitimitätskriterium fungiert für von Kutschera im Falle des Glaubens die Bewährung im Leben.

Frankfurt Hans-Ludwig Ollig

Cyberethik. Verantwortung in der digital vernetzten Welt, hg. v. Anton Kolb/ Reinhold Esterbauer/ Hans-Walter Ruckenbauer. – Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer, 1998. 189 S. kt DM 49,80 ISBN: 3–17–015571–7.

Der Bd reiht sich in die derzeit rasch wachsende Zahl von Publikationen ein, die sich an eine (im weiteren Sinn) philosophische Analyse des Phänomens und der Folgen der Telemediatisierung machen, d. h. der Integration von Informatisierung, Telematik und Multimedia, die gewöhnlich mit dem Kürzel *„Neue Medien"* etikettiert wird. Haupt- und Untertitel geben nicht die wirkliche Bandbreite des Sammelwerkes wieder, sofern nicht nur medienethische Erwägungen angestellt, sondern gleichermaßen epistemologische, ontologische, anthropologische und religionsphilosophische Hinsichten einbezogen werden. Daß dies möglich bzw. notwendig ist, belegt, daß es sich bei der soeben aufkommenden Computer-Philosophie nicht um einen weiteren Spezialtraktat handelt, sondern um die der Kritik der Vernunft (Kant) und der Kritik der Sprache (Wittgenstein) vergleichbare, fundamentale Aufgabe einer philosophischen Daten-Kritik.

Gleich der erste Beitrag des Bds von Anton Kolb *„Virtuelle Ontologie und Anthropologie"* (11–50) macht sich diese grundsätzliche Hinsichtnahme zu eigen, wird freilich der damit gestellten Aufgabe an kaum einer Stelle wirklich gerecht. Zu viel Klischiertes, zu larmoyantes Moralisieren (25, 32f, 39, 45), unkonzentrierte Assoziationen (19!) entwerten wichtige Hinweise auf Veränderungen bislang eingespielter ontologischer und anthropologischer Standardannahmen durch die *„Neuen Medien"*. Die Verquickung des in kürzester Zeit bereits in den öffentlichen Sprachgebrauch eingegangenen Begriffs der Virtualität mit den Dogmen des Radikalen Konstruktivismus (13–17) ist viel zu brisant (und breiten Kreisen zu selbstverständlich), als daß sich ihre Kritik auf die paar (sehr wohl zustimmungsfähigen!) Stichworte K.s beschränken könnte. Etliches des Thematisierten können bibliographisch Sachkundige anderswo längst präziser nachlesen.

Der vom Titel angekündigten ethischen Perspektive widmen sich drei der insgesamt zehn Beiträge des Bds: der zweite von Wolf Rauch über *„Informationsethik"* aus der Sicht eines Informationswissenschaftlers (51–57), der dritte von Rafael Capurro über *„Ethik für Informationsanbieter und -nutzer"* (58–72) und der siebte von Gerhard Reichmann über *„Informationsrecht in Österreich"* (135–152). R. vergleicht die Durchsetzung der *„Neuen Medien"* mit dem Wandel von der Sprech- zur Schriftkultur im klassischen Griechenland und der Wiederholung dieses Prozesses im Milieu des abendländischen Mittelalters. Vier Konstanten fallen ihm an den historischen Vorgängen auf, die er relevant für die gegenwärtigen Transformationsprozesse hält: Kommunikationsparadigmata können schnell (in ein bis zwei Generationen) wechseln; der Vorgang wird von kritischen Zeitgenossen bewußt wahrgenommen; dabei geäußerte Kritik trifft in aller Regel zu; es geht dabei nicht nur um eine technische Veränderung, sondern um einen Vorgang, der „in sämtliche sozialen, gesellschaftlichen und politischen Bereiche ein[greift]" (53). Material gewendet beziehen sich diese Faktoren auf die Entlinearisierung der Kommunikation („links"), die Separierung der Techniken des Schreibens und des Lesens (die Relevanz des Lesens steigt, Eingaben erfolgen zunehmend anders als durch Schreiben), die Ausbildung einer Kultur der Informationssuche (Suchmaschinen etc.) und schließlich die Mobilität der Kommunikation (53f). Die eigentliche ethische Herausforderung stellt dabei der (nicht zuletzt kontinental – USA vs. Europa – konturierte) Antagonismus zwischen Informationsfreiheit und Datenschutz (55f). Capurro beschreibt in seinem Beitrag de facto lediglich die medienethischen Module seines Lehrprogramms an der Hochschule für Bibliotheks- und Informationswesen (HBI) in Stuttgart, bietet aber im vierten Teil seiner Ausführungen die Namen und Internet-Adressen einer Vielzahl nationaler und internationaler Fachgesellschaften, Organisationen und Interessengemeinschaften für Informationsethik, ebenfalls diejenigen universitärer und anderer Forschungseinrichtungen sowie einschlägiger *chats* und *links* (64–71). Reichmanns Ausführungen zum österreichischen Informationsrecht gewinnen naturgemäß nur begrenzt allgemeines Interesse, lassen aber in nuce greifbar werden, welche Herausforderungen auf eine funktionierende medienrechtliche Regelung der *„Neuen Medien"* warten.

Ungleich größere Relevanz können die folgenden drei Beiträge reklamieren: Hans-Walter Ruckenbauer geht unter dem Titel *„Homo ludens auf der Datenautobahn: das Spiel mit imaginären Wirklichkeiten"* (73–95) der Frage nach, inwiefern Norbert Bolz' These zutrifft, daß es sich bei den *„Neuen Medien"* nicht um ein produktivitätssteigerndes Werkzeug, sondern vielmehr um ein Spielzeug handle (74). Dabei gelingt ihm eine aufschlußreiche anthropologische Verifizierung dieser These unter kritischem Rückbezug v. a. auf Johan Huizingas klassisch zu nennenden kulturphilosophischen Spielbegriff. Dieser hermeneutische Brückenschlag läßt Ruckenbauer allerdings den Gebrauch der *„Neuen Medien"* keineswegs als harmlose Freizeitbeschäftigung einstufen, im Gegenteil: ontologisch kommt es dabei zu einer „De-Realisation" (R. Földy), die die Medien-user in wachsende Abhängigkeit von digitalen Simulationen geraten läßt (82), anthropologisch eröffnet sich die Möglichkeit, RL (*real life*) durch VR (*virtual reality*) zu unterlaufen und so mit der eigenen Identität beliebig und/oder interessengeleitet zu spielen: Mann gibt sich als Frau aus (und umgekehrt), Homo als Hetero (und umgekehrt), der Gescheiterte als Erfolgsmensch (und umgekehrt) etc. – die netzspezifische Anonymität erlaubt diesbezüglich, was gefällt. Daß eine solche fluide Identität gerade für Menschen mit Persönlichkeitsproblemen besonders attraktiv ist, kann als nachgewiesen gelten, desgleichen eine über die in diesen medialen Interaktionsformen implizierte Leibferne (wenn nicht Leibfeindlichkeit) vermittelte „De-Sozialisation" (86); destruktive Konsequenzen für offene und demokratische Gesellschaften werden zumindest erwogen (ebd.). „Für wen der Ausstieg aus der digitalen Bildschirmexistenz zur schmerzlichen Rückkehr in eine lästige Nebenwelt wird – gerade gut genug, die allernötigsten leiblichen Bedürfnisse zu befriedigen –, dem werden über kurz oder lang seine sinnliche Zugangsfähigkeit zur Welt und die Bodenhaftung eines sozialfähigen Wesens schwinden." (87) – einschlägige Zeugnisse erster Hand für diese Einstellung liegen mehr als genug vor und hätten per Zitat Ruckenbauers skeptische Ausführungen vor jedem Verdacht der Schwarzmalerei geschützt.[1]

In besonderer Weise zieht im bisherigen öffentlichen Diskurs diesen Vorbehalt die These vom Verschwimmen zwischen Realität und medialer Fiktion auf sich. Wer bereit ist, sich diesbezüglich gründlich desillusionieren zu lassen, dem sei die Lektüre des Beitrags von Michael Trimmel empfohlen, der den Titel trägt *„Homo Informaticus – der Mensch als Subsystem des Computers? Thesen und empirische Ergebnisse zu psychologischen Auswirkungen der Mensch-Computer-Interaktion und der Informatisierung der Gesellschaft"* (96–114). Obwohl dem typischen Stil empirischer Psychologie und ihrem extensiven Statistik- und Diagramm-Gebrauch verpflichtet, vermitteln die Analysen auf sehr unmittelbare Weise einen Eindruck von den durch die *„Neuen Medien"* induzierten Veränderungen menschlicher Welt- und Selbstbeschreibung (was ja kaum verwundern kann, wenn schon der Gebrauch von Kühlschränken nachweislich Eß- und Kaufgewohnheiten tiefgreifend zu verändern vermag; 97). Die verblüffendsten der präsentierten Ergebnisse sind, „daß schon eine relativ kurzdauernde Mensch-Computer-Interaktion zu einer verringerten psychischen Integration in die physikalische und soziale Umwelt führt" (104–105) und „daß schon 30–60-minütige Computertätigkeiten zu experimentell nachweisbaren Effekten führen, die u. a. im Sinne eines reduzierten Realitätsbezuges interpretiert werden können (105) sowie „die Realitätsnähe [von] Erzählungen nach Mensch-Computer-Interaktion im Vergleich zu Papier-/Bleistifttätigkeit reduziert ist" (ebd.). Ähnlich spektakulär lassen sich Einflüsse des PC-Gebrauchs auf sprachliche Kreativität (im Sinn einer Minderung) ausmachen (107). Die Indizien, daß Menschen unter bestimmten Bedingungen wie Computer-Subsysteme agieren, lassen sich kaum abweisen (110–111). Studien wie diese (vgl. Literatur bei Trimmel) sind bestens dazu angetan, die nach wie vor (nicht zuletzt in Politiker-Kreisen) verbreitete Blauäugigkeit hinsichtlich der Mensch-Maschinen-Relation zu demaskieren.

Vergleichbares wäre auch für den Bereich zu wünschen, dem sich Reinhold Esterbauer mit seinem Essay *„Gott im Cyberspace? Zu religiösen Aspekten neuer Medien"* (115–134) widmet. Beinahe ausschließlich wird bislang unter Themen wie dem vorstehenden von der Präsenz religiöser Inhalte und/oder kirchlicher Themen bzw. der Aktivität von Sekten im Internet gehandelt, so gut wie kaum aber, daß, warum und inwiefern sich eine beträchtliche und einflußreiche Gruppe gerade avantgardistischer Netz-Nutzer als eine Art spirituelle Elite und teils sogar so etwas wie die Stiftungsgemeinde einer neuen Religion versteht. Zu deren Grundthemen gehören u. a. die Überwindung der Sterblichkeit, der Individualität und der Kontingenz. Eine nach eigenem (menschlichem) Design produzierbare Transzendenz macht digitale Simulation zum Medium der Entleiblichung wie gleichermaßen zu dem einer Selbstvergottung (119–125; vgl. dazu auch Ruckenbauer, 83). „Die Frage ist dann, welche Götter solche Menschen sind. Offenbar sind sie Götter, die ihre Göttlichkeit dadurch unter Beweis stellen, daß sie als um den Leib verkürzte und durch technische Prothesen gestützte Menschen digitale Zeit- und Ortsungebundenheit für sich technisch realisieren. Die vornehmste ‚göttliche' Handlung ist die Selbstreduktion des Menschen zum vermeintlichen Geist einer Maschine, die die Bedingungen solcher Existenz abgibt." (125) Erstaunlich, daß Esterbauer – ähnlich wie Ruckenbauer – so gut wie nicht aus für sein Thema relevanten Originaltexten der Cyber-Szene zitiert und darum auch nicht darauf zu sprechen kommt, wie sich diese einerseits intensiv an klassisch philosophisch-theologischen Traditionen (z. B. Averroes, Giordano Bruno, Teilhard de Chardin) inspiriert, gleichzeitig aber andererseits ein ausdrücklich auf Nietzsche gestütztes antichristliches Ressentiment (gegen das fortschrittshemmende und Ressourcen verbrauchende Barmherzigkeitsgedusel) schürt. Überzeugend dagegen Esterbauers Ausführungen zu *„Heiliges virtuell"* (125–128), in denen er im Möglichkeitsraum der *„Neuen Medien"* das *fascinosum* und das *tremendum* als die durch R. Otto prominent gewordenen Kriterien des Heiligen wiederentdeckt.

Abgeschlossen wird der Bd mit drei kleinen Beiträgen, die wohl besser in andere editorische Kontexte gepaßt hätten: Andreas Maron handelt von der *„Globalisierung der Wirtschaft mit Hilfe der Informationstechnologie und deren gesellschaftliche Auswirkungen"* (153–170). Gunter Bauer bietet unter der Überschrift *„Das Internet – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft"* (171–187) einen kurzen Abriß der Geschichte des WWW und von dessen derzeitigem Status quo. Hermann Maurer schließlich beschreibt auf wenigen Seiten *„Neue Phänomene. Probleme und Lösungen"* (Untertitel) für *„Große WWW-Systeme"* (Haupttitel) (182–187).

Außer Frage jedenfalls scheint mir zu stehen, „daß das Gott-Spielen im ‚maßgeschneiderten Paradies'" (128) neben der Philosophie auch die etablierten Kirchen und ihre Theologien vor noch ganz andere Herausforderungen stellt als die ohnehin schon bestehenden ei-

[1] Vgl. exemplarisch: Freyermuth, Guldolf F.: Cyberland. Eine Führung durch den High-Tech-Underground, Berlin 1996.

nes sachgemäßen und ekklesiologisch stimmigen Einsatzes der *„Neuen Medien"* im Bereich der Verkündigung (128–130).

Münster Klaus Müller

Bildende Kunst

Horst, Hans Markus: **Kreuz und Christus**. Die religiöse Botschaft im Werk von Joseph Beuys. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1998. 358 S., kt DM 68,00 ISBN: 3–460–33124–0

Das Buch ist aus zweierlei Arbeitsimpulsen hervorgegangen: als Reflexion einer jahrelangen Ausstellungspraxis mit Werken der zeitgenössischen Kunst im Rahmen einer Referentenarbeit des katholischen Bildungswerkes in Nürnberg und als Diss. an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bamberg. Hans Markus Horst hat keine Arbeit gescheut, um ein wichtiges Desiderat der theologischen Forschung aufzugreifen und zu behandeln: die theologische Antwort auf einen Komplex künstlerischer Arbeiten, die seit den ersten Werken wie eine grundsätzliche Herausforderung an die klassische Theologie wirken. Wer das Werk von Beuys kennt, weiß, daß grundsätzlich jede Arbeit eine „christliche" Konnotation besitzt und daß es nicht einfach ist, dieses Dickicht einigermaßen zu durchschauen, geschweige denn zu ordnen und zu reflektieren.

Klugerweise beschränkt sich der Vf. auf drei thematische Komplexe: den Begriff des „Christlichen, das Kreuzmotiv und auf die frühen Aktionen. Erfreulicherweise führt er kundig und verständlich in einige Grundbegriffe des Werkes ein: den erweiterten Kunstbegriff, die Plastische Theorie und den Begriff der Sozialen Plastik. Warum er allerdings die ersten Kap. seiner Diss. mit in das Buch übernommen hat, bleibt schleierhaft, weil dieses den Leser mit zwar klugen aber allzu breiten Einführungen überlastet und – wegen des hohen Theoriegehalts – ermüdet. Doch ab S. 76 ist das Buch leicht zu lesen und weiß über eine konkrete und am einzelnen Objekt orientierte Sprache den Leser an die Lektüre zu binden – in hingegebener Liebe zum Detail – hier das einzelne Werk – beschreibt er die wichtigsten Arbeiten zum Kreuz im Frühwerk des Künstlers und weist seine zentrale Stellung im Gesamtwerk auf. Das Kreuz war für Beuys gewissermaßen sein Einstieg in die Kunst, anhand dessen er handwerklich prüfte, ob auf der Ebene der weiter laufenden stilistischen Interpretation einer ursprünglichen Bildidee die Kunst noch neue, weiterführende Möglichkeiten besaß, oder ob sie nicht ganz und gar neue Wege gehen müßte. Beuys bejahte dies im zweiten Sinn, ließ aber dabei das Kreuzmotiv nicht fallen – im Gegenteil: es begleitete ihn alle Werkphasen hindurch, wenngleich es sich auch immer mehr als eindeutiges Zeichen „verflüchtigte und am Ende nur noch ideell anwesend blieb. Das begann schon bei der zweiten wichtigen Phase im Werklauf von Beuys, in der Aktionszeit. Hier läßt sich zeigen, wie das Kreuz sich mehr und mehr vom Zeichen in die Idee aufhebt. Auch hier bleibt der Vf. – trotz wachsender Komplexität im Werk – seiner Sprache und seinem Stil treu: exakt am Detail, verständlich in der Erklärung, die übergreifenden Ideen stets im Blick. Daß dabei die frühe FLUXUS-Demonstration MANRESA eine Schlüsselrolle spielt, ist nicht neu; daß sich die meisten kunsthistorischen Interpreten aber an einer theologischen Interpretation vorbeimogeln, ebenso. Der Vf. bleibt dem Werk, hier als Theologe, nichts schuldig. Er weiß um die – wenn man das einmal so nennen darf – anthroposophische Belastung des Beuys'schen Denkens und Gestaltens; die Position einer „physischen Erlösungslehre geistert frisch durch viele Äußerungen. Warum auch sollte sie nicht, ist sie doch in ihrem Herkommen aus den Einflüssen Rudolf Steiners hinlänglich bekannt und hat sich Beuys nie eindeutig davon distanziert. Für viele kurzgreifende theologische Kritiker ist das schon Grund genug, theologische Einwände und Verdächtigungen zu erheben. Der Vf. versucht aber hier klug und versiert zu vermitteln, die Methode der strukturellen Analogie, wie sie auch Karl-Josef Kuschel in seiner theologischen Literaturkritik benutzt, und die Kunstwerke daraufhin zu überprüfen, ob sie christlich-theologischen Aussagen entsprechen oder widersprechen. Besonders lesenswert ist, was H. zum Thema des „Christusimpulses" sagt. Das Christliche geht bei Beuys nicht vollständig in der Anthroposophie auf, es ist ebenso an der Romantik, am deutschen Idealismus, und nicht zuletzt an der „devotio moderna" eines Ignatius von Loyola orientiert. Die theologischen Implikationen dieses Künstlers artikulieren sich sprachlich verständlich und sind zugleich belesen und reflektiert, sie haben ihren „Sitz im Leben" aber in einem authentischen Glauben. Den Anspruch Jesu nach einer entschiedenen – und heilenden – Veränderung in der Welt nahm Joseph Beuys für sich, für seine Kunst und für sein Leben ernst. „Er wagte es, den Christusglauben zu einer Basis seiner Existenz und seines Weltverständnisses zu machen, ohne zuzulassen, den christlichen Glauben als eine fromm getarnte Ideologie oder als ein dogmatisches Denken ohne Bezug zur Wirklichkeit unserer Welt mißzuverstehen. ... Mit seiner einfachen, befreienden und andere zu sich selbst führenden künstlerischen Praxis hat er vielen Menschen Mut gemacht und so dazu beigetragen, das lähmende Gefühl der Ohnmacht und Resignation in unserer Gesellschaft zu überwinden" (295).

Für viele Theologen kann dieses Buch eine lesenswerte Einführung sowohl in das Werk von Joseph Beuys sein, und zwar in die Sensibilität für das Problem des Verhältnisses von Kunst und Kirche und in das Desiderat, weitere Herausforderungen der Kunst an der Theologie aufzugreifen. Für sensible Katholiken ist es unverzichtbar.

Frankfurt a. M. Friedhelm Mennekes

Streit um Bilder. Von Byzanz bis Duchamp, hg. v. Karl Möseneder. – Berlin: Dietrich Reimer 1997. XXXVII, 235 S., geb. DM 68,00 ISBN: 3–496–01169–6

Bilderverbot, Bilderstreit, Ikonoklasmus – Titel, die einmal religionshistorisch konkrete Sachverhalte bezeichneten, sind in der neueren Kunstdiskussion zu Kategorien ausgeweitet worden, die historisch disparate Phänomene auf Grund allgemeiner Strukturmerkmale subsumieren können. So geht auch der vorliegende Sbd wohl von den klassischen byzantinischen Bilderstreitigkeiten aus, endet jedoch im 20. Jh. bei Duchamp, und d. h. bei der Kontroverse darüber, was denn überhaupt unter den Bedingungen der Moderne ein Objekt zu einem Kunstwerk mache.

Bei den Beiträgen des Bdes handelt es sich um ausgearbeitete und mit Anmerkungen gut bestückte Vorträge einer vom Institut für Kunstgeschichte der Univ. Erlangen-Nürnberg veranstalteten Ringvorlesung. Elf historische Bilderstreitfälle werden vorgestellt.

Es beginnt mit einer Untersuchung von Chr. Hecht, die die *Christologie als zentralen Motivationsbereich des byzantinischen Bilderstreits* herausarbeitet; ikonographische und stilgeschichtliche Beobachtungen zu den umstrittenen Christusbildern werden mit der Erörterung bildontologischer Konzepte zu verschränken versucht. Der zweite Beitrag von U. Nilgen springt gleich in einen „Fall politischer Aufregung um ein Bild im hohen Mittelalter" (27); es geht um eine die kaiserliche Partei provozierende *Darstellung der Kaiserkrönung im päpstlichen Lateran-Palast*, von der ausgehend weitergreifend der politische Bildergebrauch „im Widerstreit zwischen Regnum und Sacerdotium" erörtert wird. G. Schüssler handelt sodann von einer stilistischen Innovation, die ein *Kruzifix Donatellos* durch seine bäurische Auffassung des Gekreuzigten im Konflikt mit der an Schönheit und Zartheit orientierten Christusbildkonvention bringt. V. Greiselmayer widmet sich der im Jahre 1519 entstandenen *Wallfahrt zur „Schönen Maria" in Regensburg* und dem von A. Altdorfer gemalten Wallfahrtsbild; Luthers und Dürers Kritik an dieser Wallfahrt bildet den Ausgangspunkt, das reformatorische Verhältnis zu den Bildern weiter zu entfalten. Der Hg. K. Möseneder steuert einen Beitrag zu *Michelangelos Jüngstem Gericht* bei, der besonderes Interesse verdient, insofern er die über die zunächst moralische Ebene (Nacktheit) hinausreichende Differenziertheit der zeitgenössischen Diskussion herausarbeitet. Es geht um das grundlegende Verhältnis von Kunst und Glaube, Erfindungsreichtum und historischer Wahrheit, Poesie und Theologie, und schließlich um Michelangelos Überzeugung, daß „eine durch Bewältigung höchster Schwierigkeiten gewonnene Vollkommenheit des Kunstwerks Religiöses anzurühren" (111) vermag, auch jenseits der Vorgaben kirchlicher Bildbotschaft: „Ein gutes Gemälde ist nämlich nichts anderes als ein Abglanz der Werke Gottes und eine Nachahmung seines Malens" (Michelangelo, 111).

Die Aufsätze über *Caravaggio* (W. Goez) und den sog. *Ramdohrstreit* über C. D. Friedrichs *„Kreuz im Gebirge"* (H. Frank) betreffen je in ihrer Weise die Frage nach den Kriterien für ein würdiges Altarbild. Im Streit um Caravaggio geht es um die realistische Anstößigkeit des Niedrig-Banalen und Sinnlich-Sexuellen im Kontext heiliger Szenerien. C. D. Friedrichs Tetschener Altar verläßt in den Augen seiner Kritiker nicht nur die stilistischen Bahnen des klassischen Landschaftsbildes, er verletzt auch die Regeln der klassischen Gattungshierarchie, dergemäß als Altarbild nur ein christliches Figurenbild, nicht aber eine Landschaft erlaubt ist. Was im Ramdohrstreit hinsichtlich der religiösen Dimensionen romantischer Landschaftsmalerei diskutiert wurde, wird im weiteren Verlauf des 19. Jh.s auch im Blick auf das profane Historienbild und sein Verhältnis zu den ehedem den ersten Rang beanspruchenden religiösen Sujets verhandelt (vgl. den Beitrag von R. Schoch). Das jahrhundertealte Thema anstößiger Laszivität findet im Streit um *Manets „Das Frühstück im Freien" und „Olympia"* eine erneute Auflage (H. Körner).

Mit den beiden abschließenden Beiträgen (C.-P. Warncke zu *Picassos „Les Demoiselles d'Avignon"*; K. Türr, *Marcel Duchamps „Fountain")* wird dann die Grenze zum 20. Jh. überschritten. Der Streit um die Bilder hat sich von der Konfliktzone der Kunst mit außerkünstlerischen Erwartungen und Befürchtungen in den Kunstbetrieb selbst, die Definition dessen, was als künstlerische Innovation, ja was überhaupt als Kunst anzusehen ist, verlagert. Das bewegt sich jenseits der noch bis ins 19. Jh. virulenten Sujet- und Stilhorizonte und ist wohl auch durch Gedanken, wie sie Michelangelo über die Suche nach dem vollkommenen Werk gehegt hatte, reflexiv nicht mehr zu erreichen.

Eine Ringvorlesung kann nur Exempel bieten. Die Einleitung des Hg.s sucht die unvermeidlichen Zufälligkeiten der Auswahl auszugleichen, indem sie die Beiträge in eine Geschichte des Streits um die Bilder einbettet, bzgl. des Mittelalters und des 18./19. Jh.s auch Leerfelder auffüllt. Die theologische Beteiligung an dem hier präsenten Projekt wird durch wissenschaftsprogrammatische Äußerungen des Hg.s durchaus angeregt: „Verfolgt man den Streit als ein für die europäische Kunstgeschichte bezeichnendes Strukturmotiv und setzt exemplarische Fälle zueinander in Relation, so beginnen sich erste Umrisse einer künftigen Geschichte des Streits um Bilder abzuzeich-

nen. Daß eine entsprechende Zusammenschau trotz des zu erwartenden reichen Ertrags vorerst ungeschrieben blieb, liegt unter anderem daran, daß die Kontroversen bislang in unterschiedliche, wissenschaftlich festgelegte Perspektiven gerückt wurden, so etwa in jene der theologischen Bilderlehre, der Bilderstürme in Ost und West, der Kunstliteratur und der Kunstkritik sowie der Kunstgeschichtsschreibung selbst." (IX) Einige Themen für eine die Theologie selbst interessierende Fortführung seien genannt: Das Relationsgeflecht ikonographischer, bildontologischer und christologischer Konzepte (Chr. Hecht) sollte und könnte differenziert werden. Die Frage der Funktionsform, des beweglichen Verhältnisses von Bildgestalt, Stil und Bildgebrauch verdiente frömmigkeits- und sozialgeschichtlich genauere Beachtung. Das Problem der religiösen Relevanz von Bildern, die sich nicht mehr im Rahmen der tradierten religiösen Ikonographie bewegen, wäre sowohl aus der Perspektive einer neuplatonischen („Schönheit/Vollkommenheit") wie einer modernen (Innovation) Ästhetik her weiter zu verfolgen. So könnte vielleicht auch ein nicht bloß verbaler, sondern auch sachlicher Zusammenhang der diversen Bilderstreitfälle mit den religionsgeschichtlichen Ausgangskonflikten aufgeklärt werden.

Köln Alex Stock

Kurzrezensionen

Bulgakov, Sergij N.: **Die Orthodoxie.** Die Lehre der orthodoxen Kirche, übers. und eingel. v. Thomas Bremer. – Trier: Paulinus 1996. 291 S. (Sophia, 29), kt DM 42,00 ISBN: 3–7902–1452–3

Th. Bremer, Prof. für Ökumenik und Friedensforschung an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster, hat die äußerst verdienstvolle Arbeit geleistet, eine deutsche Übersetzung des wichtigsten Werkes von Sergij Bulgakov (1871–1944), „Die Orthodoxie", zu besorgen. Man erhält so eine – auch heute noch gültige – wichtige Einsicht in die Lehren der Orthodoxie, von diesem Theologen bewußt für westliche Christen geschrieben und in ökumenischem Geist verfaßt. Eigentlich ein „Muß" für den Bücherschrank eines jeden Theologen! H. E. W.

Von Gott reden in säkularer Gesellschaft. Festschrift für Konrad Feiereis zum 65. Geburtstag, hg. v. Emerich Coreth / Wilhelm Ernst / Eberhard Tiefensee. – Leipzig: St. Benno 1996. 361 S. (Erfurter Theologische Studien, 71), brosch. DM 48,00 ISBN: 3–7462–1134–4

Geehrt wird mit dieser FS ein Mann, der seit 1967 als Philosoph in Erfurt, so die Hg., sich „nicht auf den sicheren wissenschaftlichen Binnenraum zurückgezogen, sondern die Herausforderung der nichtchristlichen Umgebung angenommen" (9) habe. Und so widmen sich auch die insgesamt vierundzwanzig Beiträge, so vielfältig die gewählten Perspektiven im einzelnen auch sind, der Frage nach dem Ort der Gottesrede in sich wandelnden Zeiten, wobei der Schwerpunkt eindeutig auf dem Problemkomplex spezifisch neuzeitlicher Fragestellungen und Säkularisierungsphänomene liegt. M. S.

Bindung an die Kirche oder Autonomie? Theologie im gesellschaftlichen Diskurs, hg. v. Albert Franz. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1999. 270 S. (Quaestiones Disputatae, 173), kt DM 48,00 ISBN: 3–451–02173–0

Der Bd dokumentiert die Tagung der Deutschen Sektion der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie aus dem Jahr 1996. Über der Tagung stand leitmotivisch die Frage, welches „spezifische Profil als wissenschaftliche Theologie" die Theologie angesichts des vielfältigen Drucks braucht, dem sie sich im Spannungsfeld von Gesellschaft, Wissenschaft und Kirche heute ausgesetzt sieht (10). Entsprechend der differenzierten Problemsituation behandeln auch die insgesamt zwölf Beiträge verschiedenste Fragen; so reicht das Spektrum über grundsätzliche Reflexionen zum Ort und zur Funktion von Theologie in Wissenschaft, Gesellschaft und Kirche bis hin zu den brisanten Fragen, wie sich die unverzichtbare Freiheit der Forschung in der Theologie zum kirchlichen Lehramt zu verhalten habe. Dokumentiert werden zudem die Erklärungen der Sektion zur Nihil-obstat-Problematik sowie zum päpstlichen Motu proprio „Ad tuendam fidem", versehen mit einer Stellungnahme von Peter Hünermann. Für die gegenwärtigen und wohl noch einige Zeit anhaltenden Diskussionen um die Zukunft wissenschaftlicher Theologie bildet der Bd ein wichtiges Instrument. M. S.

Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, hg. v. Christian Henning / Karsten Lehmkühler. – Tübingen: J. C. B. Mohr Siebeck 1998. VI, 401 S. (UTB, 2048), brosch. DM 34,80 ISBN: UTB: 3–8252–2048–6 / Mohr Siebeck: 3–16–146990–9

Das Buch möchte eine Lücke ausfüllen, indem es v. a. den Studierenden (und Lehrenden) der Theologie einen Überblick verschaffen möchte über Vertreter (evangelischer) systematischer Theologie im deutschsprachigen Raum, die noch vor Kriegsende geboren sind. Gebeten waren die Vf. um eine Darstellung ihrer Lebensgeschichte, in der so etwas wie eine Einheit von Werk und Biographie erkennbar sein sollte. Neunzehn Theologen kommen so in der Reihenfolge ihres Alters zu Wort; ein Foto ist jeweils beigegeben. Ein höchst interessantes und für die Adressaten gewiß fruchtbares Unternehmen, dem man nicht nur eine Fortsetzung wünscht, sondern auch ein katholisches Gegenstück. Das Hauptmerkmal benennen die Hg. im Vorwort selbst: es ist das der Auswahl jener neunzehn aus mindestens doppelt so vielen (oder mehr). Ein weiteres, wenn auch untergeordnetes Problem ist die Aktualität, die nach den Kriterien allerdings nur kurzlebig sein kann. Falk Wagner z. B. ist inzwischen verstorben. H. E. W.

Person und Funktion. Festschrift zum Gedenken an den hundertsten Geburtstag von Jakob Hommes, dargebracht von ehemaligen Kollegen, Schülern und Freunden, hg. v. Walter M. Neidl / Friedrich Hartl. – Regensburg: F. Pustet 1998. 240 S., kt DM 49,80 ISBN: 3–7917–1606–9

Die vorliegende Gedenkschrift ist dem Philosophen Jakob Hommes (1898 – 1966) gewidmet, der von 1954 bis 1966 Philosophie an der damaligen Phil.-Theol. Hochschule in Regensburg lehrte. Die in diesem Bd versammelten Beiträge ehren den Philosophen, akademischen Lehrer und Hochschulpolitiker dadurch, daß sie einerseits das intellektuell-biographische Profil Hommes' markant herausarbeiten und andererseits den philosophisch-theologischen Horizont seines Denkens konturieren. Dabei signalisiert der Titel des Buches, „Person und Funktion", zugleich das systematische Anliegen Hommes', das von den Vf.n nicht nur als erinnerungswürdiges, sondern v. a. als aktuelles Orientierungswissen in den gegenwärtigen Diskurs um das Selbstverständnis des Menschen eingebracht wird. G. E.

Obrist, Willy: **Die Natur – Quelle von Ethik und Sinn**. Tiefenpsychologie und heutige Naturerkenntnis. – Zürich / Düsseldorf: Walter Verlag 1999. 351 S. geb. DM 58,00 ISBN: 3–530–40058–0

Ausdrücklich um Religiosität geht es in diesem Buch, verstanden als existenzielle Einstellung des Menschen, der sich nach den Weisungen („Offenbarungen") einer Ich-überlegenen Macht zu richten bereit ist. Diese Macht sieht Obrist in aller Natur am Werk als anordnende Dynamik, komplementär zu dem, was angeordnet wird: Energie (wie sie seit der Materie-Definition der Quantenphysik aufzufassen ist). Und er sieht sie am Werk als Führungsinstanz in der menschlichen Seele, wie die Tiefenpsychologie C. G. Jungs das entdeckt hat. So kommt Religiosität zu ihrem naturwissenschaftlichen Fundament, vorausgesetzt, sie beharrt nicht auf supranaturalistischer Metaphysik und Naturwissenschaft sowie nicht auf dem methodischen Positivismus, der nur sinnlich Wahrnehmbares als empirisch gesichert gelten läßt. Auch wer Obrist nicht in allem zustimmen mag, wird sein Buch spannend und erleuchtend finden. Einmal, weil hier aus profunder Kenntnis auf verständliche Art in den Forschungsstand heutiger Naturwissenschaften eingeführt wird; und dann, weil hier Natur- und Geisteswissenschaften aus tiefenpsychologischer Sicht so zur Ergänzung gebracht werden, daß Wissen und Glauben, objektivierende und existenzielle Einstellung als redlich vereinbar aufscheinen. K. W. T.

Zeit-Geschichte und Begegnungen. Festschrift für Bernhard Neumann zur Vollendung des 70. Lebensjahres, hg. v. Günter Rieße. – Paderborn: Bonifatius 1998. 384 S., geb. DM 88,00 ISBN: 3–89710–054–1

Der mit dieser FS zum 70. Geburtstag geehrte Pallotinerpater war in vielen Bereichen tätig: Dogmatiker bzw. Religionsgeschichtler an der Ordenshochschule Vallendar, Generalsekretär des Bonifatiuswerks in Paderborn, Mitglied theologischer Berater des ZK der deutschen Katholiken. Dem entspricht die breite Vielfalt der Beiträge. Es geht um die Dimension der Begegnung in Theologie und Kirche, um Fragen der Pastoral, der Liturgie und der Ökumene sowie um ethnische bzw. sozialethische Fragen. Vf. – insgesamt rund 30 – sind u. a. J. Splett, P. J. Cordes, F. Courth, M. Probst und H. Waldenfels. H. E. W.

Schönberger, Rolf: **Thomas von Aquin zur Einführung**. – Hamburg: Junius 1998. 177 S., brosch. DM 24,80 ISBN: 3–88506–978–4

Eine gute Einführung in die Grundzüge Thomasischen Denkens bietet dieses schmale Bändchen. Der Vf. verhandelt die Themenbereiche Glaube und Vernunft bzw. Theologie und Philosophie (und argumentiert dort beherzt gegen manches Thomas-Klischee an), Metaphysik und Gotteslehre, Anthropologie (unter diesem Thema werden auch erkenntnistheoretische Aspekte wie etwa die Intellekttheorie und die Auseinandersetzung Thomas' mit den Averroisten behandelt), Ethik sowie Staatslehre. Verweise auf Thomas-Ausgaben, deutsche Übersetzungen sowie auf ausgewählte Sekundärliteratur schließen den Bd ab. S. W.

Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung, hg. v. Hans-Gerd Schwandt. – Frankfurt: Lembeck 1998. 215 S., kt DM 48,00 ISBN: 3–87476–331–5

Der Bd dokumentiert drei Tagungen, die sich 1997 der pluralistischen Religionstheologie widmeten, im (katholischen) Bildungshaus St. Virgil in Salzburg, in der Katholischen Akademie Hamburg und in der Evangelischen Akademie Hofgeismar. Herausgekommen ist eine gut lesbare, kritische Sichtung der verschiedenen Tendenzen dieser Theologie durch kompetente evangelische und katholische Vf., u. a. P. Schmidt-Leukel, Paul F. Knitter (katholisch) sowie Hans-Martin Barth und Klaus Otte (evangelisch). H. E. W.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften

Dem Erlöser der Welt zur Ehre. Festschrift zum hundertjährigen Jubiläum der Einweihung der evangelischen Erlöserkirche in Jerusalem, hg. i. A. der Jerusalem-Stiftung und des Jerusalemvereins v. Karl-Heinz Ronecker / Jens Nieper / Thorsten Neupert-Preine. – Leipzig: Evang. Verl.-Anstalt 1998. 249 S., brosch. DM 29,80 ISBN: 3–374–01706–1: 4–16: Wagner-Lux, Ute / Vriezen, Karel J. H.: Die Entwicklungsgeschichte des Ortes, auf dem die Erlöserkirche erbaut worden ist; 17–36: Bieberstein, Klaus: Sancta Maria latina. Ein Erbe, das verpflichtet; 37–51: Lückhoff, Martin: Voraussetzung deutscher Gemeindearbeit. Das anglikanische Bistum in Jerusalem; 52–71: Neubert-Preine, Thorsten: „Seine Majestät wünschen selbst zu kaufen...". Preußen und der Streit um den Muristan in Jerusalem; 72–80: Felgentreff, Ruth: Die Folgen einer ungewöhnlichen Begegnung. Kaiserwerther Diakonissen in Jerusalem und anderswo im Morgenland; 81–100: Eisler, E. Jakob: „Kirchler" im Heiligen Land. Die evangelischen Gemeinden in den württembergischen Siedlungen Palästinas (1886–1914); 101–115: Lange, Peter: Theodor Sandel – Baumeister für Jerusalem. Porträt eines fast vergessenen Mannes; 116–135: Carmel, Alex: Der Kaiser reist ins Heilige Land. Realität und Legende; 136–153: Kohler, Oliver: Mehr als ein Anhängsel... Das Grundstück „Dormition" und die katholische Dimension des 31. Oktober 1898; 154–162: Heyer, Friedrich: Die traditionellen Kirchen Jerusalems zur Zeit des Kaiserbesuches; 163–182: Krüger, Jürgen: Die Erlöserkirche – eine protestantische Gedächtniskirche?; 183–200: Raheb, Mitri: Die evangelische lutherische Kirche in Palästina und Jordanien. Vergangenheit und Gegenwart; 201–208: Fritz, Volkmar: Hundert Jahre Deutsches Evangelisches Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes; 209–221: Hirschberg, Peter: Die Kunst, ein rechter Pilger zu sein. Der Kirchliche Dienst für Touristen und Pilger auf dem Ölberg; 222–228: Rhein, Christoph: Als Kind des deutschen Propstes in Jerusalem. 1930–1938; 229–245: Malsch, Carl: Propst an der Erlöserkirche 1960–1965. Besondere Aufgaben und Erlebnisse.

Theologie der Gegenwart 42, 2/1999, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1999. DM 54,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 82–91: Zeilinger, Franz: Vom Sabbat zum Sonntag; 92–105: Sattler, Dorothea: Selbstthematisierung im Selbstgericht. Zur Rezeption der Biographieforschung in der Eschatologie; 106–119: Hochschild, Michael: Sozialanalyse als pastoraltheologische Zeitdiagnose? Eine Problemskizze; 120–130: Grümme, Bernhard: Die Zuspitzung messianischen Zeitdenkens. Franz Rosenzweig und Walter Benjamin; 131–142: Sattler, Dorothea: Wesensverwandlung. Zur bleibenden Bedeutung der Rede von „Transsubstantiation" in einer ökumenischen Eucharistielehre.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 55, 1999/2, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee 1999. kt sFr 43,00 ISSN 0028–3495: 83–106: Wilfred, Felix: Zum besseren Verständnis der asiatischen Theologie; 107–118: Sarpong, Peter K.: Remarks on Inculturation: The Asante Model; 119–140: Verstraelen, Frans J.: Church-State Relationship in Pre- and Post-Independent Zimbabwe; 141–157: Omenka, Nicholas Ibeawuchi: The Winds of Change: The Church and the Transition to Civil Rule Programmes in Nigeria.

Neues Testament

The Apocryphal Acts of the Apostles, ed. by François Bovon / Ann Graham Brock / Christopher R. Matthews. – Cambridge: Harvard University Press 1999. XXIX, 394 p. (Harvard Divinity School Studies, Religions of the World), cloth $ 34,95, £ 21,95, paper $ 24,95, £ 15,50 ISBN 0–945454–17–1 (hardcover) 0–945454–18-X (pbk): 1–35: Bovon, François: Editing the Apocryphal Acts of the Apostles; 39–62: Thomas, Christine M.: The „Prehistory" of the *Acts of Peter*; 63–85: Callahan, Allen Dwight: The *Acts of Mark*: Tradition, Transmission, and Translation of the Arabic Version; 87–98: Bovon, François: Byzantine Witnesses for the Apocryphal Acts of the Apostles; 101–124: Warren, David H.: The Greek Language of the Apocryphal Acts of the Apostles: A Study in Style; 125–142: Zachariades-Holmberg, Evie: Philological Aspects of the Apocryphal Acts of the Apostels; 145–169: Brock, Ann Graham: Political Authority and Cultural Accomodation: Social Diversity in the *Acts of Paul* and the *Acts of Peter*; 171–204: Johnson, Caroline: Ritual Epicleses in the Greek *Acts of Thomas*; 205–232: Matthews, Christopher R.: Articulate Animals: A Multivalent Motif in the Apocryphal Acts of Apostles; 233–258: Nasrallah, Laura S.: „She Became What the Words Signified": The Greek *Acts of Andrew's* Construction of the Reader-Disciple; 259–280: Pao, David W.: Physical and Spiritual Restoration: The Role of Healing Miracles in the *Acts of Andrew*; 281–306: Slater, Richard N.: An Inquiry into the Relationship between Community and Text: The Apocryphal *Acts of Philip 1* and the Encratites of Asia Minor; 309–331: Bovon, François / Zachariades-Holmberg, Evie: The *Martyrdom of the Holy Apostle Ananias (BHG 75y);* 333–353: Taniguchi, Yuko / Bovon, François / Antonopoulos, Athanasios: The *Memorial of Saint John the Theologian (BHG 919b).*

Kirchengeschichte

Nec timeo mori. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant' Ambrogio. Milano, 4–11 Aprile 1997, a cura di Luigi F. Pizzolato / Marco Rizzi. – Milano: Vita e Pensiero 1998. XVIII, 884 S. (Studia Patristica Mediolanensia, 21), geb. ISBN: 88–343–0060–2: 5–29: Ruggini, Lellia Cracco: Il 397: l' anno della morte di Ambrogio; 31–71: Visonà, Giuseppe: Lo ‚status quaestionis' della ricerca ambrosiana; 73–92: Zelzer, Michaela: Zur Chronologie der Werke des Ambrosius. Überblick über die Forschung von 1974 bis 1997; 93–106: Zecchini, Giuseppe: Ambrogio nella tradizione storiografica tardoantica; 107–118: Sordi, Marta: I rapporti di Ambrogio con gli imperatori del suo tempo; 119–140: Paoli, Elisabeth: Remarques sur l'apport des uvres d'Ambroise de Milan à la prosopographie chrétienne de l'Italie; 141–160: Siniscalco, Paolo: Sant'Ambrogio e la Chiesa di Roma; 161–180: Frend, William H. C.: St. Ambrose and other Churches (except Rome); 181–206: Dassmann, Ernst: Pastorale Anliegen bei Ambrosius von Mailand; 207–220: Madec, Goulven: La centralité du Christ dans la spiritualité d'Ambroise; 221–234: Savon, Hervé: Ambroise lecteur d'Origène; 235–265: Pizzolato, Luigi F.: Ambrogio e la retorica: le finalità del discorso; 267–311: Gualandri, Isabella: Il lessico di Ambrogio: problemi e prospettive di ricerca; 313–339: Nazzaro, Antonio V.: Incidenza biblico-cristiana e classica nella coerenza delle immagini ambrosiane; 341–363: Moroni, Brunella: Lessico teologico per un destinatario imperiale. Terminologia giuridico-amministrativa e cerimoniale di corte nel „De fide" di sant'Ambrogio; 365–404: Pasini, Cesare: Ambrogio nella teologia posteriore greca. Un'indagine nei secoli V e VI; 405–462: Grossi, Vittorino: Sant'Ambrogio e sant'Agostino. Per una rilettura die loro rapporti; 463–471: Crouse, Robert: ‚Summae auctoritatis magister': the influence of St. Ambrose in medieval theology; 473–499: Pricoco, Salvatore: Ambrogio come prototipo di santità episcopale; 501–510: Fontaine, Jacques: En quel sens peut-on parler d'un ‚classicisme' ambrosien?; 513–536: Banniard, Michel: Niveaux de langue et communication latinophone d'après et chez Ambroise; 537–547: Bastiaensen, Antoon A. R.: Problèmes de texte et d'interprétation dans les traités „De sacramentis" et „De mysteriis" d'Ambroise de Milan; 549–559: Bona, Isabella: Appunti sulle fanti naturalistiche dell' „Esamerone" ambrosiano; 561–568: Bonney, Gillian: Il bambino nelle opere di sant 'Ambrogio: la questione del ‚puer' nell'esegesi ambrosiana di Luca, 18, 15–18; 569–583: Buzzi, Franco: Le recezione di Ambrogio a Wittenberg; 585–593: Caltabiano, Mathilde: Ambrogio, Agostino e gli scritti sui martiri; 595–601: Farrés, Josep Closa: San Ambrosio de Milán, como modelo de la elocuencia sagrada. La lectura de los tratadistas hispanos; 603–631: Gioseffi, Massimo: Ambrogio, Virgilio e la tradizione di commento a Virgilio; 633–638: Irmscher, Johannes: Ambrogio nel giudizio dei riformatori tedeschi; 639–648: Meloni, Pietro: Risurrezione di Cristo e vita del cristiano nell'esegesi di Ambrogio al „Cantico die Cantici"; 649–662: Moretti, Paola F.: Ambrogio e Secondo filosofo. Su una presunta fonte delle descrizioni di mare, sole e luna nell' „Exameron" („Exam.", III, 4, 22; IV, 6, 2; III, 5, 38 e IV, 6, 29); 663–672: Nardi, Carlo: Ambrogio nella „Vita Zenobii" dello pseudo-Simpliciano; 673–695: Pace, Nicola: Il canto delle Sirene in Ambrogio, Gerolamo e altri Padri della Chiesa; 697–707: Palucki, Jerzy: Un motivo delle esortazioni pastorali di Ambrogio: richiami a santi e a martiri; 709–737: San Bernardino, Jesús: ‚Sub imperio discordiae': l'uomo che voleva essere Eliseo (giugno 386); 739–749: Sartori, Antonio: I frammenti epigrafici Ambrosiani nella Basilica Aposto-

lorum; 751–752: Scarcia, Riccordo: Due effetti virgiliani in Ambrogio; 753–768: Somenzi, Chiara: Ambrogio e Scipione l'Africano: la fondazione cristiana dell' ‚otium negotiosum'; 769–786: Szabó, Ferenc: La résurrection et la transfiguration du cosmos dans le „liber de resurrectione" d'Ambroise; 787–793: Trisoglio, Francesco: Sant'Ambrogio e Massimo el cinico; 795–802: Vereščagin, Evgenj M.: L'uso della metafora in una raccolta di preghiere liturgiche dedicate a sant 'Ambrogio di Milano, e la sua funzione nell'interpretazione del testo; 803–826: Zocca, Elena: La „Vita Ambrosii" alla luce dei rapporti fra Paolino, Agostino e Ambrogio.

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Liberation Theologies on Shifting Grounds. A Clast of Socio-Economic and Cultural Paradigms, ed. by G. de Schrijver. – Leuven: Leuven University Press / Uitgeverij Peeters 1998. XI, 453 S., ISBN: 90–6186–883–1 (Leuven University Press) 90–429–0302–3 (Uitgeverij Peeters): 3–83: Schrijver, Georges de: Paradigm Shift in Third-World Theologies of Liberation: From Socio-Economic Analysis to Cultural Analysis?; 85–103: Scannone, Juan Carlos: „Axial Shift" instead of „Paradigm Shift"; 104–111: Rosado Nuñez, Maria José: Irreducible Multiplicity and the Search for a Common Project: A Feminist Perspective; 112–129: Irarrazaval, Diego: Understanding Love: The Basic Paradigm in Latin-American Theology; 130–152: Magesa, Laurenti: The Political Axis of African Liberation Theology; 153–175: Ela, Jean Marc: Globalisation et paupérisation. Un défi à la théologie africaine; 176–199: Caspersz, Paul: The Future of the Theology of Liberation, if It has a Future; 200–229: Mesa, José de: Attending to the Cultural in Contemporary Filipino Theologizing; 233–243: Kee, Alistair: The Return to Idealism; 244–250: Gonzalez, Dennis: Ghosts in the Symposium: A Personal Report; 251–271: Althaus-Reid, Marcella: The Hermeneutics of Transgression; 272–283: Nauwens, Leo: Clash Between Globalization and Local Cultures; 284–295: Bloechl, Jeffrey: Theology and the Postmodern Condition. The End of Christian Truth-Claims?; 296–314: Boeve, Lieven: J.-F. Lyotard's Critique of Master Narratives: Towards a Postmodern Political Theology?; 315–323: Widl, Maria: Postmodernity and the Theologies of Liberation From the Perspective of a First-World Pastoral Theology; 324–332: Mey, Peter de: New Age's Interest in Indigenous Cultures: The Case of J. Redfield; 333–350: Henriot, Peter J.: Grassroots Analysis: The Emphasis on Culture; 351–364: Boodoo, Gerald: Paradigm Shift?; 365–379: Gordon, Jason: Clash of Paradigms: Report from the Caribbean; 380–394: Steenbrink, Karel: Seven Indonesian Perspectives on Theology of Liberation; 395–401: Abascal-Jaen, Adolfo: Latin-American Liberation Theology: Paradigm Shift or Development-Deepening?; 402–414: Brazal, Agnes M.: Some Epistemological Implications of the Shift in Third-World Theologies of Liberation.

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte

Les Commissions Conciliaires à Vatican II, éd. M. Lamberigts / Cl. Soetens / J. Grootaers. – Leuven: Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid 1996. IX, 370 S., kt ISBN: 90–73683–19–X: 1–26: Paiano, Maria: Les travaux de la commission liturgique conciliaire; 27–61: Burigana, Riccardo: La commissione „De Devina Revelatione"; 63–89: Pelletier, Denis: Une marginalité engagée: le groupe „Jésus, l'Église et les Pauvres"; 91–179: Melloni, Alberto: Ecclesiologie al Vaticano II (autunno 1962 – estate 1963); 181–203: Velati, Mauro: Le Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens et l'origine du décret sur l' æcuménisme (1962–1963); 205–215: Gonnet, Dominique: L'apport de John Courtney Murray au schéma sur la liberté religieuse; 217–250: Turbanti, Giovanni: La commissione mista per lo schemo XVII-XIII; 251–277: Louchez, E.: La commission De Missionibus; 279–315: Schmiedl, Joachim: Erneuerung im Widerstreit: das Ringen der Commissio de Religiosis und der Commissio de Concilii laboribus coordinandis um das Dekret zur zeitgemäßen Erneuerung des Ordenslebens; 316–351: Grootaers, Jan: Le crayon rouge de Paul VI: les interventions du pape dans le travail des commissions conciliaires; 353–358: Heuschen, J. M.: Gaudium et spes: les modi pontificaux.

Dogmatik / Ökumenische Theologie

Dimensionen der Wahrheit. Hans Küngs Anfrage im Disput, hg. v. Bernd Jochen Hilberath. – Tübingen / Basel: Francke 1999. 114 S. (Kontakte, 7), kt DM 26,80 ISBN: 3–7720–2526–9: 7–10: Hilberath, Bernd-Jochen: Einführung: Warum der Disput weitergehen muß; 11–16: Küng, Hans: Grundsätzliche Überlegungen zur römischen Herrschafts- und Unfehlbarkeitsideologie; 17–31: Koch, Anton Friedrich: Zweierlei Wahrheit als Thema der Philosophie; 33–49: Waldenfels, Hans: Wahrheit und Religion; 51–80: Hilberath, Bernd Jochen: Die Wahrheit des Glaubens. Anmerkungen zum Prozeß der Glaubenskommunikation; 81–98: Mieth, Dietmar: Wahrhaftigkeit als Kriterium der Wahrheit?; 99–114: Kuschel, Karl-Josef: „Wie auch einige von euren Dichtern gesagt haben...". Kunst und die Frage nach der Wahrheit.

Konfessionskunde. Orientierung im Zeichen der Ökumene, hg. v. Reinhard Frieling u.a. – Stuttgart u.a.: W. Kohlhammer 1999. 239 S. (Grundkurs Theologie, 5,2 / Urban-Tb, 425,2), brosch. DM 35,00 ISBN: 3–17–015528–8: 13–32: Geldbach, Erich: Einleitung; 33–115: Frieling, Reinhard: Römisch-Katholische Kirche; 117–125: Frieling, Reinhard: Altkatholische Kirche; 127–174: Thöle, Reinhard: Orthodoxe Kirchen; 175–185: Geldbach, Erich: Die Anglikanische Kirchengemeinschaft (Anglican Communion); 187–207: Geldbach, Erich: Die Reformatorischen Kirchen; 209–231: Geldbach, Erich: Freikirchen; 233–239: Geldbach, Erich: Ökumenische Strukturen.

2000 nach Christus. Jahrtausendwende und christlicher Glaube, hg. v. Walter Fleischmann-Bisten. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 191 S. (Bensheimer Hefte, 91), kt DM 29,80 ISBN: 3–525–87182–1: 7–18: Nüchtern, Michael: Jahrtausendfieber. Zwischen Endzeitstimmung und Event-Erwartung; 19–37: Haustein, Jörg: Das Christentum und die Magie der Zahlen. „Runde" Jubiläen und die vermeintliche Angst vor der „Tausend"; 38–56: Körtner, Ulrich H. J.: Weltangst und Weltende. Eine systematische Analyse und Besinnung an der Jahrtausendwende; 57–77: Marquard, Reiner: Maß und Mitte. Versuch einer Verständigung über die Frage nach dem Weg der Kirche ins neue Jahrtausend; 78–90: Geldbach, Erich: „Wir glauben – wir bekennen – wir erwarten". Das ökumenische Glaubensbekenntnis von 381 als Brücke ins dritte Jahrtausend?; 91–96: Onila, Corneliu / Thöle, Reinhard: 2000 Jahre Christentum – Ereignis und Herausforderung für die Orthodoxe Kirche; 97–109: Dreyer, Stephan: Heiliges Jahr 2000. Perspektiven der römisch-katholischen Kirche; 110–124: Kaiser, Klaus-Dieter: Unsere Zeit in Gottes Händen. Der Beitrag der Evangelischen Kirche in Deutschland auf die Herausforderungen der Jahrtausendwende; 125–132: Barth, Hans-Martin: Evangelisches Bekenntnis 2000. Bibelarbeit über Psalm 37,1–7a; 133–148: Becker, Jürgen: Die Anfänge der Bekenntnisbildung im Urchristentum. Bibelarbeit über 1.Kor 8,4b-6; 149–175: Berger, Klaus: Jahrtausendfieber und Endzeitstimmung; 176–180: Löwe, Hartmut: Ohne Furcht über die Schwelle ins neue Jahrtausend. Predigt über 2 Timotheus 1,7–10; 181–188: Marquard, Reiner: Wir sind Gottes Utopia. Predigt über 2 Sam 7,4–6.12–14.

Liturgiewissenschaft

Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie, hg. v. Benedikt Kranemann u.a. – Freiburg u.a.: Herder 1999. 264 S. (Pastoralliturgische Reihe i. V. mit der Zeitschrift „Gottesdienst"), brosch. DM 38,00 ISBN: 3–451–26875–2: *Referate*: 14–38: Ebertz, Michael N.: Einseitige und zweiseitige liturgische Handlungen – Gottes-Dienst in der entfalteten Moderne; 39–56: Vorgrimler, Herbert: Die Liturgie – ein Bild der Kirche. Anfragen der systematischen Theologie; 57–85: Bieritz, Karl-Heinz: In Techno Deo Gloria – Christlicher Gottesdienst vor den Herausforderungen zeitgenössischer Kultur; *Arbeitskreise*: 88–92: Bretschneider, Wolfgang: Musik als wesentliches Element einer menschenfähigen Liturgie. Acht Thesen; 93–99: Dietz, Roland B.: Riten und Rituale in säkularer Gesellschaft; 100–111 Gerhards, Albert: Raum, Bild, (Bewegung), Liturgie: Perspektiven für ein Zueinander; 112–122: Pahl, Irmgard: Wie heute sprechen in der Liturgie?; 123–136: Richter, Klemens: Liturgie zu Sterben und Tod in postchristlicher Gesellschaft; 137–146: Sauer, Ralph: Liturgie – ein Ort der Katechese?; 147–164: Vogler, Gereon / Wollmann, Gabriele: Bewegung in der Liturgie; 165–171: Fischer, Balthasar: Erinnerungen aus fünfzig Jahren; *Werkstattgespräche*: 174–177: Voss-Goldstein, Christel: Frauen und Liturgie; 178–181: Kneissl, Karl: Priesterloser Sonntagsgottesdienst; 182–195: Telbartz-van-Elst, Franz-Peter / Waibel, Artur: Feier der Eingliederung in die Kirche; 196–206: Bergholz, Thomas: Ökumenische Gottesdienste; 207–213: Kasch, Klaus: Thomas-Messe; 214–218: Hauke, Reinhard: Das „Nächtliche Weihnachtslob" im Erfurter Dom; *Festgottesdienst*: 220–224: Meisner, Joachim: Die heilige Liturgie. Predigt; *Festakt*: 226–235: Lehmann, Karl: Die Kunst, Gottesdienste zu gestalten. Festvortrag; 236–242: Fischer, Balthasar: Heute vor fünfzig Jahren. Erinnerungen eines Zeitgenossen.

Toward the Future of Reformed Theology. Tasks, Topics, Traditions, ed. by David Willis / Michael Welker. – Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co 1999. XVI, 533 p., $ 40, £ 24,99 ISBN: 0–8028–4467–7: 3–20: Gerrish, Brian: Tradition in the Modern World: The Reformed Habit of Mind; 21–38: Pasztor, Janos: The Catholicity of Reformed Theology; 39–57: Watanabe, Nobuo: Reformed Theology in East and West; 58–74: Song, Choan-Seng: Christian Theology: Toward an Asian Reconstruction; 75–86: Za Bik, Edmund: The Challenge to Reformed Theology: A Perspective from Myanmar; 87–102: Wahba, Wafiq: The Ecumenical Responsibility of Reformed Theology: The Case of Egypt; 103–119: Gruchy, John de: Toward a Reformed Theology of Liberation: A Retrieval of Reformed Symbols in the Struggle for Justice; 120–135: Moltmann, Jürgen: Theologia Reformata et Semper Reformanda; 136–152: Welker, Michael: Travail and Mission: Theology Reformed according to God's Word at the Beginning of the Third Millennium; 153–164: Melano, Beatriz: Potential Contributions of Reformed Theology to Ecumenical Discussion and Praxis; 167–177: Torrance, Thomas: The Substance of Faith; 178–191: Willis, David: The Ecumenical Future of Reformed Theology; 192–205: Placher, William: The Vulnerability of God; 206–224: McKelway, Alexander: The Logic of Faith; 225–238: Van Dyk, Leanne: Toward a New Typology of Reformed Doctrines of Atonement; 239–261: Link, Christian: The *Notae Ecclesiae*: A Reformed Perspective; 262–282: Vischer, Lukas: The Church – Mother of the Believers; 283–301: Herrenbrück, Walter: Presbytery and Leadership in the Church; 302–320: Duff, Nancy: Reformed Theology and Medical Ethics: Death, Vocation, and the Suspension of Life Support; 323–338: Kraus, Hans-Joachim: The Contemporary Relevance of Calvin's Theology; 339–345: Leith, John: Calvin's Theological Realism and the Lasting Influence of His Theology; 346–365: Balke, Willem: Revelation and Experience in Calvin's Theology; 366–385: Esser, Hans-Helmut: The Contemporary Relevance of Calvin's Social Ethics; 386–405: DeVries, Dawn: The Incarnation and the Sacramental Word: Calvin's and Schleiermacher's Sermons on Luke 2; 406–420: Lochman, Jan Milič: Radical and Reformed: The Ecu-

menical Contribution of the Czech Reformation; 421–443: HESSELINK, John: Some Distinctive Contributions of the Dutch-American Reformed Tradition; 444–455: LEE, Sang Hyun: Jonathan Edwards's Dispositional Conception of the Trinity: A Resource for Contemporary Reformed Theology; 456–469: PAUW, Amy Plantinga: The Future of Reformed Theology: Some Lessons from Jonathan Edwards; 470–493: MCCORMACK, Bruce: The Sum of the Gospel: The Doctrine of Election in the Theologies of Alexander Schweizer and Karl Barth; 494–511: MIGLIORE, Daniel: Reforming the Theology and Practice of Baptism: The Challenge of Karl Barth; 512–531: BUSCH, Eberhard: The Closeness of the Distant: Reformed Confessions after 1945.

Moraltheologie

Ecumenical Ventures in Ethica. Protestants Engange Pope John Paul II's Moral Encyclicals. A Project of the Institute for Ecumenical Research, Strasbourg, ed. by Reinhard Hütter / Theodor Dieter. – Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U. K.: Eerdmans 1998. VIII, 295 p., pb. $ 26,00, £ 17,99 ISBN: 0–8028–4261–5: 1–13: HÜTTER, Reinhard: The Project; 14–37: BETHKE ELSHTAIN, Jean: A Pope for All Seasons? The Many-Sidedness of John Paul II; 38–59: DONFRIED, Karl P.: The Use of Scripture in *Veritatis Splendor*; 60–83: MEILAENDER, Gilbert: Grace, Justification through Faith, and Sin; 84–114: HÜTTER, Reinhard: „God's Law" in *Veritatis Splendor*: Sic et Non; 115–136: SAARINEN, Risto: Protestant Undertones, Averroist Overtones? The Concept of Nature in *Veritatis Splendor*; 137–158: DIETER, Theodor: Conscience and Magisterium in *Veritatis Splendor*; 159–184: MALCOLM, Lois: Freedom and Truth in *Veritatis Splendor* and the Meaning of Theonomy; 185–215: WANNENWETSCH, Bernd: „Intrinsically Evil Acts"; or, Why Abortion and Euthanasia Cannot Be Justified; 216–236: O'DONOVAN, Oliver: The Death Penalty in *Evangelium Vitae*; 237–261: SCHOCKENHOFF, Eberhard: A Consistent Ethic of Life (with a Few Blemishes): Moral-Theological Remarks an *Evangelium Vitae* and Some Protestant Questions About It; 262–288: KEENAN, James F.: History, Roots, and Innovations: A Response to the Engaging Protestants.

Pastoraltheologie / Religionspädagogik

Biotope des Friedens. Zu Weg und Werk von Dieter Emeis. Sachbuch, hg. v. Burkard Sauermost. – Leipzig: Benno 1998. 298 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–7462–1271–5: *A. Im Prozeß der Katechese. Horizontabschreitung*: 17–22: EMEIS, Dieter: Aufbruch im Umbruch. Nach über 20 Jahren „Das Katechetische Wirken der Kirche"; *B. Beiträge zum Werk:* I. Klassische Biotope in Zoologie, Kirchengeschichte und Spiritualität: ‚Untersuchungen zur Lichtkompaßorientierung des Wasserläufers Velia currens F.': 25–29: RÜSCHE, Bernward: Auf der Suche nach der inneren Uhr (1959); ‚Peter IV., Johann I. und Martin von Aragon und ihre Kardinäle' (1961): 29–32: SCHIFFERLE, Alois: Staat und Kirche im geschichtlichen Ringen um den Menschen; ‚Gebetsgedanken zum Rosenkranz' (1964): 32–34: STRATMAN, Andrea: Solidarischer Schrittmacher von Bitte zu Bitte; *II. Für Entwicklung, Frieden und Gerechtigkeit*: ‚Zum Frieden erziehen' (1968): 34–43: EMEIS, Dieter: Zur Friedenspädagogik in der Glaubensunterweisung; *III. Profile theologischer Erwachsenenbildung*: (Mit A. Exeler) ‚Reflektierter Glaube' (1970): 43–48: SCHULZ, Hansjürgen: Perspektiven und Methoden der Glaubensweitergabe; (Mit W. Bless) ‚Befreiender Glaube' (1971): 48–51: KOCH, Günter: Göttliches Heil im Medium befreiender Praxis; (Mit G. Bitter u. a.) ‚Lernprozesse im Glauben' (1971): 51–54: KOCH, Günter: Dynamische Verkündigung mit dem Holländischen Katechismus; *IV. Wissenschaftlich-technische Lebensbedingungen und Katechese*: ‚Wegzeichen des Glaubens' (1972): 55–59: PÖGGELER, Franz: Ortsbestimmung der Katechese heute; 59–63: KEHNSCHERPER, Günther: Fundamentalkatechese und Moderne; *V. Subjekte, Lernorte und Lehrwege*: ‚Kleine Methodik der Erwachsenenbildung in der Kirche' (1973): 65–65: GERL, Herbert: Glaubensbildung im Dialog; ‚Zielgruppe Eltern' (1974): 66–67: ZINKE, Ludger: Katechetische Elternbildung mit Einzelprojekten; *VI. Synodale Kirche und Verkündigung*: (Mit B. Sauermost) ‚Synode – Ende oder Anfang' (1976): 68–71: FISCHER, Heinz-Joachim: Zum Aggiornamento von Glaube und Kirche; 71–77: NELL-BREUNING, Oswald von: Glaube im Dienst an der Welt; 77–79: METTE, Norbert: Kirche als synodaler Prozeß; *VII. Symbolische Zeichen der Nähe Gottes* (Mit H.-D. Bastian u. a.): ‚Taufe, Trauung und Begräbnis' (1978): 79–81: RICHTER, Klemens: Eine Didaktik der Glaubensfeier; 81–84: HERTZSCH, Leitfaden für Kasualien; ‚Die Ehe christlich leben' (1980): 84–88: SCHMITT, Karl Heinz: Einander vor Gott leben helfen; 88–91: GÜNTER, Franz: Glauben und Leben lernen aus Liebe; *VIII. Liebe und Eucharistie als Lebensräume*: ‚Wie können wir unseren Gott lieben?' (1983): 91–92: LAUTER, Hermann Josef: Gottesliebe in der Nächstenliebe; 92–94: SAUER, Ralph: Von der Nähe und Ferne Gottes im Alltag; ‚Vom Wort zum Zeichen. Wege zur Eucharistie' (1984): 94–95: KOHLSCHEIN, Franz: Großtaten Gottes verkünden und feiern; 96–98: SCHMITT, Karl Heinz: Zum „Sakrament der Wanderung in die Zukunft"; *IX.* Die katechetisch-christologische Grundfrage: ‚Jesus Christus – Lehrer des Glaubens' (1985): 98–104: BAUDLER, Georg: Entwurf einer Glaubenspädagogik; 105–108: PAUL, Eugen: An Jesus Christus glauben lernen; 108–110: GROM, Bernhard: Existenztheologischer Christusglaube; *X. Unsere Hoffnung – Glaubensrechenschaft*: ‚Die große Freude. Kleines Glaubensbuch für Kinder und ihre Eltern' (1985): 111–112: GERHARDI, Hermann-Josef: Frühe Erfahrungen im Glauben; 112–116: NASTAINCZYK, Wolfgang: Jesu erste Rufe an Kinder und ihre Eltern; ‚Anleitung zum Glaubensbekenntnis. Ein kleiner Katechismus' (1986): 116–118: LAUTER, Hermann-Josef: Ein Lesebuch zum Christwerden und Christbleiben; 119–120: LANGE, Günter: Persönliches Zeugnis und offizieller Katechismus; 120–123: PISSAREK-HUDELIST, Hildegard: Glaubensbiographie und Glaubensbuch; 123–126: SAUER, Ralph: Ein lebensgeschichtlich orientierter Katechismus; *XI. Aneignung und Vermittlung des Glaubens* (Mit K. H. Schmitt): ‚Handbuch der Gemeindekatechese' (1986): 127–135: SPÖLGEN, Johannes: Glaubenserschließung in der Gemeinde; 135–142: BITTER, Gottfried: Entwurf eines katechetischen Gesamtkonzeptes; 142–143: METTE, Norbert: Korrelation von Glaube und Erfahrung; 143–145: BLEISTEIN, Roman: Wozu katechetische Theologie?; *XII. Die Sehnsucht der Menschen und die Arbeit am Frieden*: ‚Was will Gott heute mit uns?' (1989): 145–147: NIGGEMEYER, Margarete: Gemeinde als Sakrament des Friedens; 147–155: SPIEGEL, Egon: Verheißung und Anspruch des Friedens; *XIII. Wort und Feier als Symbolhandlungen*: ‚Das Glaubensgespräch' (1990): 155–158: SCHMITT, Karl Heinz: Sprachschule des Glaubens; ‚Sakramentskatechese' (1990): 158–164: SPÖLGEN, Johannes: Strukturelemente mystagogischer Katechese; 164–166: BLASBERG-KUHNKE, Martina: Probleme und Vergewisserungen in der Sakramentenkrise; ‚Zwischen Ausverkauf und Rigorismus. Zur Krise der Sakramentenpastoral' (1991): 166–167: RICHTER, Klemens: Sind die Sakramente für jeden da?; 167–170: WESTPHALEN, Friedrich Graf von: Wahrnehmung der Sakramente zwischen Identität und Offenheit; 170–172: STEINER, Josef: In Sorge um die Sakramente am katechumenalen Ort Gemeinde; ‚Mit den Sakramenten leben' (1993): 172–175: SCHMITT, Karl Heinz: Zeichen der Güte Gottes wahrnehmen und gestalten; ‚Bibelarbeit praktisch' (1994): 175–179: DORMEYER, Detlev: Lernwege mit und aus der Bibel; ‚Gottes Nähe feiern. Predigten für die Sonntage im Lesejahr C' (1997): 181–183: WINDOLPH, Joachim: Eucharistische Tischreden; *XIV. Lern- und Bildungsprozesse zum und im Christsein*: ‚Didaktische Analyse von Themen und Texten' (1997): 184–185: SCHMITT, Karl Heinz: Zur Geschichte mit Gott finden lernen. Hilfe zur Planung; *C .Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend*: 189–205: EMEIS, Dieter: Kirchliche Zukunft unter den Bedingungen der Religionsfreiheit; *D. Statt eines Interviews*: EMEIS, Dieter: Was bewegt mich andere zu bewegen? Der Dienst am Frieden Gottes unter den Menschen.

Horizonte überschreiten. 25 Jahre Pastoralreferentinnen und -referenten im Bistum Mainz, hg. v. Barbara Nichtweiß. – Mainz: Bischöfliches Ordinariat 1998. 198 S. (Mainzer Perspektiven. Berichte und Texte aus dem Bistum, 12), kt ISSN 0947–6903 ISBN 3–9805848–6–0: 13–22: MELCHER, Annemarie: Wie alles anfing... Vorgeschichte 1968 bis 1973; 23–53: BAUMANN, Albert: ...und wie es weiterging. Geschichte 1973 bis heute; 54–58: HISS, Karlhermann: „Du mit Deinen Pastoralreferenten!" Interview; 59–65: NIKOLAY, Jürgen: Guter Wille allein genügt nicht. Interessenvertretung der Berufsgruppe; 67–70: MEDLER, Klaus: Über den eigenen Tellerrand hinaus. Bundesweite Vernetzung der Berufsgruppe; 71–72: KNÖGEL, Thomas / ORTHLAUF-BLOOSS, Claudia: Ohne Lichtblick?; 75–78: HEIZMANN, Klaus: „Was machen Sie eigentlich?" Erfahrungen aus der Schulseelsorge; 79–84: BRILMAYER, Stefan: Der kleine Unterschied... Religionsunterricht im Gymnasium; 85–86: BAHMANN, Johannes: Herausgefordert. Religionsunterricht in der Realschule; 87–90: PANNING, Gabriele: ...und Gemeinde lebt!; 91–94: JANSON, Ulrich / VOLK, Stephan: Der „Deka"natsreferent oder Zehnkämpfer; 95–98: JOST-STAUDINGER, Claudia: Der Lebendigkeit Gottes trauen. PastoralreferentInnen in der Jugendarbeit; 99–101: KNÖGEL, Heike: Achtsamer Umgang mit Lebenserfahrungen im medizinischen Umfeld. Klinikseelsorge; 102–106: BAUM, Klaus: Ein-Blick hinter die Mauern. Gefängnisseelsorge; 108–110: FÄRBER, Bardo: Es braucht langen Atem. Studentenseelsorge in der Katholischen StudentInnengemeinde; 111–114: NEUFURTH, Gerlinde: „Ab und zu berührst du mich...". Mentoratsarbeit an der Uni; 115–118: PATENGE, Martina: Höhen und Tiefen. Seelsorge in der Telefonseelsorge; 119–122: FISCHER-SEIKEL, Gabriele: Vor unbekanntem Publikum. Pastorale Arbeit im Medienbereich; 123–125: KLUMB, Thomas: Ein Tag im Juli 1997. Erfahrungen eines Referenten im Bischöflichen Ordinariat; 126–129: RÜDESHEIM, Christoph: Ein Dienst am Rande. Als Assistent eines Weihbischofs; 130–132: KOLBECK, Josef: Warum ich Diakon wurde?; 139–154: BRANTZEN, Hubertus: Ein kirchlicher Laienberuf – Utopie oder Chance? Anmerkungen zur Ausbildung; 155–175: HILBERATH, Bernd Jochen: PastoralreferentInnen – wohin? Zum ekklesiologischen Ort der „Laien im pastoralen Dienst"; 176–185: LEHMANN, Karl: Orientierung an den Anfängen und Blick in die Zukunft. Thesen zur theologischen Fundierung.

Religionswissenschaft

Weltende. Beiträge zur Kultur- und Religionswissenschaft, hg. v. Adam Jones. – Wiesbaden: Harrassowitz 1999. VIII, 247 S., brosch. DM 58,00 ISBN: 3–447–04125–0: 1–13: SEIWERT, Hubert: Einleitung: Das Ende der Welt als Deutung der Gegenwart; 15–35: KÜHN, Ulrich: „Ich warte auf ein Leben der zukünftigen Welt": Weltende und Weltvollendung als Gegenstände der christlichen Theologie; 37–61: STRECK, Bernhard: Eschatologie als Ausnahmezustand: Vorstellungen von einem Ende ohne Neuanfang in Brasilien und Melanesien; 63–112: WILCKE, Claus: Weltuntergang als Anfang: Theologische, anthropologische, politisch-historische und ästhetische Ebenen der Interpretation der Sintflutgeschichte im babylonischen Atram-ša-is-Epos; 113–148: BLUMENTHAL, Elke: Weltlauf und Weltende bei den alten Ägyptern; 149–163: WAGNER, Siegfried: (Alt-)Israelitische Vorstellungen vom Weltende; 165–182: PREISSLER, Holger: „Vorzeichen der Stunde" im sunnitischen Islam; 183–200: KÖLVER, Bernhard: Zerfall von Schöpfung und Ordnung: Indien; 201–218: SEIWERT, Hubert: Endzeitvorstellungen im mittelalterlichen China; 219–241: JONES, Adam: Weltende im kolonialen Afrika.

Christliche Spiritualität

Spiritualität im Europa des Mittelalters. L'Europe spirituelle au Moyen Age. 900 Jahre Hildegard von Bingen. 900 ans l'abbaye de Cîteaux, hg. v. Jean Ferrari / Stephan Grätzel. – St. Augustin: Gardez! 1998. 192 S. (Philosophie im Kontext, 4), brosch. DM 59,90 ISBN: 3–928624–87–3: 9–16: Michel, Alain: L'Europe spirituelle au Moyen Age; 17–26: Lobrichon, Guy: Les joyaux de la charité. Bernhard, Hildegarde, et les amitiés spirituelles du XIIe siècle; 27–39: Poirel, Dominique: Voir l'invisible: la spiritualité visionnaire de Hugues de Saint-Victor; 41–51: Langhade, Jacques: L'influence de la pensée philosophique arabe sur la penséechretienne du Moyen Age. Les aventures de la philosophie de l'Athènes des Vème-IVème siècles à Paris des XXIIIème-XIIIÈme siècles grâce à la *falsafa* des Arabes; 53–64: Nascimento, Aires A.: Écouter la voix de l'Époux: Les stratégies de la spiritualité médiévale – L'intensification de lecture du Cantique des Cantiques (à propos des rubriques d'un manuscrit cistercien portugais du XIII.e siècle); 65–73: Magnard, Pierre: La nature comme théophanie chez Hildegarde de Bingen; 75–90: Malaguti, Maurizio: Images dans un excès de soleil. Le symbolisme spirituel chez Ste Hildegarde; 91–104: Trottmann, Christian: Sujets de la Jérusálem Céleste. L'humanisme comme mise en perspective eschatologique de l'homme et de sa liberté chez Hildegarde de Bingen et Bernard de clairvaux; 105–121: Staab, Franz: Beobachtungen zum Leben Hildegards von Bingen aus Historischer Sicht; 123–149: Felten, Franz J.: Hildegard von Bingen zwischen Reformaufbruch und Bewahrung des Althergebrachten. Mit einem Exkurs über das Leben der Reformbenediktinerinnen auf dem Disibodenberg; 151–156: Böcher, Otto: Der Biblische Hintergrund in den Visionen der Hl. Hildegard. Impressionen aus der Apokalypse des Johannes; 157–164: Albert, Karl: Amalrich von Bena und die philosophische Mystik im 12. Jahrhundert; 165–170: Hooff, Anton van: Die Dialektik von Individuum und Person. Der Abt als Vermittler nach der Regel des Hl. Benedikt; 171–180: Denter, Thomas: Bernhard von Clairvaux und die Zisterzienserspiritualität.

Literatur / Film

Apokalyptische Visionen. Film und Theologie im Gespräch, hg. v. Josef Müller / Reinhold Zwick. – Schwerte: Katholische Akademie 1999. 234 S. (Veröffentlichungen der Katholischen Akademie Schwerte. Reihe: Dokumentationen, 22), kt DM 19,80 ISBN: 3–927382–29–9: 9–15: Karrer, Leo: Brückenbauer zwischen Kulturen. Ambros Eichenberger zu Ehren; 17–45: Raguse, Hartmut: Apokalyptische Visionen. Psychoanalytische Aspekte einer religiösen Geschichtsdeutung; 47–95: Loretan, Matthias / Martig, Charles: Weltuntergang im Film. Sinn und Gefahren apokalyptischer Rede. Kritische Auseinandersetzung mit ethischen, ästhetischen und theologischen Aspekten zeitgenössischer Filme; 97–116: Staiger, Michael: Das Unzeigbare zeigen, das Unsagbare sagen. Zum *vre* David Cronenbergs; 117–129: Henke, Thomas: Die Erotik der Katastrophe. Fragmente und Thesen zu „Crash" von David Cronenberg; 131–150: Zwick, Reinhold: „The apokalypse is fulfilled. Figurationen des Endzeitlichen im Werk Derek Jarmans; 151–158: Olgemöller, Peter M.: The Garden (1990) by Derek Jarman. Gesehen und projeziert als: Das Evangelium nach Derek Jarman an die Gemeinde von Dungeness. In Collagen allegorisch erträumt und überliefert; 159–172: Jokesch, Alfred: „...dann muß sich die Welt verändern". Perspektiven der Hoffnung am Rande der Katastrophe; 173–193: Burrichter, Rita: Visuelle Grenzgänge. „Apokalyptische" Dimensionen moderner Kunstwerke; 195–218: Rumstadt, Almut: Filmkultur in theologischer Perspektive. Ein Rückblick zum 10jährigen Jubiläum des Projekts „Film und Theologie"; 219–227: Zwick, Reinhold: Auswahlbibliographie: Apokalypse und Film; 227–231: ders.: Auswahlbibliographie: Endzeit-Kino.

Wesen und Widerstand. Forum zur christlichen Literatur im 20. Jahrhundert, hg. i. A. der Reinhold-Schneider-Gesellschaft v. Carsten Peter Thiede u. a. – Paderborn u. a.: Ferdinand Schöningh 1998. 200 S. (Forum zur christlichen Literatur im 20. Jahrhundert; Jg. 1998, 2), brosch. DM 38,00 ISBN: 3–506–79146-X: 13–22: Frühwald, Wolfgang: Carl Friedrich von Weizsäkker begegnet Reinhold Schneider. Laudatio auf Carl Friedrich von Weizsäkker bei der Verleihung der Reinhold-Schneider-Plakette 1998; 23–37: Weizsäcker, Carl Friedrich von: Reinhold Schneider in unserer Zeit; 39–55: Wirth, Günter: „Um das Jahr 1000" und um 2000: Zu Reinhold Schneiders Schau auf Universal- und Nationalgeschichte; 57–62: Zimmermann, Ingo: Vom Geist des Brückenbauens. Laudatio zur Verleihung der Reinhold-Schneider-Plakette 1997 an Bischof Dr. Alfons Nossol, Opole/Oppeln; 65–68: Bongart, Karl: „...die Epochen müßten viel mehr miteinander reden." Gedanken zum Roman ‚Der Mann im Fisch' von Stefan Andres; 69–80: Görner, Rüdiger: Europa als kulturelle Lebensform. Zu T. S. Eliots kulturtheoretischen Bemerkungen; 81–89: Noll, Chaim: „Ich glaube, daß kommt von Gott". Der Dichter Joseph Brodsky und die Stadt Petersburg; 91–95: Wirth, Günter: Er hat sich nicht vorenthalten. Albrecht Goes und seine Rezeption in der DDR; 99–118: Kohler, Oliver: Ich bin wie dieser Land. Europäische Erfahrungen im Werk von Albrecht Goes; 119–127: Kuschel, Karl-Josef: Großstadterfahrung und Glaubenskrise. Ein erneuter Blick auf Reinhold Schneiders „Winter in Wien"; 129–150: Langenhorst, Georg: Zeitgenössische Erben des Katholischen Romans: Brian Moore und David Lodge; 151–168: Meier, Pirmin: Der Einblick der Heiligen in die Geschichte. Das Verständnis und die Darstellung des heiligen Menschen in der christlichen Literatur; Orginaltexte: 169–182: Goes, Albrecht: Die Roggenfuhre; 183–199: Schneider, Reinhold / Benn, Gottfried: Soll die Dichtung das Leben bessern?

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Knut Backhaus, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Remigius Bäumer (†);
Dr. Klaus Baumann, Bleichtalstr. 1, D-79336 Herbolzheim-Bleichheim;
DDr. Gerhard Beestermöller, Soltausredder 20, D-22885 Barsbüttel;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
Prof. Dr. Ulrich Berges, Katholieke Universität Nijmegen, Faculteit der Theologie, Postbus 9103, NL-6500 HD Nijmegen;
Prof. Dr. Lucas de Blois, Katholische Universität Nijmegen, Erasmusplein, NL-6525 HT Nijmegen;
Prof. Dr. Pius Engelbert, Benediktinerabtei Gerleve, D-48727 Billerbeck;
Prof. DDr. Peter Fonk, Michaeligasse 13, D-94032 Passau;
Prof. Dr. K. Suso Frank, Werthmannplatz, D-79098 Freiburg i. Br.;
Prof. Dr. Albert Gerhards, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Wilhelm M. Gessel, Universitätsstr. 10, D-86135 Augsburg;
Prof. Dr. Angelus Häußling, Benediktinerabtei, D-56653 Maria Laach;
Prof. Dr. Josef Hainz, Hausener Weg 120, D-60489 Frankfurt a. M.;
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Otto-Friedrich-Univ. Bamberg, Postfach, D-96045 Bamberg;
Prof. Dr. Helmut Hoping, Kellerstr. 10, CH-6005 Luzern;
Dr. Gerhard Hotze, Driverstr. 26, D-49364 Vechta;
Prof. Dr. William J. Hoye, Hüfferstr. 27, D-48151 Münster;
Prof. Dr. Hubertus Lutterbach, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Friedhelm Mennekes, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt a. M.;
Prof. DDr. Klaus Müller, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hans-Ludwig Ollig, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt a. M.;
Dr. Tiemo Rainer Peters, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Francis Rapp, Place del Université, F-67000 Straßbourg;
Prof. Dr. Philipp Schäfer, Michaeligasse 13, D-94030 Passau;
Prof. Dr. Herbert Schlögel, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg;
Prof. Dr. Michael Sievernich, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt a. M.;
Prof. Dr. Thomas Söding, Gaußstr. 20, D-42097 Wuppertal;
Prof. Dr. Alex Stock, Gronewaldstr. 2, D-50931 Köln;
Dr. Magnus Striet, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Basil Studer, Kloster Engelberg, CH-6390 Engelberg;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Michael Weinrich, Kilianstr. 78c, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., D-80799 München;
Prof. Dr. Jared Wicks, Pont. Università Gregoriana, Piazza della Pilotta 4, I-00187 Roma.

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (02 51) 8 32 26 56, Fax (02 51) 8 32 83 57, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Björn Igelbrink, Henning Klingen, Margarete Kubiak, Alexandra Müller, Joachim Sattler
Sekretariat: Monika Liedschulte

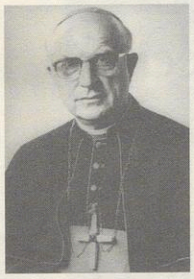
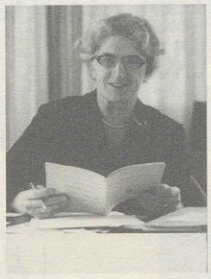
Die Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher kann aus Kostengründen nicht übernommen werden. Sie werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert. Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für die Publikation unverlangt eingesandter Manuskripte.

Verlag und Anzeigen
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: DM 38,–/öS 277,–/sFr 35,–,
Jahresabonnement: DM 198,–/öS 1445,–/sFr 176,–,
Studentenabonnement: DM 158,40/öS 1156,–/sFr 140,50.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster 1999

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directy to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 1999 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 Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040-568 X



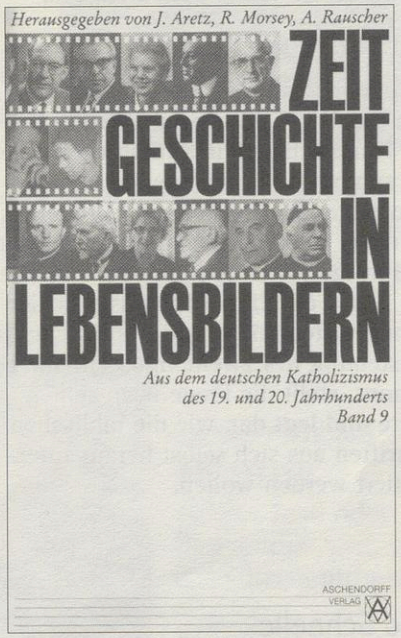





Jürgen Aretz / Rudolf Morsey / Anton Rauscher (Hg.)

Zeitgeschichte in Lebensbildern, Band 9

Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts

In der zeitgeschichtlichen Literatur besitzt die Reihe „Zeitgeschichte in Lebensbildern" längst ihren festen Platz. Die bisher erschienenen acht Bände enthalten Porträts von 145 Persönlichkeiten, die von ihrer christlichen Überzeugung aus einen bedeutsamen Beitrag zur Gestaltung der Verhältnisse in Politik und Kirche, Wissenschaft und Gesellschaft in Deutschland geleistet haben.



Der vorliegende neunte Band umfasst 18 Lebensbilder. Bei drei Personen lag der Schwerpunkt ihres Wirkens noch im 19. Jahrhundert. Das gilt für den Politiker Peter Reichensperger, den „Wasserdoktor" Sebastian Kneipp und den Generalkommissar der Katholikentage, Karl Heinrich Fürst zu Löwenstein. Der Historiker Heinrich Finke, Präsident der Görres-Gesellschaft, erlebte noch die ersten Jahre der Hitler-Tyrannei, alle übrigen der hier gewürdigten Persönlichkeiten überlebten auch deren Ende. Fritz Thyssen, Eugen Kogon, Hermann Pünder und Gertrud Luckner büßten ihre Gegnerschaft mit KZ-Haft. Bedrängnisse anderer Art im „Dritten Reich" überstanden die Schriftstellerin Elisabeth Langgässer, der Pariser Gefängnispfarrer Franz Stock und der „rote Ruhrkaplan" Carl Klinkhammer. Um die Durchsetzung christlicher Wertvorstellungen in der Bundesrepublik Deutschland mühten sich der Jurist Willi Geiger sowie Aenne Braucksiepe und Herbert Czaja als CDU-Bundestagsabgeordnete. Die Bischöfe von Münster, Heinrich Tenhumberg, und von Meißen, Otto Spülbeck, erlebten die Umbruchszeit des Zweiten Vatikanischen Konzils. Carl Schmitt ist der bekannteste, aber auch der umstrittenste Jurist des Jahrhunderts. Die Porträts dieses Bandes sind von namhaften Autoren verfasst, die das vorliegende Quellenmaterial teilweise zum ersten Mal ausgewertet haben.

In einer Zeit nachlassender historischer, aber auch kirchlich-religiöser Wissensvermittlung ist die Reihe „Zeitgeschichte in Lebensbildern" die gelungene Verbindung von wissenschaftlicher Solidität und publizistisch attraktiver Darstellung.

360 Seiten, gebunden,
39,80 DM / öS 291,– / sFr 37,–
ISBN 3-402-06120-1

Verlag Aschendorff – 48135 Münster
Bezug durch jede Buchhandlung
E-Mail: buchverlag@aschendorff.de

ASCHENDORFF
VERLAG

Neuerscheinungen zum NT bei Vandenhoeck & Ruprecht

Peter Stuhlmacher

Biblische Theologie des Neuen Testaments

Band 2: Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung. Der Kanon und seine Auslegung.

1999. XI, 372 Seiten, kartoniert
DM 72,– / öS 526,– / SFr 67,50;
bei Subskription des Gesamtwerkes
DM 64,80 / öS 473,– / SFr 61,–
ISBN 3-525-53596-1

Vorzugspreis für Band 1 und 2 zusammen:
DM 131,– / öS 956,– / SFr 117,–
ISBN 3-525-53597-X

In diesem zweiten Band der neutestamentlichen Theologie werden die Briefe der Paulusschule, die Katholischen Briefe, die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte sowie die Johannesschriften biblisch-theologisch analysiert und ausgewertet. Anschließend bündelt der Autor die Einzelergebnisse beider Bände systematisch und untersucht die Entstehung des zweiteiligen christlichen Kanons, stellt die Frage nach seiner Mitte und legt dar, wie die biblischen Schriften aus sich selbst heraus interpretiert werden wollen.

Udo Schnelle

Einleitung in das Neue Testament

UTB 1830 M. 3., neubearbeitete Auflage 1999.
576 Seiten, kart. DM 58,– / öS 423,– / SFr 52,50
ISBN 3-8252-1830-9

Diese Einleitung behandelt die Entstehungsverhältnisse der 27 neutestamentlichen Schriften und stellt die theologischen Grundgedanken jeder Schrift und die Tendenzen der neuesten Forschung dar. Darüber hinaus werden Themen wie die Chronologie des paulinischen Wirkens, die Paulus-Schule, methodische Überlegungen zu Teilungshypothesen, die Gattung Evangelium, Pseudepigraphie und das Werden des neutestamentlichen Kanons ausführlich erörtert.

„Ein ausgezeichnetes und kompetentes, auch didaktisch sorgfältig gestaltetes Einleitungswerk."
Zeitschrift für Katholische Theologie

Hans Hübner

Die Weisheit Salomons

Liber Sapientiae Salomonis.

Das Alte Testament Deutsch, Apokryphen, Band 4.
1999. 227 Seiten, kartoniert
DM 42,– / öS 307,– / SFr 40,30;
bei Subkription der Reihe
DM 37,80 / öS 276,– / SFr 36,40
ISBN 3-525-51404-2

Hans Hübner hat diesen seit Jahrzehnten ersten evangelischen Kommentar der „Weisheit Salomons" als Auslegung eines kanonischen alttestamentlichen Buches geschrieben. Denn auch innerhalb der evangelischen Theologie hat sich immer mehr die Erkenntnis durchgesetzt, daß das Kriterium der evangelischen Tradition, nur die hebräischen Schriften des Alten Testaments als kanonisch gelten zu lassen, willkürlich ist. Das Buch der Weisheit ist deshalb von besonderer Bedeutung, weil es als jüngstes Buch des Alten Testaments in seiner theologischen Denkweise den Übergang zum Neuen Testament markiert (Paulus hat sichtlich aus ihm profitiert), zugleich aber auch die Begegnung von alttestamentlichem und griechisch-abendländischem Denken dokumentiert.

Dieser Kommentar will als theologisch-hermeneutische Auslegung das damals Gedachte im heutigen Horizont verstehbar machen und die gesamtbiblische Mittlerfunktion des Buches zwischen beiden Testamenten gebührend herausarbeiten. Dabei kommen dem Verfasser seine Beherrschung der kritischen Auslegungsmethoden, seine profunde Kenntnis antiker Religion, Theologie und Philosophie und seine Gabe allgemeinverständlicher Darstellung zugute.

Wegen der kanonischen Geltung der „Apokryphen" in Katholizismus und Orthodoxie ist dieser Kommentar auch von ökumenischer Bedeutung.

Manfred Lang

Johannes und die Synoptiker

Eine redaktionsgeschichtliche Analyse von Joh 18-20 vor dem markinischen und lukanischen Hintergrund.

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 182.
1999. 413 Seiten, Leinen
DM 138,– / öS 1007,– / SFr 122,–
ISBN 3-525-53866-9

Kurt Paesler

Das Tempelwort Jesu

Die Traditionen von Tempelzerstörung und Tempelerneuerung im Neuen Testament.

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 184.
1999. 304 Seiten, Leinen
DM 108,– / öS 788,– / 98,–
ISBN 3-525-53868-5

Christian Strecker

Die liminale Theologie des Paulus

Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive.

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 185.
1999. 504 Seiten, Leinen
DM 168,– / öS 1226,– / SFr 148,–
ISBN 3-525-53869-3

Weitere Informationen:
Vandenhoeck & Ruprecht, Theologie, 37070 Göttingen
E-mail: info@vandenhoeck-ruprecht.de
http://www.vandenhoeck-ruprecht.de

V&R
Vandenhoeck & Ruprecht

Konnte mein Glaube nicht auch Euer Glaube werden?

Frauen erzählen Geschichten ihres Glaubens

Herausgegeben von Michael Bangert und Claudia Fuchs-von Brachel



In diesem Band erzählen vierzehn Frauen ihre Erfahrungen mit der Veränderung von Glaubenspraxis und Kirchenverständnis. Mehrheitlich aufgewachsen in der Phase unangefragter Kirchlichkeit im Nachkriegsdeutschland, erleben sie unmittelbar den Abbruch wichtiger Traditionen. Was in der theologischen und der amtlichen Reflexion häufig als »Glaubensverlust« bezeichnet wird, beschreiben sie auf einer eigenen Ebene als Wandel und verstehen es als Korrektur. Ein Perspektivenwechsel, der den Blick auf Wesentliches ermöglicht. Die Beiträge schildern den Schmerz und die Trauer bei Loslassen der ererbten Frömmigkeitsformen, die Kämpfe der eigenen Entwicklung und das Vertrauen auf die unverhofft neue Begleitung durch die Geisteskraft Gottes. Ein origineller Beitrag zur theologischen Kompetenz von Frauen.

144 Seiten, kartoniert,
19,80 DM / öS 145,– / sFr 19,–
ISBN 3-402-03420-4

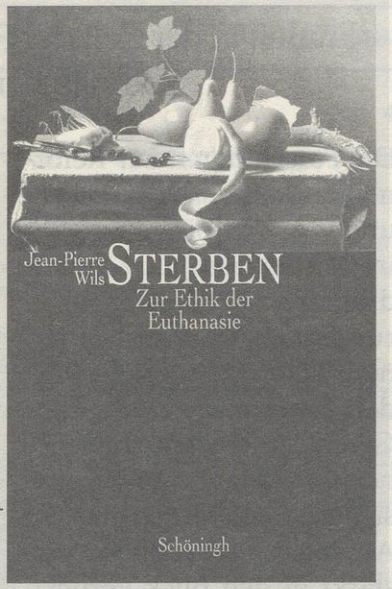
Verlag Aschendorff – 48135 Münster
Bezug durch jede Buchhandlung
E-Mail: buchverlag@aschendorff.de
Internet: http://www.aschendorff.de/buch

ASCHENDORFF
VERLAG

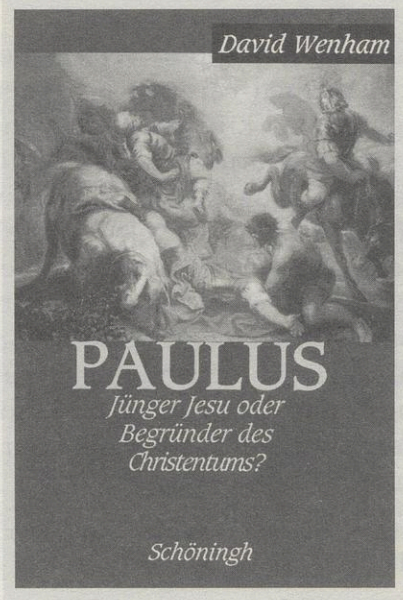
Neuerscheinungen

Jean-Pierre Wils
Sterben
Zur Ethik der Euthanasie

1999. 246 Seiten, kart.,
DM 68,-/öS 496,-/sFr 62,80
ISBN 3-506-79749-2



Wie kaum ein anderes Thema ist Euthanasie heute Gegenstand einer scharfen Kontroverse. Gerade vor diesem Hintergrund ist eine ethische Besinnung über die Gestaltung des Sterbens unabdingbar, denn medizinische wie auch juristische Bestimmungen werden sich letztlich an ethischen Refexionen orientieren müssen.



David Wenham
Paulus
Jünger Jesu oder Begründer des Christentums?

1999. 426 Seiten,
Festeinband,
DM 88,-/öS 642,-/sFr 81,-
ISBN 3-506-79725-5

»Ein substantielles und wichtiges Buch!«
Theological Book Review

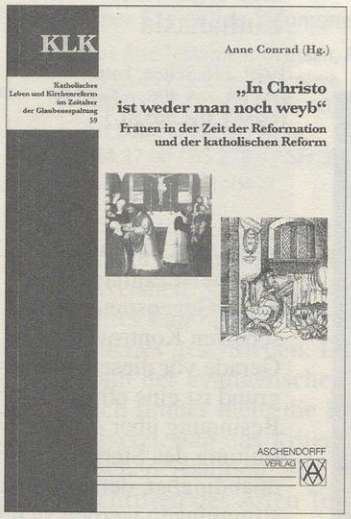
»Ein exzellentes Resümee und ein sorgfältiger Führer für zukünftige Studien auf diesen Gebiet...«
Catholic Biblical Quarterly

Schöningh
Postfach 2540 · D-33055 Paderborn

Anne Conrad (Hg.)

„In Christo ist weder man noch weyb“

Frauen in der Zeit der Reformation und der katholischen Reform



Die Forschungen zur Reformation, katholischen Reform und Gegenreformation sind in den letzten Jahrzehnten durch das Konfessionalisierungsparadigma in einen neuen Horizont gestellt worden. Fragen der Frauen- und Geschlechtergeschichte blieben dabei lange unberücksichtigt und werden erst seit Anfang der 1990er Jahre verstärkt in den Blick gerückt. Dabei hat sich mit der Entdeckung der „weiblichen Seite“ der Kirchengeschichte nicht nur eine zusätzliche Perspektive historischer Betrachtung eröffnet, sondern der Prozess der Konfessionalisierung selbst ist in ein neues Licht geraten.
Dieser Band knüpft hier an und will in verschiedenen Beiträgen die unterschiedlichen Facetten des Themas ausleuchten: die engagierte und kritische Auseinandersetzung von Frauen mit der Reformation; ihre Aktivitäten dafür oder dagegen; die katholischen Alternativen, die Frauen unter Berufung auf zum Teil verschüttete Traditionen aufgriffen oder neu entwickelten; die neuen Möglichkeiten, die sich Frauen als Laien mit der reformatorischen Lehre vom «allgemeinen Priestertum aller Gläubigen» ebenso wie mit der vortridentinischen katholischen Laienbewegung boten; die Chancen und Probleme, die in allen Konfessionen mit Institutionalisierung und Konfessionalisierung verbunden waren.

Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Band 59

1999, 232 Seiten, kartoniert,
DM 39,80 / öS 291,– / sFr 37,–
ISBN 3-402-02980-4

Verlag Aschendorff – 48135 Münster
Bezug durch jede Buchhandlung
http://www.aschendorff.de/buch/

ASCHENDORFF
VERLAG

Neuerscheinungen

Zeugen für Christus

Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts

Herausgeben von *Helmut Moll*
im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz

1999. 2 Bände, zus. ca. 1500 Seiten, ca. 500 Abbildungen,
Leinen mit Schutzumschlag
Sonderpreis für das *Heilige Jahr 2000*: DM 98,-/öS 715,-/sFr 90,-
ISBN 3-506-75778-4

Papst Johannes Paul II., der selbst seine Jugendzeit unweit der Schrecken von Auschwitz verbrachte, hat 1994 den ersten Anstoß gegeben, eine alle Kontinente umfassende Martyrergeschichte des 20. Jahrhunderts auf den Weg zu bringen, die für das Heilige Jahr 2000 bestimmt ist.

Das „Deutsche Martyrologium“ versteht sich als Teil dieses großen Gesamtprojekts. In dreijähriger Arbeit haben über 100 Fachleute die Lebensbilder von mehr als 700 Martyrern erarbeitet. Auch nicht-katholische Glaubenszeugen werden namentlich erwähnt, sofern sie in ökumenischen Gruppen tätig waren.

Zur Einführung und Übersicht

Helmut Moll
(im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz)

Die katholischen deutschen Martyrer des 20. Jahrhundets
Ein Verzeichnis

1999. 100 Seiten, kart.,
DM 9,80/öS 72,--/sFr. 9,30
ISBN 3-506-75777-6

Der Einführungsband für die „Zeugen für Christus“ ist der Schlüssel zum Gesamtwerk. In tabellarischer Kurzform informiert er rasch und zuverlässig über die wichtigsten Lebensdaten aller im Martyrologium ausführlich dargestellten Personen. Ein wertvoller Überblick zur ersten Information und eine wichtige Hilfe für die Benutzer des Gesamtwerks!

Schöningh
Postfach 2540 • D-33055 Paderborn

THEOLOGISCHE REVUE

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

26. 01. 00

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

Nummer 6 | **1999** | **95. Jahrgang**

Erich Zenger: Die Psalmen im Psalter: Neue Perspektiven der Forschung . . . . . Sp. 443

Allgemeines . . . . . Sp. 455

Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde. 3 Bde, hg. v. Helmuth Burkhardt / Uwe Swarat (Hermann Pius Siller)

Haag, Herbert: Den Christen die Freiheit. Erfahrungen und widerspenstige Hoffnungen (Stefan Knobloch)

Bibelwissenschaft/Exegese des AT und NT Sp. 458

Kessler, Rainer: Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda. Vom 8. Jh. bis zum Exil (Ulrich Dahmen)

The Scriptures in the Gospels, ed. by C. M. Tuckett (Thomas Söding)

Die Offenbarung des Johannes, übers. und erkl. v. Heinz Giesen (Lorenz Oberlinner)

Lohse, Eduard: Paulus. Eine Biographie (Eugen Biser)

Patrologie . . . . . Sp. 466

Uhrig, Christian: Sorge für die Einheit, über die nichts geht. Zum episkopalen Selbstverständnis des Ignatius von Antiochien (José R. Villar)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 468

Schilp, Thomas: Norm und Wirklichkeit religiöser Frauengemeinschaften im Frühmittelalter. Die Institutio sanctimonialium Aquisgranensis des Jahres 816 und die Problematik der Verfassung von Frauenkommunitäten (Cordula Nolte)

Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, hg. v. Hubert Wolf (Peter Neuner)

Stengel, Friedemann: Die Theologischen Fakultäten in der DDR als Problem der Kirchen- und Hochschulpolitik des SED-Staates bis zu ihrer Umwandlung in Sektionen 1970/71 (Kurt Meier)

Reformationsgeschichte . . . . . Sp. 474

Wenz, Gunther: Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch, Bde 1/2 (Horst Georg Pöhlmann)

Huovinen, Eero: Fides Infantum. Martin Luthers Lehre vom Kinderglauben (Athina Lexutt)

Ioannis Calvini. Opera Exegetica. Vol. XI/1: In Evangelium Secundum Johannem Commentarius Pars Prior. Vol. XI/2: In Evangelium Secundum Johannem Commentarius Pars Altera, hg. v. Helmut Feld (Eva-Maria Faber)

Hoitenga, Dewey J.: John Calvin and the Will. A Critique and Corrective (Eva-Maria Faber)

Thiel, Albrecht: In der Schule Gottes. Die Ethik Calvins im Spiegel seiner Predigten über das Deuteronomium (Eva-Maria Faber)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 480

Siebert, Rudolf J.: From Critical Theory to Critical Political Theology. Personal Autonomy and Universal Solidarity (Helmut Fritzsche)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 486

Scharfenecker, Uwe: Die Katholisch-Theologische Fakultät Gießen (1830-1859). Ereignisse, Strukturen, Personen (Bernhard Dieckmann)

Dogmatik / Ökumenische Theologie . . . Sp. 488

Erkenntniswege in der Theologie, hg. v. Hugo Bogensberger u. a. (Wolfgang Beinert)

Brüske, Gunda: Anruf der Freiheit. Anthropologie bei Romano Guardini (Josef Kreiml)

Mostert, Walter: Glaube und Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze, hg. v. Pierre Bühler / Gerhard Ebeling (Gunther Wenz)

Zu Begriff, Wesen und Gehalt des Protestantismus (Harald Wagner)

Verbindliches Zeugnis. II.: Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption. III.: Schriftverständnis und Schriftgebrauch, hg. v. Theodor Schneider / Wolfgang Pannenberg (Harald Wagner)

Lurz, Friedrich: Die Feier des Abendmahls nach der Kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563. Ein Beitrag zu einer ökumenischen Liturgiewissenschaft (Christian Grethlein)

Staniloae, Dumitru: Orthodoxe Dogmatik. Bde II/III (Adam Seigfried)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 497

Die missionarische Dimension der Liturgie. Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Bd 1, hg. v. Benedikt Kranemann / Klemens Richter / Franz Peter Tebartz-van Elst (Manfred Probst)

Moraltheologie . . . . . Sp. 498

Kim, Hyung-Min: Solidarität und Menschenrechte. Eine theologisch-sozialethische Erörterung der Begründung und Umsetzung der Menschenrechte der dritten Dimension (Gerhard Kruip)

Kurth, Bruno: Das ethische Denken Romano Guardinis. Gehorsam gegenüber Gott und Freiheit des Geistes. Eine moraltheologische Studie (Eva-Maria Faber)

Weber, Helmut: Lehramt der Kirche – Fragen der Moral (Gerhard Stanke)

Anthropologie und Ethik. Biologische, sozialwissenschaftliche und philosophische Überlegungen, hg. v. Jean-Pierre Wils (Ulrich Lüke)

Christliche Sozialwissenschaften . . . . Sp. 503

Catholic Social Thought and the New World Order. Building on One Hundred Years, ed. by Oliver F. Williams / John W. Houck (Anton Rauscher)

Eine neue christliche Sozialverkündigung. Das Sozialwort der Kirchen und die Grundsatzprogramme von Parteien und DGB – ein Quellenband, hg. v. Bernhard Nacke / Markus Köster / Stefan Nacke (Marianne Heimbach-Steins)

Philosophie . . . . . Sp. 505

Disse, Jörg: Metaphysik der Singularität. Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars (Manfred Lochbrunner)

Natur- / Sozialwissenschaften . . . . . Sp. 507

Der Kosmos als Schöpfung. Zum Stand des Gesprächs zwischen Naturwissenschaft und Theologie, hg. v. Johann Dorschner (Caspar Söling)

Gräfrath, Bernd: Evolutionäre Ethik? Philosophische Programme, Probleme und Perspektiven der Soziobiologie (Axel Heinrich)

Bildende Kunst / Literatur / Musik . . . . Sp. 510

Klosterführer aller Zisterzienserklöster im deutschsprachigen Raum, hg. v. Peter Pfister / Linden, Franz-Karl Freiherr von: Die Zisterzienser in Europa. Reise zu den schönsten Stätten mittelalterlicher Klosterkultur (Harald Wagner)

Föcking, Marc: Rime Sacre und die Genese des barocken Stils. Untersuchungen zur Stilgeschichte geistlicher Lyrik in Italien 1536–1614 (Mechthild Pörnbacher)

Hahnen, Peter: Das ‚Neue Geistliche Lied' als zeitgenössische Komponente christlicher Spiritualität (Michael Plattig)

Spiritualität . . . . . Sp. 516

Geschichte der Spiritualität. Bd 3: Die Zeit nach der Reformation bis zur Gegenwart, hg. v. Louis Dupré / Don E. Saliers (Stefan Zekorn)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 517

Theologische Literatur – eingegangene Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften Sp. 519

Liebe Leserinnen und Leser der „Theologischen Revue"!

Ein Jahrtausend neigt sich dem Ende zu – ein riesiger Zeitraum für ein individuelles Menschenleben! Auch unsere Zeitschrift kann sich nicht an der Größenordnung eines Millenniums messen. Aber immerhin: Die „Theologische Revue" wird bald nach der Jahrtausendwende, nämlich 2004, ihr „100." feiern. Dankbar blicken wir diesem Jubiläumsdatum entgegen und werden angemessen darauf hinarbeiten.

Ein gesegnetes Weihnachtsfest, Glück und Segenswünsche zur „Jahrtausendwende"!

BS: Theol A 425

Prof. Dr. Harald Wagner
und Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

V 2.D

Die Psalmen im Psalter: Neue Perspektiven der Forschung

Von Erich Zenger, Münster

I. Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese

Die Psalmenforschung ist in den letzten Jahren mächtig in Bewegung gekommen.[1] Das zeigt sich schon allein in der Vielzahl von Monographien zu Einzelpsalmen, zu Psalmgruppen, zum Psalter als Buch, zur Spiritualität und Theologie der Psalmen und zu ihrer Wirkungsgeschichte. Stichworte der Neuorientierung sind u. a.: Psalmen als Dichtung und Kunstwerk, Textpragmatik, Intertextualität, Redaktionsgeschichte einzelner Psalmensammlungen und des Psalters als Buch, synchrone bzw. kanonische Lektüre, religionsgeschichtliche Kontextualisierung. Gewiß gilt auch hier: Nicht alles ist deshalb schon gut, weil es neu und innovativ ist. Aber daß die traditionellen Fragestellungen der form- und gattungsgeschichtlichen Psalmenexegese durch neue Perspektiven ergänzt oder modifiziert werden müssen, wird mehr und mehr Konsens der Forschung.

Als wichtigste neue Perspektive beurteile ich selbst den Versuch, die Einzelpsalmen in ihrem größeren literarischen Kontext zu sehen, sei es als Teiltexte einer Psalmengruppe, sei es als Teiltexte des gesamten Psalmenbuchs. Um es vorweg und pointiert zu sagen: Es geht bei diesem Ansatz *nicht* darum, das Profil und die Bedeutung des Einzelpsalms zu nivellieren. Das war gerade die Grenze der kult- und gattungsgeschichtlichen Exegese, die weniger am Text selbst als an der „Welt" hinter dem Text („Sitz im Leben") interessiert war. Die neuen Perspektiven, die sich ergeben, wenn man den Einzelpsalm im literarischen Kontext eines Teil- bzw. des Gesamtpsalters analysiert und interpretiert, gehen von der Individualität des Einzeltextes aus,[2] bleiben aber nicht bei ihr stehen – weil ja schon die Überlieferung selbst nicht dabei stehenblieb, sondern die Einzelpsalmen planvoll nebeneinanderstellte oder gar kompositionell/redaktionell zusammenordnete.[3] Das ist zumindest die heuristische Arbeitshypothese zahlreicher neuerer Arbeiten, aus denen hier nur einige ausgewählt und gewürdigt werden können.[4] Es geht also um eine *zusätzliche* Sinn- und Bedeutungsdimension, die ein Einzelpsalm als Teil des größeren Zusammenhangs, in dem er nun steht, erhält. Für andere Textbereiche oder Bücher des AT, z. B. für Geschichten der Genesis, ist diese Mehrdimensionalität eines Textabschnitts schon lange eine Selbstverständlichkeit. Die Erzählungen über die Gotteserscheinung in Mamre (Gen 18) oder über die Opferung („Bindung") Isaaks (Gen 22) werden wie selbstverständlich im Horizont der form- und überlieferungsgeschichtlichen Fragestellung als Einzelgeschichten mit komplexer Überlieferungsgeschichte verstanden, aber zugleich werden sie als Teiltexte in ihrem postulierten Zusammenhang des jahwistischen/elohistischen/jehowistischen u. a. Geschichtswerks oder in ihrem

[1] Neuere Forschungsüberblicke bieten u. a. J.-M. Auwers: Tendances actuelles des études psalmiques. À propos de quelques ouvrages récents sur le psautier, in: RThL 28 (1997), 79–97; M. Oeming: Die Psalmen in Forschung und Verkündigung, in: VuF 40 (1995), 28–51; K. Seybold: Beiträge zur Psalmenforschung, in: ThR 46 (1981), 1–18; ders.: Psalmenkommentare 1972–1994, in: ThR 60 (1995), 113–130; ders.: Beiträge zur neueren Psalmenforschung, in: ThR 61 (1996), 247–274; J. Vermeylen: Où en est l'exégèse du psautier?, in: LV(L) 202 (1991), 75–92. Einen repräsentativen Querschnitt über die Psalmenforschung bieten auch die beiden „Sammelbände" von K. Seybold / E. Zenger (Hg.): Neue Wege der Psalmenforschung (HBS 1), Freiburg ²1995 und E. Zenger (Hg.): Der Psalter in Judentum und Christentum (HBS 10), Freiburg 1998.

[2] Daß ich dies ausdrücklich betone, hängt damit zusammen, daß die „Gegner" dieser neuen Forschungsrichtung ihr das Gegenteil unterstellen. Wer auch nur einen oberflächlichen Blick auf den ersten Bd des Psalmenkommentars von F.-L. Hossfeld / E. Zenger (Die Psalmen I. Psalm 1–50 [NEB 29], Würzburg 1993) wirft, muß doch feststellen, daß dort der Einzelpsalm als *Einzeltext* detailliert analysiert und ausgelegt wird und daß erst *danach* die Bedeutung im kompositionellen Zusammenhang erörtert wird, und wird Aussagen, die z. B. M. Oeming dazu macht („Man interpretiert z. B. nicht mehr einen Psalm als Einzelkunstwerk, sondern als Element einer Psalmengruppe bzw. eines Psalmenbuches"; BiLi 69 [1996], 202), als bloße Polemik beurteilen können. Dieser Vorwurf wird auch durch seine Wiederholung nicht richtiger; vgl. zuletzt **Gahler,** Sabine: **Gott der Schöpfung – Gott des Heils.** Untersuchungen zum anthologischen Psalm 33. – Frankfurt: Peter Lang 1998. 202 S. (Europäische Hochschulschriften. Reihe 23. Theologie, 649), kt DM 65,00 ISBN: 3–631–33369–2: Diese Mainzer Diss., die in der Substanz nur eine Ausweitung eines vor 40 Jahren erschienenen Art. von A. Deissler ist (vgl. A. Deissler: Der anthologische Charakter des Psalmes 33[32], in: Mélanges Bibliques. FS A. Robert, Paris 1957, 225–233), kennt offensichtlich weder die neuere Intertextualitätsdiskussion noch die neuere Forschung über die nachexilische Weisheit, so daß der wichtige methodische Ansatz von Deissler nicht so weitergeführt wird, daß wirklich das individuelle Textprofil von Ps 33 im Vergleich zu seinen Spendertexten und hinsichtlich seines spezifischen theologiegeschichtlichen Ortes herausgearbeitet wird. Dazu hätte es freilich auch einer differenzierteren Behandlung der „Spendertexte" selbst bedurft (daß z. B. bei der Diskussion der Jesajatexte meist nur der deutsche Text in den Anmerkungen und der ATD-Kommentar von C. Westermann zitiert wird, ist für eine exegetische Diss. unzureichend). Wie wenig das bei der anthologischen Technik entscheidende „Spiel" mit Spendertexten *und* mit geprägten Vorstellungszusammenhängen erfaßt ist, zeigt sich in dieser Diss. paradigmatisch an der Diskussion über die transformierende „Einspielung" der Bundesformel in Ps 33,12. Daß N. Lohfink je behauptet habe, in Ps 33,12 läge „eine mit zahlreichen Varianten versehene Bundesformel" vor (ebd. 115), ist nur eines der Mißverständnisse, mit denen sich Gahler die Chance wissenschaftlicher Bereicherung selbst verstellt. Daß nicht einmal die wichtigen neueren Psalmenkommentare (es fehlen z. B. L. Alonso Schökel / C. Carniti, E. S. Gerstenberger, L. Jacquet, J. L. Mays, G. Ravasi, K. Seybold) oder alle erreichbare Spezialliteratur zu Ps 33 (es fehlt z. B. H.-P. Mathys: Dichter und Beter [OBO 132], Fribourg/Göttingen 1994 [ebd., 251–256 zu Ps 33]) berücksichtigt sind, ist schon ungewöhnlich; daß jüdische Kommentare „souverän" außer acht bleiben, ist dann auch nicht weiter verwunderlich.

[3] Will man nicht mit dem kulturgeschichtlich wenig plausiblen Modell arbeiten, die Einzelpsalmen hätten jahrhundertelang und an verschiedenen Orten als eine Art „Loseblättersammlung" existiert und seien schließlich – aus welchem Grund und von wem auch immer – zu einem Buch „zusammengebunden" worden, muß man folgende *Fakten* zur Kenntnis nehmen: 1. Die Überschriften, die nachträglich über die Einzelpsalmen gesetzt werden, ordnen diese zu Gruppen zusammen. 2. Eine ausdrückliche Anweisung, zumindest Teile des Psalmenbuchs als Zusammenhang zu lesen, ist in der sog. Davidisierung des Psalters gegeben. 3. Daß die Königspsalmen Ps 2, 72, 89 an Stellen im Psalmenbuch sitzen, die gleichzeitig mit der Markierung der Einteilung der Psalmen in fünf Psalmenbücher zusammenhängen, kann doch kein bloßer Zufall sein. 4. Es gibt Psalmenkompositionen, die unbestreitbar als Gruppe zusammengestellt wurden wie die JHWH-König-Psalmen Ps 93–99.100 oder die Wallfahrtspsalmen. 5. Es gibt zwischen *einigen* aufeinanderfolgenden Psalmen so offensichtliche Bezüge, daß diese Gemeinsamkeiten schlechterdings nicht zufällig sein können. 6. Die bekannte Verteilung von Klage und Lob im Aufbau des Psalters (in den ersten drei Büchern überwiegt die Klage, in den zwei letzten Büchern das Lob) fordert ebenso eine interpretatorische Beachtung wie die signifikante Positionierung z. B. von hymnischen Psalmen wie Ps 8, 19, 29 in ihrem Kontext. 7. Auch die rabbinische Exegese diskutiert das Problem der Psalmenanordnung.
Ist es angesichts dieser Fakten dann nicht legitim bzw. notwendig, danach zu fragen, warum nun gerade *diese* und nicht *jene* Abfolge der Einzelpsalmen gewählt wurde, als sie zusammengestellt wurden? Und muß man dann nicht weiterfragen, ob dadurch eine bestimmte Leserlenkung intendiert ist? Erst wenn diese *Fakten* und die sich daraus ergebenden Fragen widerlegt sind, ist das Projekt einer kontextuellen Psalmenkommentierung als Aufgabe der *historisch-kritischen* Psalmenauslegung erledigt. Das Projekt einer synchronen bzw. kanonischen Psalmenauslegung ist dann noch einmal eine andere (u. m. E. wichtige) Aufgabe. Vor diesem Hintergrund halte ich die Gegenargumente von E. S. Gerstenberger nach wie vor für nicht überzeugend (vgl. ders.: Der Psalter als Buch und Sammlung, in: Seybold / Zenger, Neue Wege [vgl. Anm. 1], 3–13). Zu den Problemen und Aufgaben der „neuen" Fragestellung s. u.!

[4] Unter anderer Forschungsperspektive müßten wegen ihrer Bedeutsamkeit präsentiert werden: 1. Methodisch weiterführende Arbeiten zur Pragmatik (besonders unter dem Aspekt der Wirkfunktion): Th. Hieke: Psalm 80 – Praxis eines Methodenprogramms. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung mit einem gattungskritischen Beitrag zum Klagelied des Volkes (ATSAT 55), St. Ottilien 1997; H. Irsigler: Vom Adamssohn zum Immanuel. Gastvorträge Pretoria 1996 (ATSAT 58), St. Ottilien 1997. 2. Theologie- und vorstellungsgeschichtliche Arbeiten: M. R. Hauge: Between Sheol and Temple. Motif Structure and Function in the I-Psalms (JSOT.S 178), Sheffield 1995; M. Kleer: „Der liebliche Sänger der Psalmen Israels." Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen (BBB 108), Bodenheim 1996; F. Lindström: Suffering and Sin. Interpretations of Illness in the Individual Complaint Psalms (CB.OT 37), Stockholm 1994; D. C. Mitchell: The Message of the Psalter. An Eschatological Programm in the Book of Psalms (JSOT.S 252), Sheffield 1997. 3. Religionsgeschichtliche Kontextualisierung: M. Emmendörfer: Der ferne Gott. Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur (FAT 21), Tübingen 1998 (der altorientalistische Teil ist leider sehr knapp und wird für die atl. Psalmen faktisch nicht relevant); M. Klingbeil: Yahweh Fighting from Heaven. God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography (OBO 169), Fribourg/Göttingen 1999; **Podella,** Thomas: **Das Lichtkleid JHWHs.** Untersuchungen zur Gestalthaftigkeit Gottes im Alten Testament und seiner altorientalischen Umwelt. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1996. XVI, 360 S. (Forschungen zum Alten Testament, 15), Ln DM 258,00 ISBN: 3–16–146598–9.

nunmehr gegebenen Endtextzusammenhang ausgelegt. Selbst bei Büchern wie Proverbien und Hoheslied, die früher meist als „bloße" Sammlung von Einzeltexten galten, setzt sich mehr und mehr die Überzeugung durch, hier lägen Kompositionen vor, die *als solche* den Einzeltexten eine zusätzliche Bedeutung geben, die sie in sich nicht haben. Sollte das Psalmenbuch hier methodisch eine Ausnahme bleiben?

Daß die Psalmen *als Buch* mit ähnlichen Fragestellungen wie die anderen biblischen Bücher angegangen werden können und sollen, d.h. daß hier sowohl nach einem die Einzeltexte übergreifenden Text- und Sinnzusammenhang als auch nach der Entstehung dieses Buchzusammenhangs gefragt werden muß, haben in den letzten 15 Jahren mehrere Monographien ausdrücklich reflektiert. Im amerikanischen Raum forcierte G. H. Wilson mit seiner 1985 publizierten Diss. „The Editing of the Hebrew Psalter" (SBL.DS 76, Chico 1985) die Diskussion, die dort seither breit und intensiv geführt wird.[5] Im Bereich der deutschsprachigen Exegese markieren der 1993 in der Reihe „Neue Echter Bibel" erschienene Psalmenkommentar (Ps 1–50) von F.-L. Hossfeld / E. Zenger und die 1994 publizierte Diss. „Die Komposition des Psalters" von M. Millard die Hinwendung zu der neuen Fragestellung.[6] Die Forschung ist hier noch in der Phase des methodischen Experimentierens und von einem detaillierten Ergebniskonsens weit entfernt. Allerdings zeichnen sich doch erste Forschungserträge ab, v.a. in dreifacher Hinsicht:

1. Auch wenn das Psalmenbuch eine Zusammenstellung von 150 Einzeltexten ist, die gemäß der ihnen jeweils vorangestellten Überschriften als Einzeltexte gelesen werden wollen, ist es dennoch nicht eine mehr oder weniger zufällige Aneinanderreihung von beziehungslos nebeneinander stehenden Einzelgebeten und -liedern (eine Art „Psalmen-Archiv"), sondern ein strukturiertes Ganzes, eben ein „Buchzusammenhang", der deshalb zu Recht die Bezeichnung „Psalter" trägt.

2. Die Buchgestalt des Psalters geht nicht auf eine einzige (Schluß-)Redaktion zurück, sondern ist das Ergebnis eines komplexen Sammlungs- und Redaktionsvorgangs. Zur Aufhellung dieses Vorgangs empfiehlt es sich, formgeschichtliche und redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zu kombinieren. Daß in den nunmehr vorliegenden Psalter Ps 1–150 Teilsammlungen bzw. Teilpsalter integriert wurden, die ihre je eigene Entstehungsgeschichte haben, dürfte als Arbeitshypothese weitgehend konsensfähig sein. Im einzelnen gehen dann freilich die Meinungen sowohl über Umfang und Funktion dieser Teilpsalter (Kultliederbücher? Gebetbücher im Exil? Gebetbücher der privaten Tempelfrömmigkeit? Lesebücher für die Weisheitsschule? Lehrbücher des Gebets?) als auch über Anlaß und Ablauf ihrer Zusammenfügung zu größeren Komplexen (z.B. „elohistischer Psalter", „messianischer Psalter") und zum fünfgeteilten Psalmenbuch auseinander. Stark vereinfacht kann man sagen, daß es derzeit zwei Forschungstendenzen gibt, die Buchwerdung konkreter zu beschreiben: Das erste Modell läßt den Psalter von der Mitte nach außen wachsen, d.h. als Ausgangspunkt gilt der „elohistische Psalter" Ps 42–83;[7] das zweite Modell arbeitet mit dem heuristischen Prinzip „Die Abfolge der Teilsammlungen im Psalter entspricht auch ihrem Alter."[8] Beide Modelle stimmen darin überein, daß die starke hymnische Ausprägung des letzten Drittels des Psalters in die letzte Phase seiner Entstehungsgeschichte gehört.

3. Während die Meinungen der Forschung über die Frage, wann der „protomasoretische" Psalter Ps 1–150 seine Endgestalt[9] erhielt, früher stark divergierten (5.–2. Jh. v. Chr.: von der Perserzeit bis in die Makkabäerzeit), tendiert die Forschung heute zu einer Datierung zwischen 200 und 150 v. Chr. Dabei hat die traditionelle These, dieser Psalter sei als „Gesangbuch des Zweiten Tempels" oder als „Gebetbuch der synagogalen Liturgie" entstanden, kaum noch Anhänger. Meist wird der Psalter nun als „nachkultisches Gebets- und Meditationsbuch" der privaten/gemeindlichen Frömmigkeit verstanden. Die unverkennbare Nähe gerade der jüngsten Teile des Psalmenbuchs zur späten Weisheit macht es sehr wahrscheinlich, daß der Psalter seine Endgestalt im Milieu jener Weisheitsschule erhalten hat, die in gewisser Distanz zur Tempelaristokratie und zu deren hellenisierenden Tendenzen stand und die mit ihrer Verbindung von Tora-Weisheit, prophetischer Eschatologie und „Armenfrömmigkeit" den Psalter als ein „Volksbuch" ausgestaltete und verbreitete, das als eine Art Kurzfassung von „Gesetz und Propheten" (Tora und Nebiim) gelesen, gelernt und gelebt werden konnte. Der Psalter war damals das „Lebensbuch" v.a. jener Gruppen, die in den Psalmen „die Armen", „die Frommen" und „die Gerechten" genannt werden.[10] In den Psalmen fanden sie Erbauung, Trost, Hoffnung und Lebensweisung. In den Psalmen begegneten sie dem Gott des Sinai und des Zion – sozusagen ohne „institutionelle" Vermittlung. Der Psalter war für sie „Lehrbuch" jüdischer Identität und zugleich „Sakrament" für die Heiligung des Alltags – außerhalb des Tempels und der Synagogen.

Innerhalb dieses Forschungskontextes sind in den letzten Jahren zahlreiche Einzelstudien und Monographien anzusiedeln, aus denen ich fünf etwas näher vorstelle, weil sich an ihnen paradigmatisch die Vielfalt und die Komplexität des neuen Ansatzes verdeutlichen läßt.

II. Einzelpsalmen in ihrem kontextuellen Sinnzusammenhang

Daß Ausgangspunkt der kontextuellen Psalmenexegese einerseits der Einzeltext in seiner Individualität sein muß, daß aber andererseits

[5] Die unter Leitung von Brevard Childs geschriebene Yale-Diss. war bereits 1981 abgeschlossen. Sie arbeitet vor allem die Makrostruktur des Psalmenbuchs in seiner Endgestalt heraus. Gegen die dabei vorausgesetzte These, diese Makrostruktur gehe auf eine gezielt arbeitende „Endredaktion" zurück, wendet sich (zu Recht): N. Whybray: Reading the Psalms as a Book (JSOT.S 222), Sheffield 1996; in seinem Kampf gegen die *eine* Redaktion übersieht er freilich, daß ein Teil seiner Gegenargumente zugleich Argumente für übergreifende Teilredaktionen sind. Aus der Fülle der durch Wilson angestoßenen bzw. seither im englischsprachigen Raum erschienenen einschlägigen Monographien (die Anzahl der entsprechenden Art. ist gewaltig; auch Wilson selbst hat seither zahlreiche Beiträge publiziert) nenne ich als die m. E. wichtigsten: N. L. de Claissé-Walford: Reading from the Beginning, Macon 1997; J. F. D. Creach: Yahwe as Refuge and the Editing of the Psalter (JSOT.S 217), Sheffield 1996; D. M. Howard Jr.: The Structure of Psalms 93–100 (Biblical and Judaic Studies 5), Winona Lake 1997; J. C. McCann (Hg.): The Shape and Shaping of the Palter (JSOT.S 159), Sheffield 1993.

[6] Vgl. Hossfeld / Zenger, Die Psalmen (vgl. Anm. 2); M. Millard: Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz (FAT 9), Tübingen 1994. Die methodischen Differenzen *und* Konvergenzen beider Studien werden in der in der Zeitschrift „Biblical Interpretation" durchgeführten Diskussion sichtbar; vgl. M. Millard: Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese. Anmerkungen zum Neuansatz von Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger, in: BI 4 (1996), 310–328 sowie unsere Antwort ebd.: Neue und alte Wege der Psalmenexegese. Antworten auf die Fragen von M. Millard und R. Rendtorff, in: BI 4 (1996), 332–343. Die Weiterführung unseres Ansatzes haben wir seit 1993 in zahlreichen Einzelbeiträgen dokumentiert (vgl. das Literaturverzeichnis bei Zenger, 51.57); neue Konkretisierungen werden sich sodann in unserem HThKAT-Psalmenkommentar zeigen, dessen Teilband Ps 51–100 Ende 2000 vorliegen wird. Im deutschsprachigen Raum haben mit der neuen Forschungsperspektive im Bereich der Psalmexegese u.a. folgende Autoren/innen Beiträge publiziert: G. Braulik, G. Brunert, N. Füglister, Th. Hieke, B. Janowski, J. Jeremias, K. Koenen, K. Koch, R. G. Kratz, Ch. Levin, N. Lohfink, J. van Oorschot, J. Reindl, S. Risse, J. Schreiner, J. Schröten, O. H. Steck, B. Weber.

[7] Anhänger dieses Modells ist z.B. Millard (vgl. Anm. 6), der es in Gestalt einer vierphasigen Entstehungsgeschichte des Psalters folgendermaßen konkretisiert: 1. Der in der exilischen Zeit entstandene sog. elohistische Psalter Ps 42–83 ist die früheste erkennbare Sammlung; wie ihre Rahmenpsalmen (aber auch die hier versammelten Einzelpsalmen) zeigen, war dies eine Klagekomposition. 2. In persischer Zeit ist diese Sammlung nach hinten so erweitert worden, daß sie nun mit den Jahwe-König-Psalmen hymnisch endete (also: Ps 42–96 [100]). 3. Ebenfalls in persischer Zeit wuchs der Psalter dann auch nach vorne; sein möglicher Anfang lag bei Ps 11–13 (also nun: Ps 11–96 [100]). Dieser Psalter ist zwar stark von kultischen Vorstellungen imprägniert, doch hat er keinen gottesdienstlichen „Sitz im Leben". Hier werden „Themen in einem nachkultischen Zusammenhang umspielt. [Dieser] Psalter ist ... einerseits in persischer Zeit Ersatz für die Wallfahrt [nach Jerusalem], doch andererseits wirkt er mit der Umspielung der Wallfahrtsthemen wie ein Propagandabuch der Wallfahrt. Er tritt an die Stelle des Gottesdienstes, aber weckt auch die Sehnsucht nach ihm" (Millard, Die Komposition, 209). 4. Die Wachstumsphasen bis zum Psalter Ps 1–150 lassen sich im Text nicht weiter ausdifferenzieren. Er liegt im 2. Jh. vor; in ihm verstärken sich die nachkultischen Tendenzen seiner perserzeitlichen Vorstufe: Es war ein „häusliches Gebetsbuch", ein „Lehrbuch des Gebetes", durch dessen „private" Lektüre der einzelne seinen „Ort" im Gottesvolk suchen und finden konnte – im Spannungsfeld von Klage und Lob.

[8] Das ist beispielsweise die Position von Hossfeld / Zenger.

[9] Die komplexe Frage nach anderen gleichzeitig existierenden „Buchgestalten" z.B. in Qumran kann und braucht hier nicht näher diskutiert zu werden. Es genügt der Nachweis, daß es die nunmehr im Kanon befindliche Buchkomposition *spätestens* um 100 v. Chr. gab; das beweist u.a. der Septuagintapsalter.

[10] Die sich v.a. im Rahmen Ps 1–2 (in Ps 2 wird 2,10–12 auf die abschließende Redaktion zurückgehen; 2,1–9 war „Eröffnungspsalm" des sog. messianischen Psalters, s. u.) und Ps 146–150 artikulierende „Trägergruppe" der „Abschlußredaktion" des Psalters dürfte sich einerseits in Ps 149 selbst als קהל חסידים „Gemeinde der Frommen/Treuen" definieren und entfaltet andererseits in Ps 1 und Ps 146 ihr eigenes Gruppen- und Individualprofil.

von seinem literarischen Kontext her zusätzliches Licht auf diesen Einzeltext fällt, zeigen auf je unterschiedliche Weise drei Diss.en zu den Psalmen 77, 102 und 109.

Die Basler Diss. von Beat Weber[11] über Psalm 77 läßt schon in ihrer Gliederung die neuen Forschungsaspekte sichtbar werden, bindet sie aber gut an unverzichtbare Erkenntnisse der bisherigen Psalmenforschung an.

Sie hat drei Hauptteile: Der *erste Hauptteil* („*Annäherungen*", 1–35) gibt einen prägnanten Überblick über die gegenwärtige Psalmenforschung und erläutert differenziert die von Weber dann bei der Analyse von Ps 77 praktizierte poetologische Zugangsweise.

Der *zweite Hauptteil* („*Psalm 77: Textgestalt und Aussagegehalt*", 36–198) beschreibt dann Ps 77 als ein kunstvoll und facettenreich gestaltetes Poem mit strophischer Struktur, das in Auseinandersetzung mit traditionellen formgeschichtlichen und kultfunktionalen Positionen als „theologisierende Mittlerklage" bestimmt wird. Als theologisches „Lehrstück" stellt der Psalm eine Verbindung von Gebet und Reflexion dar. Zugleich aber ist der Psalm, der in reichem Maße vorgegebene Geschichtsüberlieferungen aufgreift,[12] eine spezifische Art von Schriftaktualisierung, in der prophetische und poetische Funktionen sich zu einer neuen Art von „Gotteswort" verbinden. Da der Psalm mancherlei Gemeinsamkeiten mit seinen Nachbarpsalmen teilt, zumal mit denen, die von der Tradition durch die Überschrift als „Asaf-Psalmen" zusammengeordnet wurden, drängt sich die Frage auf, welchen Ort Ps 77 in der „Asaf-Sammlung" hat und welche zusätzliche Bedeutung er von daher erhält.

Dieser Frage geht der *dritte Hauptteil („Psalm 77 und sein Umfeld: Entstehung, Einbettung, Wirkung", 199–309) nach. Hier wird zunächst der historische Ort von Ps 77 als Einzelpsalm bestimmt (Bewältigung der „Gotteskrise", die der Untergang des Nordreichs bzw. des Südreichs ausgelöst hat; dementsprechend stammt der Psalm entweder aus hiskijanischer oder, wahrscheinlicher, aus exilischer Zeit), aber dann folgt auch eine breitere Diskussion über den Ort von Ps 77 im Kontext der Asaf-Psalmen insgesamt. Dabei werden zunächst die Fragen diskutiert: „Das Nachbarschaftsverhältnis von Ps 77 und Ps 76" (285f), „Das Nachbarschaftsverhältnis von Ps 77 und Ps 78" (286–290), „Die redaktionelle Anordnung der Asaf-Psalmen Ps 73–83" (290–294) und „Die Asafpsalmen-Gruppe im Psalterkontext" (294–296). Als dabei für Ps 77 interpretationsrelevantes Ergebnis ist festzuhalten, „daß die kohäsiven Momente zwischen Ps 77 und dem nachfolgenden Ps 78 ungleich stärker sind als zwischen Ps 77 und dem vorangehenden Ps 76. Ist die Relation von Ps 77 zu Ps 76 disjunktiv/zentrifugal, so die zu Ps 78 konjunktiv/zentripetal. Der ‚offene Schluß' von Ps 77 lädt dazu ein, weiterzulesen und Ps 78 als theol. Erklärung, als Deutungshorizont von Ps 77 zu verstehen: Der Untergang der Joseph-Stämme ist ein selbstverschuldetes Gottesgericht; Juda, Jerusalem, das davidische Königtum und der Zion sind fortan – auch für die Jahwe-Treuen aus dem ehemaligen Nordreich – die einzig verbliebenen Bezugsgrößen der Jahwepräsenz und der (gesamt)israelit. Verheißungen. Das Verknüpfungsband zwischen den beiden Psalmen ist der Mose-Bezug: Ps 77 endet mit dem Hinweis auf die Führung des Volkes durch Mose und Aaron, und Ps 78 beginnt mit einem deutlichen Bezug zum vermächtnisartigen Mose-Lied als dem hermeneutischen Verstehensrahmen des Psalms ... Am Schluß von Ps 78 wird – mit der gleichen Hirtenmetapher, die im Blick auf die Führung durch Mose in Ps 77 Verwendung findet – David als der ‚neue Mose' für Israel hingestellt. Der ‚Paarungseffekt' von Ps 77/78 ist dermaßen stark, dass sich erwägen läßt, ob er nicht nur als späte, redaktionelle Verknüpfung zu beurteilen ist, sondern als Hinweis darauf, dass der eine Psalm mit Kenntnis des anderen entstanden ist. Sicherheit darüber – ganz abgesehen von der Frage der Datierungen – läßt sich aber wohl nicht gewinnen" (289f).*

Ob diese Ps 77 und Ps 78 verbindenden Linien allerdings ausreichen, hier den genannten „Paarungseffekt" zu konstituieren und von da aus sogar die dominierende Gliederung der Asafkomposition in die Zweier-Paare Ps 75/76, 77/78, 79/80, 81/82 und deren chiastische Anordnung mit Ps 74 und Ps 83 als Außenpsalmen abzuleiten, wie Weber dies tut (290–294), bezweifle ich. Aber daß hier in der Tat Ps 77 als Einzelpsalm und als Teiltext der Asafgruppe (über deren zeit- und theologiegeschichtliche Einordnung man ebenfalls weiter diskutieren müßte)[13] interpretatorisch weiterführend erschlossen wird, ist keine Frage. Um die Leistung dieser Arbeit echt würdigen zu können, braucht man nur damit zu vergleichen, was über Ps 77 z. B. in den Psalmenkommentaren von H. Gunkel und H.-J. Kraus steht.

Während die Diss. von Weber faktisch auf redaktionsgeschichtliche Überlegungen verzichtet, weshalb die Bedeutung des Psalms in seinem jetzigen literarischen Kontext relativ blaß bleibt, räumt Gunild Brunert in ihrer Münsteraner Diss.[14] über Ps 102 der Redaktionsgeschichte einen breiteren Raum ein und gelangt deshalb auch zu schärferer theologischer Profilierung dieses Psalms.[15] Dies hängt freilich auch damit zusammen, daß sie den Psalm in einen literarischen Kontext einordnet, den der Psalter selbst vorgibt, nämlich das 4. Psalmenbuch Ps 90–106, und daß sich die redaktionsgeschichtliche Fragestellung angesichts der von nicht wenigen Exegeten vertretenen Auffassung, der Psalm sei in literarkritischer Hinsicht nicht einheitlich, geradezu aufdrängt.

Die Monographie hat drei Hauptteile: 1. eine Auslegungs- und Forschungsgeschichte von Ps 102 (Frühjudentum, NT, alte Kirche, Mittelalter, historischkritische Exegese); 2. eine textimmanente Analyse des Psalms (Textkritik, Poetik, Literarkritik, Form- und Gattungskritik, Traditionskritik), und 3. eine texttranszendierende („holistische") Analyse, die Ps 102 als Teiltext des Makrotextes Ps 90–106 in den Blick nimmt.

Die Einzeltextanalyse führt zunächst, in vielem ähnlich wie dies Weber für Ps 77 tut, eine poetologische Analyse durch und erarbeitet dann eine entstehungsgeschichtliche These, die einen Grundpsalm (V. 2–12.25a*.b.26–27aα. 28b) und eine Fortschreibung (V. 13–24.27aβ.b.28a.29) annimmt. Während der „Grundpsalm" in formkritischer Hinsicht als „individuelles Bittgebet" (Klagepsalm) die Vergänglichkeit des Menschen und die Ewigkeit Gottes so kontrastiert, daß er letztendlich zu einer Hoffnungsperspektive für den einzelnen Menschen durchstößt, weitet die Fortschreibung, v. a. in Aufnahme der Theologie Deuterojesajas (besonders Jes 51f), den Horizont des Psalms so aus, daß die neue Perspektive der rettenden Zuwendung JHWHs zum Zion, dessen Wiederherstellung und die Völkerwallfahrt zum Zion als Ort der Gegenwart des Weltkönigs JHWH geradezu dominierend wird. Die individuelle und die kollektive Ebene sind im Endpsalm kunstvoll so überlagert, daß die erhoffte Rettung des einzelnen, der Züge des leidenden Gottesknechts trägt, zum Paradigma der Rettung des Zion und der Völker, ja der Erneuerung der Schöpfung wird. Gerade dieses Ineinander von „partikularer" und „universaler" Heilshoffnung gewinnt nun seine eigentliche theologische Profilierung, wenn Ps 102 im Kontext des vierten Psalmenbuchs gelesen wird.[16] In dessen Zentrum wird ja in den JHWH-König-Psalmen 93–100 die Vision von der universalen Königsherrschaft JHWHs entworfen, die dieser in einer grandiosen Theophanie am Zion bzw. vom Zion aus herbeiführt. Diese Vision ist gerahmt von der unter der Autorität des Mose stehenden Teilkomposition Ps 90–92 (Ps 90 ist der einzige „Mosepsalm" des Psalters) und von der „David-Kompositon" Ps 101–106, in der Ps 102 eine wichtige hermeneutische Funktion hat, zunächst in seiner Kontrastivität zu Ps 101, v. a. aber im Rückblick auf den Schlußpsalm Ps 89 des dritten Psalmenbuchs (Ps 73–89), mit dem Ps 102 durch Stichworte und Motive verbunden ist. Der in Ps 89 entfalteten Klage über die „Verwerfung" Davids und die Nichterfüllung der dem David gegebenen Verheißungen antwortet das vierte Psalmenbuch nicht nur mit seiner Utopie vom Weltenkönigtum JHWHs, sondern auch mit seinem Bild vom „neuen" David, dessen Profil in Ps 102 gezeichnet wird.

Aus der engen literarischen und theologischen Einbindung der Fortschreibung von Ps 102 in das vierte Psalmenbuch ergeben sich für Brunert dann auch Rückschlüsse für die Datierung des Psalms in seiner Endfassung: „Vorausgesetzt, daß die Bücher I–III des Psalters ihre Endgestalt im Laufe des vierten Jahrhunderts und ihre kompositionelle Rahmung durch Ps 2,1–9 und Ps 89,47ff um das Jahr 300 erhalten haben, deutet das auf die erste Hälfte des dritten Jahrhunderts als Entstehungszeit des Psalms hin. Ps 102 und das vierte Psalmenbuch wären dann die mahnende Erinnerung daran, daß das Volk Israel selbst in der Notzeit des Exils nicht aufgehört hat, auf einen davidischen Heilskönig als

[11] **Weber,** Beat: **Psalm 77 und sein Umfeld.** Eine poetische Studie. – Weinheim: Beltz Athenäum Verlag 1995. XIII, 362 S. (Bonner Biblische Beiträge, 103), geb. DM 98,00 ISBN: 3–89547–093–7.

[12] Vgl. ebd., 233: „Ps 77 ist gekennzeichnet durch Anspielungen auf die Frühgeschichte Israels. Im Vordergrund steht dabei die Exodus- bzw. Schilfmeerüberlieferung mit dem Mose zugeschriebenen Schilfmeerlied (Ex 15,1–18), welches derjenige Prä-Text ist, der sich am deutlichsten in den Umrissen des Psalms (u. a. des zweiten Teils) spiegelt. Ebenfalls gut sichtbar ist der Rückgriff auf die Theophanie-Überlieferung, etwas weniger deutlich sind die Spuren der Aufnahme der Sinai- und Wüstenüberlieferung. Schließlich sind auch Anspielungen auf die Jakob- und Joseph-Überlieferungen wahrscheinlich." Ob man angesichts diese Befundes, insbesondere angesichts des starken Einflusses von Ex 15, aber auch angesichts der Abhängigkeit von Dtn 32 (vgl. ebd., 234–236) überhaupt noch eine Datierung des Psalms in hiskijanischer Zeit erwägen kann, wie Weber das tut?

[13] Vgl. etwa andere Überlegungen bei E. Zenger: Psalm 82 im Kontext der Asaf-Sammlung. Religionsgeschichtliche Implikationen, in: B. Janowski / M. Köckert (Hg.): Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte, Gütersloh 1999, 272–292. Im übrigen ist es noch nicht ausgemacht, ob es die Asafkomposition als „Teilpsalter" (d. h. als eigenständige Sammlung) je gab.

[14] **Brunert,** Gunild: **Psalm 102 im Kontext des Vierten Psalmenbuches.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1996. 328 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 102), kt DM 79,00 ISBN: 3–460–00301–4.

[15] Analog geschieht dies auch in der Münsteraner Diss. von J. Schröten: Entstehung, Komposition und Wirkungsgeschichte des 118. Psalms (BBB 95), Weinheim 1995.

[16] *Dieser* literarische Kontext ist der zunächst einmal in der Endkomposition des Psalters vorgegebene Kompositionsbogen, der als *heuristischer* Ausgangspunkt gewählt werden sollte, wenn ein größerer Kontext zur Diskussion steht; daneben darf natürlich nicht der unmittelbare Nahkontext der Nachbarpsalmen übergangen werden. Brunert reflektiert beides. Wenn dagegen K. Koenen (Jahwe wird kommen. Ps 90–110 als Komposition [BBB 101], Weinheim 1995) einen psalmenbuchübergreifenden Kompositionsbogen annimmt, ist dies schon methodisch höchst fragwürdig (damit soll aber nicht übersehen werden, daß diese Studie wichtige Einzelbeobachtungen hat; aber daß z. B. die Teilkomposition 93–100 mit Ps 100 einen so markanten Abschluß hat, daß dann nicht einfach Ps 101 kompositionell eine Teilkomposition Ps 90–101 konstituieren kann, scheint mir evident zu sein).

Werkzeug JHWHs zur universalen Durchsetzung seines Heilswillens zu hoffen" (289).

Insgesamt belegt diese Untersuchung, deren Details hier leider nicht weiter dargestellt werden können, daß die Psalmenexegese bei einer methodisch reflektierten Kombination diachroner und synchroner Methoden nicht zuletzt für eine Theologie des Psalters noch viele Entdeckungen machen kann, die das berühmte Diktum M. Luthers bestätigen, die Psalmen seien eine „kleine Biblia".[17]

Einen nochmals etwas anderen Weg kontextueller Analyse eines Einzelpsalms beschreitet die Bonner Diss. von Frank van der Velden[18] über Ps 109. Dieser Psalm, der wegen seiner Bitten bzw. Wünsche gegen die Feinde zu den theologischen und liturgischen „Problemtexten" gehört (und fälschlicherweise oft „Fluchpsalm" genannt wird), wird in dieser Arbeit in einem dreifachen Arbeitsgang untersucht.

Zunächst wird in knappen Strichen die Geschichte der exegetischen Erforschung der atl. Feindschädigungsaussagen nachgezeichnet, wobei die jeweils dominierenden Globalkonzepte problematisiert und das Ernstnehmen der Texte als Literatur gefordert wird. Dies ist dann auch das Projekt, das im zweiten Arbeitsgang an Ps 109 durchexerziert wird (Konstituierung des Textes; Textstruktur: Zweiteilung der Feindschädigungsstrategie in V. 1b–20 und V. 21–29 mit abschließendem Lobgelübde V. 30–31; intertextuelle Bezüge des Psalms zu Ps 38, 69 und 71 sowie Jer 18 und Sach 3; Datierung: spätes Exil oder frühes Nachexil; Einordnung in die Teilkomposition Ps 108–110). Im dritten Arbeitsgang wird dann die These, die Feindschädigungsaussagen von Ps 109 seien ein literarisches Pattern, durch den vergleichenden Blick auf analoge Feindschädigungsaussagen in den Psalmen 18, 35, 83, 108 und 144 untermauert. Die Arbeit schließt mit einer theologischen und liturgischen Reflexion, die unter der Überschrift steht: „Ethik und Ästhetik – Können Christen Feindschädigungsaussagen beten?"

Hier ist eine fachexegetische Diskussion über Einzelheiten der Arbeit (die Argumente gegen die These, in V. 6–19 liege ein „Feindzitat" vor, überzeugen mich nicht; ein großes Defizit der Arbeit besteht darin, daß sie weder eine Strukturanalyse noch eine textpragmatische Diskussion durchführt; auch die entstehungsgeschichtliche Situierung bleibt reichlich allgemein, was für das Verständnis gerade dieses Psalms doch sehr entscheidend wäre) weder möglich noch nötig. Doch sollen kurz Methode und Ergebnis der auch in dieser Studie praktizierten kontextuellen Einzelpsalmlektüre präsentiert werden. Zu Recht insistiert der Vf. darauf, daß diese Lektüre bei der Einbindung eines Psalms in den jeweiligen Nahkontext bzw. die Teilsammlung ansetzen muß.[19] Für Ps 109 ist dies die kleine Gruppe Ps 108–110, die sich zum einen durch ihre für das fünfte Psalmenbuch untypische Häufung von Feindschädigungsaussagen von ihren Nachbarpsalmen abhebt und zum anderen durch ihre in der Überschrift vorgenommene Davidisierung von der Redaktion zusammengeordnet ist.[20] Für die Kompositionseinheit Ps 108–110 ergibt sich dann folgende Leseperspektive: „Das Verhältnis des einzelnen zu seinen Gegnern wird in zahlreichen Metaphorisierungen beschrieben. Der einzelne kann sich in der alten Metapher des Feindvölkersummariums mit der territorialen Integrität Israels der staatlichen Zeit identifizieren (Ps 108). Er kann seine Nöte als kriegerische oder gerichtliche Auseinandersetzungen mit seinen Gegnern bezeichnen (Ps 109,2–6.31) und sich selber nach den festen Topoi der Armentheologie als ‚arm und schwach' bezeichnen (Ps 109,16.21–31). Er kann sich auch mit dem davidischen König in Ps 110 identifizieren ... Die Zusammenstellung in Pss 108–110 bringt die Feindschädigungsaussagen von Ps 109 in den Kontext einer heilsgeschichtlichen Vision Israels, sie ‚davidisiert' die Feindschädigungsaussagen ... Territoriale Integrität, die Sicherheit vor persönlichen Feinden und messianisches Königtum werden zur Chiffre, die in dem Wort ‚David' aussagbar ist. Wer diese Zukunft gefährdet, steht unter der Drohung der Feindschädigungsaussagen von Ps 109 bis zu seiner völligen Vernichtung. Eine Verhältnismäßigkeit ist dabei nicht intendiert. Es geht nicht um die angemessene Relation von Untat und Strafe, sondern um die Gefährdung des eigenen Lebens (Ps 109), bzw. der heilsgeschichtlichen Verheißung (Ps 108–110), die beide durch eine absolute Vernichtungsabsicht gekontert wird" (132–134). Die kontextuelle Lektüre von Ps 109 verschärft damit noch das theologische Problem der an Gott gerichteten Bitte um Vernichtung des eigenen Feindes bzw. der eigenen Feinde.

III. Entstehung und Programm von Gruppen- bzw. Buchkontexten

Das Projekt, einen Einzelpsalm in seinem literarischen Kontext zu lesen, muß natürlich ergänzt werden durch das Bemühen, übergreifende Gruppen- bzw. Buchkontexte zu analysieren. Daß dies ein sowohl methodisch schwieriges wie literaturgeschichtlich komplexes Vorhaben ist, wird schon allein durch die Divergenzen angezeigt, die in den bislang dazu vorgelegten Arbeiten sichtbar werden. Freilich ist dies kein Argument gegen Sinnhaftigkeit und Unverzichtbarkeit des Projektes selbst, zumal die Bandbreite der Divergenzen hier nicht größer (m. E. sogar geringer) ist als auf anderen Feldern der Exegese.

Im folgenden sollen zwei einschlägige Studien präsentiert werden, die in methodischer Hinsicht ganz unterschiedliche Wege gehen und so die Möglichkeiten zu einer weiterführenden Reflexion bieten: Während die eine Arbeit diachron fragt und eine bestimmte Entstehungsphase des Psalmenbuchs (also eine Vorstufe des kanonischen Psalters) herausarbeiten will, geht die andere konsequent synchron vor und ist „nur" am nunmehr vorliegenden „Endtext" interessiert.

Die Marburger Diss. von Christoph Rösel[21] untersucht Entstehung und Theologie des sog. messianischen Psalters Ps 2–89.

Sie greift eine schon vor 100 Jahren von J. W. Rothstein aufgestellte These auf und bestätigt sie in ihren beiden wesentlichen Punkten: 1. Ps 2–89* läßt sich als Vorstufe des kanonischen Psalters deutlich abgrenzen; die Sammlung hat ihre „messianische" Perspektive durch eine gezielt gestaltende Redaktion erhalten, die v. a. an und mit Königspsalmen arbeitete. 2. Die Sammlung „war ein ‚davidisches Erbauungs- und Gebetbuch'. Sie wollte als Ganzes gelesen und angeeignet werden. Schon allein die Eröffnung durch Ps 2,1–9 belegt, daß die Sammlung nicht für eine Verwendung im Kult gedacht war, denn für einen Königspsalm gab es in nachexilischer Zeit keine Verwendung mehr. Der ‚Sitz im Leben' der Sammlung ist deshalb im Zusammenhang der theologischen und politischen Auseinandersetzungen der nachexilischen Zeit zu suchen. Die Redaktoren gehörten vermutlich zum Umfeld der nachexilischen Tempelsänger. Anders als etwa ein Teil der dtr geprägten Tradition wollten sie auf das Königtum als eine politische Institution nicht verzichten" (222). Ihr „messianisches" Programm war demnach restaurativ und konnte sich deshalb auch nicht durchsetzen, wenngleich sie mit ihrer königstheologischen Einfärbung des Psalters eine wichtige Weichenstellung für die „messianische" Wirkungsgeschichte des Psalters schufen.

Unabhängig von Bedenken gegen exegetische Einzelheiten[22] dieser Studie sind ihr methodischer Ansatz und ihr literaturgeschichtlicher Ertrag unbedingt positiv zu würdigen, weil hier eine echte Bereicherung der Psalmenforschung vorliegt. Ich sehe diese v. a. in folgenden von Rösel herausgearbeiteten und gut begründeten Positionen:

1. Durch eine Fülle von Beobachtungen erhält hier die These, daß die Sammlung Ps 2–89* eine spezifische Redaktionsgeschichte hat, die sie als eigene Größe gegenüber Ps 90–150 ausweist, ein solides Fundament. Als wichtigste Unterschiede zwischen der Sammlung Ps 2–89 und dem Rest des Psalters nennt Rösel Anzahl und Art der Überschriften sowie eine auffallende Differenz bei einigen sprachlichen Besonderheiten: „Die Form des Suffix 3. Pl. m auf מוֹ – etwa ersetzt in Ps 2–89 an 54 Stellen das gebräuchlichere ם֫ –. Das Relativpronomen שׁ, eine sprachgeschichtlich spätere Form für אֲשֶׁר findet sich dagegen nur in Ps 122–146" (76). Die Texte in Ps 90–150 zeigen

[17] Vgl. Luthers Zweite Vorrede auf den Psalter von 1528: „eine kleine Biblia ..., darin alles aufs schönste und kürzeste, wie in der ganzen Bibel stehet, gefasset, und zu einem feinen Enchiridion oder Handbuch gemacht und bereitet ist; ... auf daß wer die ganze Biblia nicht lesen könnte, hätte hierin doch fast die ganze Summa, verfasset in ein klein Büchlein."

[18] **Velden**, Frank van der: **Psalm 109 und die Aussagen zur Feindschädigung in den Psalmen**. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1997. 192 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 109), kt DM 79,00 ISBN 3–460–00371–5.

[19] Freilich kann man, wenn man sich auf die kontextuelle Fragestellung einläßt, nicht bei einer solchen Kleinperspektive stehenbleiben. Vgl. immerhin erste Überlegungen zur Makrostruktur des größeren Kontextes bei: E. Zenger: Komposition und Theologie des fünften Psalmenbuchs 107–145, in: BN 82 (1996), 97–116. Zumindest aber hätte die Einbeziehung des Nachbarpsalms 107 der Komposition Ps 108–110, zumal Ps 107 programmatische Eröffnung des 5. Psalmenbuchs ist, auch Gesichtspunkte für die theologische Frage nach der „Betbarkeit" einer Komposition, wie sie in Ps 108–110 vorliegt, ergeben können.

[20] Bei dieser Diskussion müssen m. E. auch formkritische Gesichtspunkte stärker mitreflektiert werden, als dies van der Velden tut.

[21] **Rösel**, Christoph: **Die messianische Redaktion des Psalters.** Studien zur Entstehung der Theologie der Sammlung Psalm 2–89*. – Stuttgart: Calwer 1999. IX, 241 S. (Calwer theologische Monographien, Reihe A, Bd 19), kt DM 88,00 ISBN: 3–7668–3627–7.

[22] Hier müßte zum einen die Diskussion über die Analyse von Einzelpsalmen geführt werden, und zum anderen haben mich die Beobachtungen, wonach der Davidpsalter Ps 3–41* jünger sein soll als die Sammlung Ps 51–72*, nicht überzeugt. Der genauere Vergleich der beiden Sammlungen Ps 3–41 und Ps 51–72 zeigt das Gegenteil; vgl. dazu F.-L. Hossfeld: Die unterschiedlichen Profile der beiden Davidsammlungen Ps 3–41 und Ps 51–72, in: Zenger: Der Psalter (vgl. Anm. 1), 59–73.

darüber hinaus auch in inhaltlicher Hinsicht eine Nähe zu den Chronikbüchern, wie sie in Ps 2–89 nicht erkennbar ist. Schließlich tritt die Gattung des Volksklageliedes, das in Ps 2–89 mehrfach gegeben ist, in Ps 90–150 deutlich zurück.

2. Innerhalb von Ps 2–89 sind ihrerseits klar abgrenzbare Teilsammlungen zu erkennen. Da ist zunächst der sog. elohistische Psalter Ps 42–83, der seinerseits die Teilsammlungen bzw. Psalmengruppen Korachpsalmen 42–49, Asafpsalmen 50.73–83 und Davidpsalmen 51–72* umfaßt. Rösel beschreibt knapp ihr jeweils spezifisches gattungskritisches bzw. inhaltliches Profil und entwickelt eine Hypothese über die Wachstumsgeschichte des elohistischen Psalters, die im Ansatz durchaus plausibel ist und mit der als heuristischer Arbeitshypothese weiter geforscht werden kann.

a) Den Kern der Sammlung bildet die Davidpsalmen-Sammlung 51–72*. „Der größte Teil dieser Psalmen gehört zur Gattung der Klagelieder des Einzelnen. Der ‚Sitz im Leben' der Sammlung oder einer ihrer Vorstufen könnte deshalb mit der Verwendung der einzelnen Psalmen in Verbindung gebracht werden. Vielleicht sollte sie dem Kultpersonal die zum Vorgang der Klage eines Einzelnen gehörenden Texte zur Verfügung stellen" (82).

b) Die „Davidisierung" dieser Psalmen geht auf jene Redaktion zurück, welche die v. a. die Zerstörung des Tempels und die Abwendung JHWHs von einem Volk beklagenden „Asafpsalmen" 50.73–83 als „Rahmung" um die bis dahin noch „anonymen" Individualgebete Ps 51–72 gelegt haben. Diese „David-Asaf-Sammlung", die nun eine Kombination von individuellen und kollektiven Gebeten bzw. Liedern bildet, ist der Versuch, die Krise des Exils durch die Integration von Elementen der persönlichen Frömmigkeit in die „offizielle" Religion zu bewältigen. Dabei spielt die ins Zentrum der Sammlung gestellte Figur Davids als des königlichen Beters, der um Rettung bittet und gerettet wird, eine entscheidende Rolle. Man wird „davon ausgehen können, daß der König in vorexilischer Zeit als Beter für das Volk eintreten konnte. Genau diese Funktion wird nun in der nach dem Ende des Königtums entstandenen Psalmensammlung 50–83* durch die literarisch eingeführte Davidgestalt übernommen. Der in der Sammlung dargestellte betende David löst den im Tempelkult betenden König ab. Die Redaktoren knüpfen damit an kultische Vorgänge an und ersetzen das im Kult nicht mehr mögliche Gebet des Königs durch die Schilderung des betenden David in der Sammlung" (175). In der auf fortlaufende Lektüre hin angelegten Komposition 50–83*, bei der die Einzelpsalmen von ihrem ursprünglichen „Sitz im Leben" gelöst sind, entsteht ein neuer mehrdimensionaler Sinnhorizont, zum einen durch die mit den Überschriften evozierten Bezüge auf die Davidtradition der Samuelbücher, zum anderen durch die spannungsreiche Kombination der Asafpsalmen mit den Davidpsalmen, wobei Ps 50 als programmatischer Eröffnungstext der neuen Sammlung und Ps 72 als letzter Text der „David-Gruppe" (die Notiz Ps 72,20 geht auf diese Redaktion zurück) eine besondere hermeneutische Bedeutung haben. Ps 50 entwirft den „Israel-Horizont" der Sammlung und gibt mit V. 15 „Rufe mich an am Tag der Not. Ich will dich erretten und du wirst mich verherrlichen!" die Leseperspektive für die ganze Sammlung an: Wie und mit David kann auch das exilisch-nachexilische Israel „am Tag seiner Not" hoffen, von seinem Gott gerettet zu werden.

c) Die Sammlung 50–83 wurde bald nach ihrer Entstehung durch die Korachpsalmen 42–49 erweitert. Dadurch erhielt die nun gegebene Sammlung 42–83 einen stark zionstheologischen Einstieg, wobei einerseits die Volksklage Ps 44 den Bogen zu den Volksklagen der Asafpsalmen (vgl. besonders Ps 74 und 79) schlägt und andererseits die in Ps 42–49 vorliegende Verbindung individueller und kollektiver Gebete sich gut in die analog gestaltete Komposition 50–83 einfügt. Es ist durchaus möglich, daß diese Vorschaltung der Korachpsalmen Ps 42–49 mit der sog. elohistischen Redaktion überhaupt identisch ist.[23]

3. Der elohistische Psalter Ps 42–83 wurde nach Auffassung Rösels zunächst durch die Dreiergruppe Ps 84, 85, 87 erweitert[24] und in einem nächsten Schritt durch Vorschaltung der Davidpsalmen 3–41 sowie v. a. durch die gezielt als Rahmung positionierten Psalmen 2,1–9 sowie Ps 88–89 zum „messianischen" Psalter erweitert. Diese „messianische" Redaktion hat darüber hinaus ihr spezifisches Konzept durch redaktionelle Bearbeitung von v. a. „Königspsalmen" als Leserlenkung eingetragen. Diese redaktionelle Hand sucht Rösel an jenen Stellen, in denen die Wurzel משח begegnet (Ps 2,2; 18,51; 20,7; 28,8; 45,8; 84,10; 89,21.39.52). Gegenüber dem Konzept des elohistischen Psalters hat „David" nun ein deutlich anderes, eben „messianisches"[25] Profil, das v. a. in den Rahmenpsalmen 2 und 88–89 sichtbar wird. „Am Ende der elohistischen Davidpsalmen konnte das Fazit eines Lesers lauten: ‚Weil David auf sein Gebet hin gerettet wurde, können auch wir gerettet werden.' In der Aufnahme der Davidtradition knüpft Ps 42–83* in erster Linie an die Funktion des Königs als Fürbitter im vorexilischen Tempelkult an. Eine politische Funktion, etwa in der Abwehr äußerer Feinde, ist nicht im Blick. In Ps 2–89* erscheint David dagegen nun vor allem als Regent und Gründer der Dynastie, dessen Vollmacht sich im Kampf gegen die Feinde erweist. Erst mit der Wiederherstellung des Königtums sehen die Redaktoren die Möglichkeit einer dauerhaften Besserung für Israel. Ihr Fazit könnte lauten: ‚Weil Gott David erwählt hat, wird er auch jetzt wieder das Königtum in Israel erneuern.' Für ihre Hoffnung ist es wichtig, daß Gottes Handeln nicht nur David, sondern auch seiner Dynastie galt ... Mit 2* wird der Leser gleich zu Beginn auf die Königsthematik eingestimmt. In Ps 3,1 folgt unmittelbar anschließend der erste Hinweis auf David. Beide Psalmen gemeinsam lassen erkennen, daß David in Ps 2–89* der von Gott erwählte und eingesetzte König ist. Am Schluß der Sammlung knüpft Ps 89 an die göttliche Einsetzung Davids an. Zugleich wird aber deutlich, daß Gottes Handeln an ihm auch den anderen Königen seiner Dynastie galt. Weil David am Anfang der Dynastie steht, wird er zum Hoffnungsträger für ein erneutes Eingreifen Gottes. Wenn Gott seine Verheißungen für David einlösen wird, dann wird sich mit dem Schicksal des Königtums auch das Schicksal seines Volkes wenden" (184f).

Diese (gut lesbare) Studie Rösels belegt, daß die Kombination von Einzelpsalm-Analysen, Beobachtungen zur Struktur übergreifender Textzusammenhänge und redaktionsgeschichtlichen Erwägungen am ehesten geeignet ist, auf dem bislang wenig bearbeiteten Feld der Entstehungsgeschichte des Psalmenbuchs voranzukommen. Auf diesem Weg kann man weitergehen.

Einen ganz anderen Weg beschreitet Gianni Barbiero in seiner 1998 von der Hochschule St. Georgen angenommenen Habil.schrift „Das erste Psalmenbuch als Einheit".[26] In methodischer Hinsicht läßt er alle diachronen Fragestellungen beiseite und liest Ps 1–41 konsequent synchron. Er diskutiert auch nicht das Profil der Einzelpsalmen. Ihm geht es ausschließlich um den übergreifenden Text- und Sinnzusammenhang. Das ist die Stärke und zugleich die Grenze dieser Arbeit. Barbiero untersucht minuziös die Verbindungen, die zwischen den Psalmen 1–41 bei einer lectio continua im gegebenen Text (der Vf. entscheidet sich für die masoretische Textgestalt) *erkennbar* sind. Es geht also nicht um die Frage, ob, wann und warum diese Zusammenhänge alle und im einzelnen von den Autoren/Redaktoren gezielt hergestellt wurden. Entscheidend ist, daß diese Beziehungen im Text da sind und daß dadurch ein komplexer intertextueller Sinnzusammenhang konstituiert wird, der beschreibbar ist und der so den Einzelpsalmen eine zusätzliche „zweite" Sinndimension gibt. Mit dieser Zielsetzung ist die Arbeit zugleich ein Beitrag zum Projekt einer kanonischen Psalterinterpretation. Allerdings betont Barbiero zu Recht, daß er dies nur sehr partiell leisten konnte: „Um einer ‚kanonischen' Interpretation gerecht zu werden, müßte die Arbeit die Verbindungen innerhalb des ganzen Psalters sowie innerhalb des Alten und Neuen Testaments berücksichtigen, was jedoch nur ansatzweise

[23] Die elohistische Redaktion hat kaum, wie Rösel annimmt, das Tetragramm konsequent durch אלהים ersetzt, so daß dann alle Tetragramm-Vorkommen innerhalb von Ps 42–83 wieder auf eine spätere Redaktion zurückgehen müßten. Vgl. dazu immerhin M. Millard: Zum Problem des elohistischen Psalters. Überlegungen zum Gebrauch von יהוה und אלהים im Psalter, in: Zenger: Der Psalter (vgl. Anm. 1) 75–100.

[24] Vgl. Rösel, ebd., 86: „Die Psalmen brechen den klagenden Schluß des elohistischen Psalters auf. Die Betonung Zions könnte im Zusammenhang mit Ps 85,2 so zu verstehen sein, daß in Jerusalem ein neuer Anfang gemacht wurde und der Tempel wieder vorhanden war. Da die Psalmen thematisch an den elohistischen Psalter anknüpfen, bilden sie wahrscheinlich das erste Stadium seiner Erweiterung." Wäre es nicht einfacher, diese „Erweiterung" in den Zusammenhang der „messianischen" Redaktion zu bringen, v. a. wenn man diese nicht so eng auf das משח-konzept eingrenzt, wie Rösel dies tut? Wie Ps 2,1–9 zeigt, gehört ja die „Zionsdimension" mit dem „messianischen" Konzept zusammen.

[25] Rösel definiert „messianisch" folgendermaßen: „Ein Messias ist eine durch Salbung geweihte Person oder ein für die Zukunft erwarteter heilbringender Mittler" (95).

[26] **Barbiero**, Gianni: **Das erste Psalmenbuch als Einheit.** Eine synchrone Analyse von Psalm 1–41. – Frankfurt: Peter Lang 1999. 785 S. (Österreichische Biblische Studien, 16), brosch. DM 168,00 ISBN: 3-631-33854-6. Als Habil.schrift hatte die Arbeit den Titel: „Das Reich JHWHs und seines Gesalbten. Eine synchrone Lektüre des hebräischen ersten Psalmenbuches (Ps 1–41)."

möglich ist" (20f). Der Umfang der mit 750 Seiten ohnedies (zu) voluminösen Untersuchung wäre dann unvorstellbar geworden. Denn auch jetzt kommt das eigentliche Ziel der synchronen Lektüre, nämlich der Gesamtsinnzusammenhang von Ps 1–41, nur noch als „Ausblick" (719–730) zur Sprache. Das ist zwar arbeitsökonomisch verständlich, in der Sache aber bedauerlich, weil erst von diesem „Ertrag" her die Vorbehalte aufgebrochen werden können, die es in der „Zunft" der deutschsprachigen Bibelwissenschaft gegen diese neue Art synchroner Lektüre immer noch gibt (ganz im Unterschied zur amerikanischen Bibelwissenschaft, die ihrerseits freilich starke Vorurteile gegen die diachrone Exegese hat).

Verständlicherweise ist es hier nicht möglich, die Vielfalt und die Komplexität der Beobachtungen dieses *opus magnum* darzustellen. Es muß genügen, das Analyse-Instrumentarium kurz zu beschreiben, die wichtigsten Ergebnisse auf ihre die Forschung weiterführende Relevanz hin zu würdigen und die Fragen vorzubereiten, die sich mit dieser Arbeit für die Psalmenforschung stellen.

In methodischer Hinsicht geht Barbiero von der Fünfteilung des kanonischen Psalmenbuchs aus, wobei er Ps 1–2 nicht nur als Prolog zum ganzen Psalter, sondern ganz spezifisch zum 1. Psalmenbuch beurteilt. So kommt er zur Textabgrenzung Ps 1–41. Diesen Textkomplex gliedert er (im Anschluß v.a. an Hossfeld/Zenger) in die Einheiten Ps 1–2.3–14.15–24.25–34.35–41. Diese fünf Einheiten werden dann detailliert synchron gelesen, und zwar in dreifacher Hinsicht. Zunächst wird die Kompositionsstruktur der Einheiten beschrieben und so implizit die vorausgesetzte Abgrenzung der Einheit begründet (dieser fundamentale Analyseschritt kommt m. E. in der Arbeit zu kurz; er hätte zumindest in den jeweils mit „Rückblick" überschriebenen Zusammenfassungen nochmals breiter entfaltet werden müssen). Als zweiter und dritter Schritt folgt dann die Beschreibung des Textzusammenhangs im Hinblick auf die „Verkettung" *(concatenatio)* und die „Vernetzung" von aufeinanderfolgenden Einzelpsalmen zu Psalmenreihen und strukturierten Sinneinheiten. Während die „Verkettung" unmittelbar nebeneinanderstehende Psalmen (durch Wort- und Motivgemeinsamkeiten) zusammenbindet, greift die „Vernetzung" breiter aus. Letztere, die gegenüber der „Verkettung" einen loseren Zusammenhang darstellt, tritt in unterschiedlicher Gestalt und Funktion auf und wird deshalb von Barbiero terminologisch folgendermaßen differenziert: „Oft hat man die Zusammengehörigkeit von kleinen Gruppen von Nachbarpsalmen beobachtet. Die Psalmen 3–7 bilden z. B. eine geschlossene Gruppe von Klageliedern, die deutlich miteinander vernetzt sind. Ich werde eine solche Gruppe als ‚Reihe' bezeichnen und die Vernetzung innerhalb der Reihe ‚Reihen-' oder ‚Gruppenzusammenhang' nennen. Von einer anderen Art ist die Vernetzung von Psalmen über größere Distanzen hinweg. Hier werde ich von ‚Fernverbindung' sprechen. Wie noch zu bestimmen sein wird, ist das 1. Psalmenbuch in vier ‚Struktureinheiten' gegliedert (3–14; 15–24; 25–34; 35–41). Neben dem Attraktionsprinzip kommen strukturbedingte Fernverbindungen z. B. zwischen Anfang und Ende einer Einheit oder auch zwischen verschiedenen Einheiten in Betracht. Wieder andere Fernverbindungen sind strukturunabhängig; sie entstehen zwischen zwei Psalmen, die eine gleiche Thematik, einen gleichen Wort- und Bildschatz oder eine gleiche Gattung zeigen" (24f).

Mit Hilfe dieses Instrumentariums erarbeitet Barbiero dann folgende Text- und Sinnzusammenhänge: Nach dem Prolog Ps 1–2 (der dann auch immer wieder als „Sinnhorizont" für die weiteren „Reihen" und „Struktureinheiten" aufgewiesen wird) werden die vier größeren Struktureinheiten sowohl in ihren Wort- und Motivverkettungen als auch in ihren (ebenfalls meist lexematisch oder motivlich bestimmten) Vernetzungen geradezu penibel beschrieben, wobei sich für die ersten drei Einheiten eine analoge konzentrische Struktur ergibt (3–14: Reihe 3–7, Zentrum 8–9, Reihe 10–14; 15–24: Reihe 15–17, Zentrum 18–21, Reihe 22–24; 25–34: Reihe 25–28, Zentrum 29–30, Reihe 31–34), während die vierte Einheit strukturell davon abweicht (35–41: Reihen 35–37.38–41). Die strukturelle Sonderstellung der Einheit Ps 35–41 wird zwar einerseits durch mehrere Entsprechungen zur ersten Einheit Ps 3–14 (Dominanz der Klage, Armenthematik, anthropologisches Interesse) aufgehoben (Barbiero kann eine insgesamt chiastische Makrostruktur der vier Einheiten aufzeigen: während die Einheit 15–24 um die Perspektive „des messianischen Königs" kreist, steht im Zentrum der Einheit Ps 25–34 die Perspektive des Königtums JHWHs; beide Einheiten sind zugleich durch das Tempelthema verbunden), aber zugleich bildet die Einheit 35–41 einen hermeneutischen Schlüssel für das gesamte Psalmenbuch 1–41. Hier bündeln sich nicht nur die Themen der vorausgehenden Einheiten, sondern sie werden hier verinnerlicht und vertieft: Die Anthropologie der ersten Einheit wird nun stark hamartologisch reflektiert, die Toratheologie der zweiten Einheit wird zur Theologie von der „Tora im Herzen", der mächtige und siegreiche König der zweiten Einheit wird in die Gestalt des armen und leidenden Gottesknechts transformiert, die Tempelthematik der dritten Einheit wird relativiert durch Opfer- und Kultkritik. Der Vf. geht sogar so weit (was mich freilich nicht überzeugt), daß er bereits im 1. Psalmenbuch die von G. H. Wilson[27] und R. G. Kratz[28] für das gesamte Psalmenbuch herausgearbeitete heilsgeschichtliche Abfolge „Vom davidischen Königtum durch das Gericht des Exils zum Hoffnungsentwurf der universalen Königsherrschaft JHWHs" finden will, mit der Konsequenz, „daß so auch das erste Psalmenbuch noch einmal das Grundmuster für den gesamten Psalter" (724) ist.

Diese synchrone Lektüre von Ps 1–41 bietet eine ungeheure Fülle von Einzelbeobachtungen, auf die jede Psalmenkommentierung dankbar zurückgreifen wird – auch wenn diese Beobachtungen von unterschiedlicher Valenz sind. Als besonders wichtig möchte ich die Beobachtungen zu Ps 8–9 und Ps 18–21 als Zentren ihrer jeweiligen Einheiten und die Ausführungen zur Einheit Ps 35–41 herausstellen.[29]

Problematisch erscheinen mir zwei Eigenheiten der Arbeit: 1. Auch bei einer konsequent synchronen Lektüre muß das Eigenprofil der jeweiligen Einzelpsalmen zuallererst herausgearbeitet werden; gerade die Redaktion hat durch die Überschriften diese Eigenheit des Psalmenbuchs noch einmal unterstrichen. Deshalb kann man auch nicht auf die methodische Fragestellung der *„iuxtapositio"*, also der kompositionellen Abfolge bzw. Anordnung der Einzelpsalmen und der Psalmengruppen, verzichten (das ist eben noch einmal eine andere Frageperspektive als die der „Vernetzung"); dann aber gibt es eben auch bleibende Differenzen und Kontraste zwischen den Einzeltexten, die interpretatorisch relevant sind. Erst wenn die Leit-Idee der *„iuxtapositio"* geklärt ist, kann man m. E. die durch die Stichwort- und Motivgemeinsamkeiten entstehenden *zusätzlichen* Sinndimensionen diskutieren. 2. Bei der Fülle der hier katalogisierten Nah- und Fernverbindungen kann nicht nur allzu leicht das Vorurteil entstehen, daß wer zu viel beweisen will, letztlich weniger beweist. V. a. ist eine Relevanz-Hierarchie der Beobachtungen unverzichtbar, um die Zusammenhänge, die *im Text* gegeben sind, so zu gewichten, daß eine textgemäße Interpretation zustande kommt. Gewiß braucht es bei aller Rezeptionshermeneutik immer die Kreativität des Rezipienten, aber sie muß sich m. E. ihren Interpretationshorizont aus den im Text erkennbaren Sinnlinien und Sinnachsen vorgeben lassen, damit nicht Nebenlinien zu Hauptlinien werden. Ich will nicht behaupten, dieser Gefahr sei Barbiero erlegen, aber die Vielstimmigkeit der Einzeltexte kommt zu kurz; diese wollen oft als *kontrastiver* Sinnzusammenhang gehört werden.

IV. Weitere Aufgaben der neuen Forschungsrichtung

Die hier kurz vorgestellten Arbeiten zeigen bei aller Unterschiedlichkeit, daß im Horizont dieser neuen Forschungsrichtung das Psalmenbuch zu einem wichtigen und aufschlußreichen Dokument der Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte Israels wird, wenn die Fixierung auf den Einzelpsalm überwunden wird. Die Alternative Einzellieder bzw. Einzelgebete *oder* Buchzusammenhang ist eine falsche Alternative, die vom Text der Psalmen her nicht gerechtfertigt ist. Jeder Psalm hat ein Doppelprofil: Er ist sowohl Einzeltext als auch Teiltext eines literarischen Kontextes. Deshalb kommt es darauf an, zunächst einmal das Einzelprofil herauszuarbeiten und dann den konturierten Einzelpsalm so in das Licht seines unmittelbaren kontextuellen Zusammenhangs zu stellen, daß er von diesem her zusätzliche Bedeutung erhält. Und darüber hinaus ist zu fragen, welche Sinnlinien und sich überlagernde Sinnebenen durch die makrostrukturelle Zusammenordnung von Psalmengruppen gebildet werden, weil der Psalter als Buch nicht anders als die anderen Bücher des AT eben auch eine „Theologie" präsentiert. Die alte Frage Gunkels nach dem „Sitz im Leben" des Einzelpsalms stellt sich damit verschärft für die vermuteten „Teilpsalter" und den Psalter als Ganzen. Freilich steht die Forschung hier erst am Anfang.[30]

[27] Vgl. besonders G. H. Wilson: Shaping the Psalter: A Consideration of Editorial Linkage in the Book of Psalms, in: McCann: The Shape (vgl. Anm. 5), 72–82.

[28] Vgl. R. G. Kratz: Die Tora Davids. Psalm 1 und die doxologische Fünfteilung des Psalters, in: ZThK 93 (1996), 1–34.

[29] Dagegen haben mich die Argumente dafür, daß Ps 30 zusammen mit Ps 29 das Zentrum der Einheit Ps 25–34 bildet, nicht überzeugt.

[30] Der neue Psalmenkommentar von K. Seybold (Die Psalmen [HAT I/15], Tübingen 1996) signalisiert die derzeitige Situation des Forschungsumbruchs: Einerseits ist er zunächst konsequent am Einzelpsalm orientiert und radikalisiert dieses Interesse soweit, daß sein Grundaxiom lautet: „Jeder Psalm hat seine eigene Geschichte. Er trägt die Spuren seiner Entwicklung mit sich. Die Erkenntnis, daß es sich bei den Psalmen um Gebrauchstexte handelt, hat die Fragestellungen der Psalmenforschung der letzten Jahrzehnte verändert. Deutlicher als bisher war zu differenzieren zwischen Entstehung, Erhaltung, Verwendung, Verwertung der Texte" (20). Andererseits betont Seybold zugleich, daß die jeweilige Geschichte eines Einzelpsalms mit der Überlieferungsgeschichte seiner Gruppe und deren Eingliederung in größere Teilsammlungen zusammenhängt. Freilich bleibt gerade hier vieles im dunkeln. Die Überlieferungsgeschichte der Psalmen im ganzen ist schwer erkennbar: „Die Fluktuation ist zu groß, die historische Bezugnahme zu sporadisch, die sprach- und formgeschichtlichen Daten zu partiell, die literaturgeschichtliche Entwicklung zu undurchsichtig" (20). Gleichwohl betont er: „Auch die sammelnden Instanzen ... gingen an die

Der Vorwurf, der gegen die neue Forschungsrichtung erhoben wird, daß vielfach Bezüge zwischen Einzelpsalmen und zwischen Psalmgruppen als relevant herausgestellt werden, die weder von den Autoren noch von den Redaktoren *geschaffen* wurden, trifft das neue Projekt zumindest dann nicht, wenn die Stichwort- und Motivverkettung nicht zum Ausgangspunkt der Argumentation gemacht wird und wenn Kriterien der Gewichtung erarbeitet sind (vgl. die neuere Intertextualitätsforschung). Daß es zwischen Nachbarpsalmen Gemeinsamkeiten gibt, die zunächst einmal mit gattungstypischen Sprachmustern oder mit allgemeiner theologischer Topik zusammenhängen und nicht auf einen kontextuellen Gestaltungswillen zurückgeführt werden dürfen, muß unbedingt beachtet werden. Hier haben manche Arbeiten der neuen Forschungsrichtung gewiß überzogen.

Aber es gibt eben doch genügend Beispiele (solche müssen weiter *am Text* konkretisiert und im Blick auf übergreifende Theorien systematisiert werden) dafür, daß Nachbarpsalmen durch Bearbeitung gezielt redaktionell zusammengebunden wurden, daß Psalmen gezielt für ihren literarischen Zusammenhang geschaffen wurden, daß Psalmen nach einem formgeschichtlich relevanten Muster hintereinandergestellt wurden, daß thematisch oder gattungstypisch verwandte Psalmen zusammengeordnet wurden, daß Einzelpsalmen makrostrukturell auffallend positioniert sind, daß Psalmengruppen, die von den Redaktoren durch gemeinsame Überschriften miteinander verbunden sind und zumindest von den Redaktoren dadurch als Zusammenhang nahegebracht werden wollen, sich auch als motiv- und traditionsgeschichtlich verwandte Kompositionen präsentieren, daß sogar Sammlungen einander nachgestaltet sind und daß einzelne Psalmen jüngerer Sammlungen gezielt als Neuinterpretationen von Psalmen älterer Sammlungen gestaltet sind, – kurz: es gibt genügend Hinweise im Psalmenbuch selbst für die heuristische Hypothese, daß auch dieser von der Tradition als *ein Buch* rezipierte Textzusammenhang *als solcher* auf seine gewiß mehrphasige Entstehung hin analysiert, auf seine literatur- und theologiegeschichtlichen Verankerungen hin befragt und auf die Hauptlinien seiner theologischen Botschaft hin ausgelegt werden kann.

Die neue Forschungsrichtung will die bisher praktizierten Methoden nicht verdrängen, sondern ergänzen. Auch wenn von ihren „Gegnern" unterstellt wird, es handle sich hier nicht um Exegese, sondern um Eisegese (ist das übrigens nicht der Vorwurf, den sonst Nicht-Exegeten den Exegeten machen?), bleibe ich dabei: Es ist eine eminent am *Text als Text* orientierte Forschung. H. Spieckermann hat die textorientierte Psalmendeutung, um die es hier geht, folgendermaßen gut zusammengefaßt: „Primäre Orientierung der Auslegung an der Textebene bedeutet: Orientierung der Auslegung am einzelnen Psalm und am Psalter als Buch. Literarischer Mikrokosmos und Makrokosmos müssen in einem balancierten Verhältnis wahrgenommen werden. Einerseits gäbe es ohne die Mikrokosmen der Psalmen mit ihrer je eigenen Geschichte und Individualität den Makrokosmos des Psalters nicht. Und andererseits ist der Psalter nicht einfach das Konglomerat von 150 Psalmen, sondern eben ein literarischer Makrokosmos, ein weithin überlegt gestaltetes Gebilde, in der kanonisierten Endfassung gleichsam die endgültige Manifestation der einem jeden Psalm innewohnenden Intention, über seine Ursprungssituation hinauszuwachsen und in einem Ensemble von Stimmen dem Gotteslob in seiner ganzen Spannweite und Tiefe Stimme zu geben. Es ist nicht wohlgetan, die Mikrokosmen der einzelnen Psalmen überwiegend von inhaltlichen Leitmotiven im Makrokosmos des Psalters her zu deuten. Es gibt keine inhaltlichen Gruppen und Generalschlüssel für die Psalmen, sondern nur Verstehensangebote, die einander nicht ausschließen, vielmehr einander verstärken wollen in der einen Gesamtintention des Psalters, Tehillim zu enthalten und Tehillim zu sein: Lieder aus der Gottesferne und der Gottesnähe und im einen wie im anderen Gotteslob."[31]

die Überarbeitung in ihrem theologischen Sinn" (22). Daß sie die Texte dabei in größeren Bögen zusammenstellten und ordneten, ist auch für Seybold evident, auch wenn er im Kommentar selbst kaum darauf eingeht – vermutlich wegen der vielen bislang offenen Fragen. Gerade an ihnen muß weiter gearbeitet werden.

[31] H. Spieckermann: Psalmen und Psalter. Suchbewegungen des Forschens und Betens, in: F. García Martínez / E. Noort (Hg.): Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism (VT.S 73), Leiden 1998, 145f.

Allgemeines

Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde. 3 Bde, hg. v. Helmut Burkhardt / Uwe Swarat. – Wuppertal: R. Brockhaus 1998. Korrigierter Nachdruck der 1. Auflage, 2. Auflage. XIII, 838 S., kt DM 148,00 ISBN: 3–417–24674–1

Nachdem sich für Bibelwissenschaften, Kirchengeschichte, Liturgie, Seelsorge, Religionspädagogik und Religionswissenschaften spezielle Handbücher und Lexika anbieten und nachdem die Theologische Realenzyklopädie (TRE) mit dem wohl auch weitgehend als erfüllt anzusehenden Anspruch, die theologische Forschung sowohl in den Einzelfächern als auch in ihrem Gesamtzusammenhang darzustellen, fast abgeschlossen ist, scheint erstaunlicherweise im evangelischen Raum immer noch ein Bedürfnis offenzubleiben, das durch ein Lexikon für Theologie und Gemeinde mit ca. 2800 Art. und 2380 S. befriedigt werden kann. Die zweite Aufl. hat jedenfalls für ein Lexikon nicht lange auf sich warten lassen. Der Titel bezeichnet nicht nur den Gegenstand, sondern auch den Adressatenkreis: es soll nicht nur Theologen, sondern auch Pastoren erreichen, die kein besonderes wissenschaftliches Interesse haben, und theologisch nicht ausgebildete, aber interessierte Gemeindemitglieder, die Mitverantwortung tragen wollen, betreuen. Auch Nichtchristen, die sich aus beruflichen oder persönlichen Gründen kundig machen wollen, sollen darauf zurückgreifen können. Deshalb – so der Selbstanspruch – will es den „gegenwärtig erkennbaren Ertrag evangelisch theologischer Arbeit" durch überblicksartige Informationen zusammenfassen. Zugleich will es aber zu „konstruktiv-kritischer Verarbeitung" anleiten. Dies weist bereits auf die inhaltliche Position hin. Es will eine Stimme des deutschsprachigen Protestantismus sein und zwar desjenigen Teils des Protestantismus, der vom Pietismus und der Erweckungsbewegung geprägt ist und „sich für Impulse aus der weltweiten evangelikalen Bewegung offenhält". Die Hg. haben deshalb Wert gelegt auf die Aneignung der ganzen Hl. Schrift. Altkirchliche Dogmen und reformatorische Bekenntnisse werden von dorther gesehen. Allerdings bleibt auch Raum für Autoren, die sich nicht pietistisch oder evangelikal verstehen sowie für einzelne Katholiken. Das ELThG versteht das „Evangelische Gemeindelexikon" (EGL) als seinen Vorläufer, wenngleich es anders als jenes auch ein theologisches und kirchliches Universallexikon sein will.

Die Stärke des ELThG liegt in der Darstellung der Bewegungen, Werke, Dienste, Gesellschaften, Bünde, Vereine, Institutionen und Richtungen im evangelischen Raum insbesondere des 18., des 19. und des anfänglichen 20. Jh.s, an Zahl und Buntheit auch nicht von den geistlichen Gemeinschaften und Orden im katholischen Raum zu übertreffen. Dieser Vielfalt entsprechen die dargestellten Persönlichkeiten: Erweckte, Bewegte, charismatische Gründer und Führer, Theologen und Widerständler – meist ist ein Portrait beigegeben – einem katholischen Heiligenkalendarium nicht völlig unähnlich. In der auch historisch nahezu vollständigen Registrierung der Institutionen, Verbände und Personen dürfte das ELThG einmalig und unersetzlich sein. Der praktisch-theologische Skopus des Lexikons ist augenscheinlich. Schlägt man das Stichwort „Kirche" auf, wird man umstandslos auf „Gemeinde" verwiesen; aber dann folgen eine Vielzahl differenzierter Bedeutungen, die sich alle mit Kirche und kirchlich verbinden. Im Bereich des Stichworts „Gemeinde" bzw. „Kirche" sind wiederum die praktischen Gesichtspunkte stark differenziert: von Gemeindeaufbau, über Gemeindeleitung, Gemeindeordnung, Gemeindetag unter dem Wort und anderen bis zu Gemeindezucht. Themenbereiche, die für die Seelsorge wichtig sind, werden ebenso differenziert entfaltet (so z.B.: Strafe, Strafvollzug, Gefängnisseelsorge; oder Sucht, Alkoholismus; oder Arbeitslosigkeit, Behindertenarbeit, Kinderarbeit; oder Studentenseelsorge, Studentengemeinde, Studentenmission [SMD]). Überraschend und fruchtbar sind Stichworte wie „Moderne Literatur und Christentum" oder „Literaturarbeit". Perspektivisch eingeschränkt sind für den katholischen Leser die Stichworte „Gottesdienst" und „Liturgie / Liturgik"; dafür aber wieder interessant die differenzierteren wie „Liedgut / Liederbücher" oder „Posaunenarbeit". Wie das ELThG sich in Gegenwartsfragen positioniert, zeigt sich in Stichworten wie „Frau", „Feminismus" oder „Amt": es „muß jedes egalitäre Gleichheitsdenken als schriftwidrig zurückgewiesen werden ..., denn die Mehrzahl der christlichen Kirchen (die römisch-katholischen, orthodoxen, ein Teil der anglikanischen und protestantischen Kirchen), die sich bislang der Ordination von Frauen zum geistlichen Amt verweigert hat, kann sich nicht nur auf die Hl. Schrift, sondern auch auf eine 1900 Jahre lang nahezu unangefochtene Tradition stützen" (634).

Als Hauptstücke lese ich die Art. „Bekehrung", „Berufung", „Erweckungsbewegung", „Erbauung / Erbauungsschriften" und „Erfahrung / Erfahrungstheologie". Dem schließt sich der Komplex an: „Geistesgaben", „Geistesleitung", „Geistestaufe". Den Anspruch, einen Beitrag zur Forschung zu leisten,

haben die theologischen Art. kaum. Ausnehmen möchte ich ausdrücklich den exzellenten Art. über „Geheimnis". Bultmann, seine Existentiale Interpretation und Entmythologisierung werden immer noch zurückhaltend referiert. Die Rechtfertigungslehre des Tridentinums wird nach wie vor als semipelagianisch gekennzeichnet. Überhaupt, der Blick über den Zaun interessiert relativ wenig. Der Islam hat gerade eineinhalb Spalten verdient, der Buddhismus gerade zwei Spalten. Art. wie „Theologie des Schmerzes Gottes", „Schwarze Theologie", „Befreiungstheologie" kommen zwar vor, gehen aber kaum über das hinaus, was man auch vom Großen Brockhaus erwarten kann. Von EATWOT keine Erwähnung. Die Kontextualisierung der Theologie wird aus konfessioneller Perspektive referiert; die Ökumenische Bewegung wird sachgemäß, aber verhältnismäßig kritisch dargestellt.

So wird man, ohne das Verdienst des ELThG zu verkennen, was die persönlichen Lebensbilder und die institutionellen Differenzierungen der Evangelischen Kirchen in Deutschland betrifft, doch sagen müssen, es bleibt in einer deutschen, eurozentrischen, evangelischen bis evangelikalen Provinzialität befangen.

Frankfurt a. M. Hermann Pius Siller

Haag, Herbert: **Den Christen die Freiheit**. Erfahrungen und widerspenstige Hoffnungen. – Freiburg: Herder 1995. 224 S., kt DM 36,00 ISBN: 3–451–22776–2

Bei dieser Publikation handelt es sich um eine sorgfältig redigierte Auswahl verschiedener Vorträge, die Herbert Haag in den letzten Jahren gehalten und deren Veröffentlichung der Herder-Verlag angeregt hat.

Das Buch umfaßt 10 Einzelbeiträge zu Themen, mit denen der Vf. einer größeren Öffentlichkeit bekannt geworden ist, ein Sach- und Themenregister, ein Register von „Personen aus Bibel und Geschichte" und ein Autorenregister. Die 10 Beiträge lassen sich *drei großen Themenbereichen* zuordnen: a) der Frage nach Gott und Jesus Christus („*Wovon hat uns Jesus erlöst?*", „*Wozu starb Jesus am Kreuz?*", „*Verehren wir den falschen Gott? – Was Jesus wirklich wollte*"), b) der Frage nach dringenden Kirchenreformen („*Das freie Wort in der Kirche*", „*Beschämendes Defizit – Menschenrechte in der Kirche*", „*Der Zorn der alten Männer in der Kirche*", „*Kirche: Strukturen, Hierarchie, Priestertum*"), c) der Frage nach Sexualität/Liebe/Ehe („*Das Hohe Lied der Liebe*", „*Stört nicht die Liebe*", „*Gelebte Sexualität: Privileg der Verheirateten?*", „*Wie unauflöslich ist die Ehe?*").

Engagiert, wie man es vom Vf. kennt, nimmt er als „zorniger Alter" kein Blatt vor den Mund, in der Absicht, zum „öffentlichen Bewußtsein" (9) in der Kirche beizutragen, in einer Situation, in der Unfreiheit und Bevormundung „unfröhliche Urstände" (7) feiern. So beklagt H. den Mangel und den mangelnden Mut zum „freien Wort in der Kirche". Erforderlich seien – wie in der alten Kirche – kirchenkritische, dem Evangelium und den Menschen verpflichtete „Propheten". Es sei bezeichnend, daß die Kirche bisher nicht der Europäischen Menschenrechtskonvention von 1950 beigetreten sei (vgl. 33 u. ö.); denn in der katholischen Kirche seien die Menschenrechte „inexistent" (83). Was die Strukturen der Kirche angehe, ihre Hierarchie, ihr Priestertum, so vertritt H. die pointiert vorgetragene These, daß Jesus keine „hierarchisch strukturierte Kirche" (206) gewollt habe. Zum Priestertum kam es in der Kirche aufgrund mehrerer Umstände. Zum einen spielten die im ntl. „Einsetzungsbericht" enthaltenen Anspielungen auf den *Opfercharakter* des Abendmahls eine Rolle; wo aber ein Opfer sei, da brauche es Priester. Zum anderen hätten der 1. Klemensbrief an die Korinther und die kirchliche Gegenreaktion auf Markion, der das AT verwarf, zu einer stärkeren Betonung des (kultischen) Priestertums geführt. Schließlich habe der römische Vorwurf der Kultlosigkeit – und damit verbunden des Heidentums – an die christlichen Gemeinden zur Ausbildung eines kultischen, für den Vollzug eines Opfers notwendigen Priestertums beigetragen.

So beherzt der Vf. in diesen lesenswerten Überlegungen Position bezieht, so daß man ihm über weite Strecken gerne beipflichtet, erscheint manche seiner Argumentation verkürzt bzw. mißverständlich. So nimmt sich sein Urteil zu harsch aus, der Papst stehe nicht mehr „in der Kirche", sondern über ihr (24). Jedenfalls wäre die in der Tendenz richtige Aussage dann falsch, wenn er damit wirklich behaupten wollte, der Papst stehe nicht mehr „in der Kirche", er gehöre ihr nicht mehr an. Ebenso setzt er sich einem Mißverständnis aus, wenn er es als unechten und unehrlichen Versuch ansieht, „die alten Dogmen umzufunktionieren, statt sie aufzugeben" (184). Meint H. wirklich „Aufgabe"? Tut er nicht der Theologie in weiten Teilen Unrecht, wenn er ihre fortwährende Bemühung, die Glaubenswahrheiten tiefer zu erfassen, mit dem Begriff „umfunktionieren" diskreditiert, so daß es besser sei, manche Dogmen einfach aufzugeben? Mißverständlich auch seine abweisende Rede von denen, „deren Gott die Tradition ist" (12). Hier geht H. zu salopp mit dem Traditionsbegriff um, auf den er selbst als Theologe nicht verzichten kann und will, indem er sich immer wieder auf die Bibel beruft und danach fragt, was „Jesus wollte" – wobei sich H. bei letzterer Frage auf die bibelexegetische Problematik der (Un)möglichkeit des unmittelbaren Zugriffs auf das, „was Jesus wollte", nicht hinreichend einläßt. So formuliert er im Zusammenhang der Frage, wozu Jesus am Kreuz starb, einmal die Frage, was *Jesus selbst* (im Text kursiv!), und kurz danach, was Jesus im Markusevangelium über seinen Tod gesagt hat.

Der *zweite Themenbereich* handelt von der soteriologisch-christologischen Frage, wovon uns Jesus erlöst habe, wozu Jesus am Kreuz gestorben sei, und was Jesus wirklich wollte. Darin setzt sich H. zu Recht von einem problematischen Erlösungsbegriff ab, wonach bis zum Tod Jesu am Kreuz zwischen Gott und der Menschheit „ein Kriegszustand" (40) geherrscht habe. In die berechtigte und notwendige Zurückweisung dieser verfälschten Erlösungsvorstellung fließt allerdings bei H. ein Satz ein, der meinem theologischen Verständnis nach das zutreffend beschreibt, was „Erlösung" ist: Der Tod Jesu „hat den Zorn Gottes, der auf der Menschheit lastete, besänftigt; er hat zwischen Gott und der Menschheit Frieden gestiftet; er hat *die Menschen* (kursiv; S. K.) mit Gott versöhnt oder eben: erlöst" (40). Der letzte Satz steht meiner Meinung nach zu Unrecht unter dem Verdikt einer falschen Erlösungsvorstellung; denn er sagt genau nicht, worauf es die vorausgehende Satzlogik angelegt hatte, der Tod Jesu habe *Gott* mit den Menschen versöhnt, sondern umgekehrt, er habe *die Menschen* mit Gott versöhnt. Für den Vf. liegt der Kern der „Erlösung" – ein Begriff, den er für obsolet hält, von dem er sich aber dann doch nicht trennen kann (54; 70) – in der „Freiheit" des Menschen von Fesseln, Bindungen und Zwängen, „die nicht Gott uns auferlegt, die vielmehr Menschen uns auferlegen" (51). Erlösung ist für H. der Appell, den Ruf in die Freiheit zu „hören". Wichtige Anregungen ohne Frage, die auch den Ausschlag für den Titel der Publikation gaben, die aber andererseits merkwürdig blaß und plakativ bleiben. Problematisch wirken auch die wieder zu plakativen, weil zuwenig in die Tiefe gehenden Ausführungen zur Erbsünde (184f). Was ist in der Sache gewonnen, wenn H. den Begriff der Erbsünde zurückweist und die Tatsache der allgemeinen Unheilslast der Menschheit „ganz einfach" mit „der gottgewollten Beschaffenheit des Menschen" (185) erklärt? Da führen Raymund Schwagers Überlegungen zu „Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik" (Münster 1997) schon weiter. Schwager hält dort begründetermaßen an der Universalität der „Erbsünde" fest.

Mit dem *dritten Themenbereich* „Sexualität/Liebe/Ehe" ist H. schon seit langem hervorgetreten (vgl. Ders., Katharina Elliger: Stört die Liebe nicht. Die Diskriminierung der Sexualität – ein Verrat an der Bibel, Olten/Freiburg i. Br. 1986). H.s Ausführungen lesen sich ebenso pointiert wie differenziert. Die christliche Umdeutung des „Hohen Liedes der Liebe" auf die Liebe zwischen Christus und der Kirche bzw. zwischen Christus und der einzelnen Seele bzw. zwischen Christus und Maria mache deutlich, daß es die christliche Tradition für unzumutbar hielt, „daß der Heilige Geist seine Inspiration für die Verherrlichung der Liebe zwischen Mann und Frau verschwendete" (92). Die kirchliche Sexualfeindlichkeit – maßgeblich mitbedingt durch die rigorose Leib- und Geschlechtsfeindlichkeit des „bekehrten" Augustinus – habe die kultische Unreinheit der jüdischen Tradition „zur moralischen Unwürdigkeit umgewertet" (113). Die Frage der Unauflöslichkeit der Ehe wird von H. sehr differenziert behandelt, wobei er sich bzgl. der vieldiskutierten „Ausnahmeklausel" in Mt 19,8 („außer wegen Unzucht") darauf festlegt, darunter den Fall einer in die Prostitution abgeglittenen Ehefrau zu verstehen. Angesichts der sehr überzeugenden Ausführungen im Bereich Sexualität/Liebe/Ehe verwundet es allerdings, daß der Vf. die Aussage der oberrheinischen Bischöfe in ihrem Schreiben „Zur seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und wiederverheiratet Geschiedenen" vom Juli 1993, daß wiederverheiratetgeschiedene „Ehepartner ... sich in ihrem ... Gewissen ermächtigt sehen, an den Tisch des Herrn zu treten", fälschlicherweise so deutet, als würde damit *ein Pfarrer* wiederverheiratet Geschiedenen *erlauben*, zur Kommunion zu gehen (vgl. 147). Genau auf die Verlagerung der Entscheidung in die Kompetenz der betroffenen Subjekte aber kam es damals den oberrheinischen Bischöfen an.

Alles in allem handelt es sich bei H.s Publikation – trotz mancher Einwände – um eine sehr lesenswerte Schrift, die den Finger auf schmerzhafte Wunden der Kirche legt. Man hat dabei nur mit zu berücksichtigen, daß es sich um den zornigen Finger eines „zornigen Alten" handelt.

Mainz Stefan Knobloch

Bibelwissenschaft / Exegese des AT und NT

Kessler, Rainer: **Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda**. Vom 8. Jh. bis zum Exil. – Leiden: E. J. Brill 1992. XII, 246 S. (Supplements to Vetus Testamentum, 47), geb. US-$ 80,00 ISBN: 90–04–09646–9

Es ist in gewisser Weise ein Wagnis, ein Buch über sieben Jahre nach seinem Erscheinen noch zu besprechen, da die Gefahr besteht, in der inzwischen sehr schnellebig gewordenen alttestamentlichen Landschaft der damaligen konkreten Forschungssituation unter dem Eindruck neuerer und neuester Erkenntnisse vielleicht nicht mehr gerecht zu werden. Andererseits bietet sich nun die Gelegenheit, die bleibenden Werte eines Werkes in der heutigen, veränderten Situation hervorzuheben.

Ziel der Arbeit ist es, „der Wechselwirkung von Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda" (2), näherhin dem Einfluß des Staates auf die gesellschaftliche und soziale Entwicklung nachzuspüren. Dazu beschreitet der Vf. zwei Wege: zum einen die „via negationis", die über die Sozialkritik der Propheten fragt, „welche Tätigkeiten der Träger staatlicher Macht kritisiert werden"; zum anderen die „via positionis", die danach fragt, „wer als Träger der gesellschaftlichen Entwicklung (wie) in Erscheinung tritt" (16).

Das Buch ist dementsprechend grob *zweigeteilt*. Nach einem knappen, im wesentlichen auf A. Alts „Anteil des Königtums an der sozialen Entwicklung in den Reichen Israel und Juda" sowie auf H. G. Kippenbergs Modell der „antiken Klassengesellschaft" reduzierten forschungsgeschichtlichen Abriß (3–17) folgt im *ersten Hauptteil* eine Auslegung sozialkritisch relevanter Stellen der Südreichpropheten Jes, Mi, Zef, Jer, Hab und Ez (22–131).

Dieser schließt sich ein *zweiter Hauptteil* mit der Sachanalyse der Rolle des Staates und seiner „Institutionen" (Militär, König, Beamte etc.) für die gesellschaftliche Entwicklung an (132–219), der auf weiteres atl. Textmaterial und v. a. auf epigraphisches Material zurückgreift. Eine kurze *Zusammenfassung* (220–223) versucht, die Synthese herzustellen.

Die folgende kritische Würdigung beschränkt sich auf drei grundsätzliche Aspekte:

1. Wenn man auch der auf die Fragestellung enggeführten Auslegung der prophetischen Texte gut folgen kann, so fällt doch – trotz einschränkender Bemerkungen (23) – die weitgehende Ausblendung der literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Fragestellung auf. Sie wird bewußt (37f) nicht diskutiert und ist allenfalls implizit vorhanden (47 zu Mi 2,5). Gerade Stellen wie Mi 6,9–15; 7,1–7 (54–60) hätten eine ausführlichere Diskussion verdient; dies gilt für so komplizierte Propheten- und Buchgestalten wie Jer und Ez allemal. Die dadurch heraufbeschworene Gefahr besteht darin, prophetische Aussagen auf eine Zeit und ihre Verhältnisse hin zu deuten, für die resp. in der sie nicht gemacht wurden; andererseits ist es durchaus ein Genuß, eine exegetische resp. bibeltheologische Fragestellung einmal im großen Bogen als Gesamtentwurf lesen zu können, ohne ständig durch literarische Feinarbeit „gestört" zu werden.

2. Es stellt sich die Frage, ob und wie weit neuzeitliche Begriffe wie „Staat und Gesellschaft" und moderne Phänomene wie die Separierung einzelner Bereiche (Religion und „Staat") auf atl. Texte einer Zeit, die noch weitgehend von der Verzahnung dieser Bereiche geprägt ist, angewendet werden können. Auch andere atl. Bücher (wie das Dtn) sind inzwischen dieser „Interpretation unter neuzeitlichen Vorzeichen" unterzogen worden; und vieles ist ja auch durchaus für das Verständnis dieser Texte sehr hilfreich gewesen. Aber: werden wir damit wirklich den Texten und der Sache gerecht? Vielleicht wissen wir immer noch zu wenig objektiv Sicheres über die damalige Zeit, so daß wir auch in Zukunft auf solche Hilfskonstruktionen angewiesen bleiben.

3. Trends der atl. Forschung gehen derzeit dahin, stärker die Buchwerdung einzelner bibl. Bücher zu beobachten und/oder eher synchron-strukturell-intertextuell zu analysieren; weiterhin sehr ausgeprägt ist der Hang zu einer oftmals recht vagen Spätdatierung bestimmter Texte. Dem stellt die vorliegende Studie eine jeweils sehr konkrete historische Einbettung der Texte in ein bestimmtes Umfeld begründet entgegen, die – bei allen berechtigten Fragen – oftmals Vertrauen verdient. K. macht ernst mit der historischen (kritischen) Auslegung bibl. Texte, die sowohl die Texte als auch ihre Entstehungszeit zum Sprechen bringt. Das ist sein bleibendes Verdienst gegen manchen – in vielem durchaus berechtigten – Forschungstrend.

Abgeschlossen wird das lesenswerte Buch durch Literaturverzeichnis, Verfasser- und Bibelstellenregister.

Bonn Ulrich Dahmen

The Scriptures in the Gospels, ed. by C. M. Tuckett. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1997. XXIV, 721 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 121) brosch. ISBN: Universitiy Press: 90–6186–802–5 / Uitgeverij Peeters 90–6831–932–9

Der Sbd enthält die Beiträge, die beim 45. „Colloquium Biblicum Lovaniense" im Sommer 1996 gehalten worden sind. Die Aktualität des Themas steht außer Frage. Einerseits gibt es an der fundamentalen Bedeutung der „Heiligen Schriften" Israels für das NT nichts zu deuteln; sie in detailreichen Einzelstudien und programmatischen Entwürfen herauszuarbeiten, ist eines der prägenden Themen der Exegese im Ausgang des 20. Jh.s. Zum anderen geht vom Begriff der „Intertextualität" (der den Untertitel des Symposiums, nicht aber des Aufsatzbandes schmückt) eine große Faszination aus: ob er nicht einen hermeneutischen Schlüssel an die Hand geben kann, die große Spannweite urchristlicher Schriftrezeption besser zu verstehen.

Wie bei den Bden der Reihe und den Beiträgen des „Colloquium Biblicum" nicht anderes zu erwarten, zeichnen sich die Aufsätze im ganzen durch höchste methodische Disziplin und penible Genauigkeit der Beobachtung wie der Argumentation aus. Auf diese Weise trägt das Buch weiteres wertvolles Material zusammen, das die engen traditionsgeschichtlichen und theologischen Netze zwischen den beiden Testamenten zu erkennen hilft.

Es ist unmöglich, alle Beiträge zu würdigen oder auch nur alle Art. aufzulisten. Viele sind für die Spezialisten gedacht. Größere Zusammenhänge werden u. a. bei den Art. von C. M. Tucket und F. Neirynck über Q, von M. Theobald und W. Kraus über die Schriftrezption im JohEv sowie von J. Marcus über Mk 7 und von C. Breytenbach über Ps 110 im MkEv sichtbar.

C. M. Tuckett (*Scripture and Q*, 3–26) weist nach, daß die Schriftrezeption in Q-Stoffen (besonders Jesaja) intensiver ist, als zumeist angenommen wird. F. Neirynck (*Q 6,20b–21; 7,22 and Isaiah 61*, 27–64) exemplifiziert dies an einem Beispiel und geht – mit großer Vorsicht – auch auf die weiterführende Frage ein, ob der Kontext der Zitate und Anspielungen in der Schrift die Redaktion durch die Evangelisten beeinflußt haben könnte. W. Kraus (*Die Vollendung der Schrift nach Joh 19,28*, 629–636) markiert präzise die Eckdaten der joh Schriftthermeneutik (AT als Christus-Zeugnis; Jesus als Erfüller und Vollender der Schrift) und stellt die These auf, das JohEv wolle selbst „Schrift" sein (was vielleicht etwas vorsichtiger auszudrücken wäre), während gleichzeitig die „Heilsgeschichte" aufgegeben werde. Eine ähnliche Tendenz verfolgt M. Theobald (*Schriftzitate in Joh 6*, 327–366). Er arbeitet sehr gründlich die Bedeutung der Schrift für die Entwicklung des Redeganges in Joh 6 heraus; sein Werturteil fällt sehr kritisch aus: der joh Schriftgebrauch sei „destruktiv" (365), weil er in einer so exklusiven Weise christologisch sei, daß die Schrift von der Geschichte Israels abgekoppelt werde und nur „ein Vakuum an göttlicher Wirklichkeit übrigbleibt" (365). Der Unterschied des joh etwa zum pln Schriftverständnis ist mit Händen zu greifen. Freilich wird man die joh Schriftrezeption auch in einem anderen Licht sehen können, das die radikal christologische Hermeneutik nicht ohne ihre genuine Theozentrik sieht und – unter dem Vorzeichen des eschatologischen Heilshandelns Gottes in Jesus Christus – Moses und das Gesetz, die Gottesverehrung und Abrahamskindschaft nicht nur negativ denkt. Jedenfalls müßte zu denken geben, daß kaum ein Evangelium das Jude-Sein Jesu stärker betont als Johannes. J. Marcus (*Scripture and Tradition in Mark 7*, 177–195) versucht, ohne sich auf die Intertextualitätsdebatte einzulassen, zu erklären, daß von Mk 7 jenseits aller mk Polemik doch bestimmte pharisäische Positionen recht präzis erfaßt sind, und entdeckt erstaunliche Parallelen zwischen der pln und der mk Anthropologie und Gesetzestheologie – die aber vielleicht doch nicht allzu eng sind: Die bestürzende Einsicht des Apostels, daß selbst das Gesetz unter das Unheilsregime der Sünde gerät, kommt dem Evangelisten nicht in den Sinn; vielmehr argumentiert er mit dem Gegensatz des Gebotes Gottes zur „menschlichen" Überlieferung. C. Breytenbach (*Das Markusevangelium, Psalm 110,1 und 118,22f*, 197–222) kann in einer rhetorisch-narrativen Analyse sehr präzise die Funktion des Zitates von Ps 110 in der Lehre Jesu über die angeblich Davidssohnschaft des Christus (Mk 12,35ff) herauszuarbeiten – um dann aber unvermittelt in die Richtung seiner alten These einzuschwenken, es gehe gerade nicht um die Kyrios-Würde Jesu, Jesus bleibe bei Markus gewissermaßen arbeitslos zur Rechten Gottes, bis er bei der Parusie wieder in Erscheinung trete; der Wortlaut des Schriftzitates, mit dem der Evangelist argumentiert, sagt etwas anderes.

Schaut man auf die Beiträge insgesamt zurück, ist es vielleicht nicht ganz zufällig, daß der Begriff der Intertextualität nicht mehr im Untertitel des Bdes erscheint. Das dürfte damit zusammenhängen, daß er ebenso faszinierend wie problematisch und in jedem Fall weiterhin sehr erklärungsbedürftig ist. Häufig wird er nur als ein Schlagwort gebraucht, das den einzigartigen Vorgang der Schriftrezeption im NT auf einen prägnanten Begriff zu bringen scheint. Genaueres Zusehen nötigt zu Differenzierung. Breytenbach zeigt in seinem Beitrag, daß bestimmte hermeneutische Kategorien, die in der Intertextualitäts-Debatte entwickelt worden sind, hilfreich sind, den ntl. Schriftgebrauch zu klassifizieren (Ersetzung, Ergänzung, Verkürzung, Referenz). Überdies lenkt die Frage der Intertextualität den Blick nicht nur auf die Zitationstechnik und die Form der Zitate, sondern auch auf ihren Kontext und ihre Bedeutung, und zwar sowohl im (atl.) Prätext als auch im (ntl.) Folgetext. Damit geht einher, daß die fundamentale Bedeutung der Synchronie auch für (diachronische) Rezeptionsvorgänge methodisch zu ihrem Recht kommt. Schließlich ist kein Zweifel, daß Intertextualität und Rezeptionsästhetik eine glückliche Verbindung eingehen können – wenn dadurch nicht der Vf. methodisch ausgeschaltet werden soll. Dennoch ist damit nicht alles gesagt. M. Rese (*„Intertextualität" – Ein Beispiel für Sinn und Unsinn „neuer" Methoden*, 431–439) bewahrt seine Skepsis, indem er auf methodische Ungereimtheiten (direkte Zitate werden nicht klar genug von Anspielungen unterschieden; Zitate stehen nicht *eo ipso* als *pars pro toto*) und methodische Unsicherheiten (welche Bedeutung hat der „alte", welche der „neue" Kontext der Zitate) vorliegender Forschungsarbeiten hinweist. Sie könnten mit einem Geburtsfehler des Intertextualitäts-Modells zusammenhängen, der nur bei einer einschneidenden medizinischen Nachbehandlung kuriert werden kann, an der es zuweilen noch mangelt: Bei Julia Kristeva, die das Modell entworfen hat, ist „Intertextualität" ein methodischer Schlüssel, die Bedeutung des „Subjektes" (besonders des Autors, in der Konsequenz aber auch des profilierten Lesers) zugunsten einer Intersubjektivität aufzuheben, die dann unter dem Aspekt ihrer Kommunikationsstrukturen und -funktionen vollständig beschreibbar

scheint.[1] *Diesen* Strukturalismus, dem Roland Barthes nicht fern steht[2], wollen die meisten Neutestamentler sich wegen der historischen und theologischen Ausrichtung ihrer Disziplin (zu Recht) nicht ohne weiteres zu eigen machen; Tuckett weist einleitend deutlich darauf hin. Dann aber müßte auch das Verständnis der „Intertextualität" von Grund auf neu gedacht werden. Dies dürfte gelingen, wenn der Anschluß an die bisherige hermeneutische und methodologische Debatte der Exegese hergestellt wird: Die Verbindung mit der Traditions-, der Motiv- und der Religionsgeschichte, die Vermittlung mit der Aufarbeitung der innerbiblischen Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von Texten, die Eingliederung in ein Gesamtkonzept Biblischer Theologie sind Wege, auf denen die Schwächen des Intertextualitäts-Konzept minimiert und die Stärken optimiert werden könnten.

Wuppertal Thomas Söding

Die Offenbarung des Johannes, übers. und erkl. v. Heinz Giesen. – Regensburg: F. Pustet 1997. 562 S. (Regensburger Neues Testament), Ln DM 98,00 ISBN: 3–7917–1520–8

Der Vf. des vorliegenden Kommentars zur Offb hat in vielen Einzelstudien und in einem Kurzkommentar (SKK.NT 18, ^{4}1996) seine Vertrautheit mit dieser ntl. Schrift, die ganz sicher zu den am schwersten zu interpretierenden Texten der Hl. Schrift überhaupt zählt, als Kenner ausgewiesen. Der exegetische Hauptteil (55–499) wird gerahmt von einer ausführlichen Einleitung und, nach dem Literaturverzeichnis, den ebenfalls sehr umfangreichen Registern für Stellen sowie Personen und Sachen (516–561).

Als Zielsetzung der Auslegung nennt G. entsprechend der bis heute aktuellen Verständnisschwierigkeiten dieses Buches zuerst, daß Hinweise dafür gegeben werden sollen, „wie sich dessen Botschaft heute verkünden und aktualisieren läßt". Dieses Ziel sei aber nur zu erreichen, wenn zuvor geklärt ist, „was Johannes seinen Gemeinden sagen wollte". Es gelte aufzuzeigen, daß hinter der für uns heutige Christen fremden Bilderwelt das Anliegen des Vf.s steht, den Christen seiner Zeit ihren „gegenwärtigen und zukünftigen Heilsstand" bewußt zu machen und sie in ihrer Bedrängnis zur „Glaubenstreue" zu ermutigen (11).

Dieser Grundgedanke einer Erschließung der Botschaft des Apokalyptikers bestimmt dann auch die recht ausführliche Behandlung der sog. Einleitungsfragen (13–53). G. gibt zuerst eine ausführliche Darstellung der literarischen und theologischen Eigenart der Offb (13–34), indem er die christliche Apokalypse in den Kontext der frühjüdischen apokalyptischen Texte, insbesondere von äthHen und Dan, stellt und Gemeinsamkeiten und Unterschiede auflistet. Das nach G. auch für die Apokalyptik bestimmende „Grunddogma" ist, daß Gott nur zum Heil der Menschen am Ende der Zeiten handelt; dies fordert vom Menschen „verantwortliches Handeln" ein (24). Die Bedrängnis der christlichen Gemeinden Kleinasiens, an die Johannes sich wendet, liegt „nicht in Verfolgungen und eventuellen Martyrien", sondern „in der Attraktivität des Götter- und Kaiserkults" (34); nicht Trost zu spenden ist also sein Ziel – dessen bedürfen sie nicht, „weil sie schon in der Gegenwart in Gemeinschaft mit Gott und Christus leben, d. h. schon jetzt im Heil sind" –, sondern die Christen zu ermuntern, „ohne Wenn und Aber zu Gott und seinem Christus zu stehen". Darin liegt auch begründet, daß die Offb „ein stets aktuelles und aktualisierbares Buch" ist (36).

Der Grund für die Anpassung der Christen an den Götter- und Kaiserkult wird darin gesehen, daß dies nicht nur gesellschaftlich und politisch Vorteile brachte; dessen Verweigerung konnte auch als illegales Verhalten dem römischen Staat gegenüber verstanden und deshalb verfolgt werden (25–30). So sei die Lehre der Nikolaiten (2,6.14f) in einer „liberale(n) Position gegenüber dem heidnischen Kult" zu sehen, d. h. in der Suche nach einem Weg, „sich mit dem röm. Götter- und Kaiserkult zu arrangieren" (100–103). Auch der Tod des Antipas (2,13) ist nach G. am ehesten als aus einem ordentlichen Gerichtsverfahren resultierende Hinrichtung zu erklären, bedingt durch die Weigerung, dem Kaiser zu opfern (113). Dieser zeitgeschichtliche Kontext, also die Gefahr, daß Christen „der Faszination des röm. Götter- und Kaiserkults mit seinen Festen" zu erliegen drohten (402), zieht sich wie ein roter Faden durch G.s Auslegung der Offb (vgl. zu 3,14–22 [137–144]; 12,18–13,10 [299–310]; 18,9–20 [395–402]; 20,1–10 [428–439]). Darin zeigt sich einerseits „die starke Zeitgebundenheit der Offb" (442); andererseits liegt in der vorgestellten Spannung zwischen dem „Gottes- und Christusbekenntnis" und den Erfahrungen „im Alltag" die „Aktualität der Botschaft" der Offb für heutige Christen (439).

In der Auslegung folgt der eigenständig angefertigten Übersetzung ein auf literarische sowie form- und traditionsgeschichtliche Gesichtspunkte ausgerichteter Überblick; die einzelexegetische Analyse wird noch einmal zusammenfassend auf ihren theologischen Ertrag hin sowie nach den Möglichkeiten eines Bezuges zur Gegenwart befragt. In der Auslegung kann man als vorrangiges Anliegen die Rückfrage nach der Herkunft der verschiedenen Bilder und Motive erkennen; neben der jüdisch-apokalyptischen Tradition wird dabei der Zusammenhang mit der prophetischen Tradition Israels besonders deutlich herausgearbeitet, so daß die Textanalyse die einleitend genannte These bestätigt, daß das Interesse des Johannes auf der Gegenwart liegt, er diese wie die atl. Propheten „im Auftrag Gottes und Jesu Christi" deuten will (31–34).

Die wesentlichen Probleme für das Verständnis der Offb liegen in den für uns heutige Leser häufig fremden Motiven und Begriffen. In 17 Exkursen wird deshalb neben anderen Fragen auch diesen Motiven nachgegangen; so u. a. der Zahlensymbolik im allgemeinen (156f) oder der Zahl 666 von 13,18 im besonderen (316–318), der Auslegung von Kap. 12 (271–275; 295–299) und den Anklängen an die Nerolegende in den Kap. 13 und 17 (387–389). Die schon in der Einleitung diskutierte Frage nach dem Entstehungszeitraum wird im Zusammenhang der Frage, wer der achte König von 17,9.11 ist, so beantwortet, daß Johannes nach Titus, also zur Zeit des achten Kaisers (= Domitian) schreibt, sein Buch aber in die Zeit des Vespasian datiert (379–383).

Die in der Offb nicht seltenen Gerichtsansagen interpretiert G. durchweg in einem paränetischen Sinn, was nach seiner Grundthese von innergemeindlichen Spannungen konsequent und schlüssig ist. So stellt er etwa zu den Gerichtsaussagen über die Feinde der Christen 20,11–15 fest, daß sie, da „ausschließlich an Christen" gerichtet, „nicht als Drohung gegen die Feinde der Christen" und damit als „Argumentationshilfen für die Christen für die Auseinandersetzung mit den Gegnern" verstanden werden dürfen (442). Die zentrale Botschaft für die „in großer Bedrängnis", in einer schwierigen und z. T. lebensbedrohenden Lage lebenden Christen Kleinasiens lautet, daß Gott den Willen und die Macht hat, sich als „der Alleinherrscher gegen seine Feinde zugunsten der Seinen" durchzusetzen (443; 449).

Die Vielfalt und Vielgestaltigkeit der Themen und deren exegetischer Behandlung im Kommentar lassen eine ausführliche Darstellung und Würdigung nicht zu. Zwei Gesichtspunkte sind m. E. besonders hervorzuheben: (1) In der Auslegung wird der Text durchgängig in seiner historischen Einbindung in die Probleme der christlichen Gemeinden in Kleinasien im ausgehenden ersten Jh. verankert und damit der Bezug zur Gemeindewirklichkeit besonders deutlich herausgestellt.

(2) Das Anliegen, die Aktualität der ntl. Apokalypse für die christlichen Gemeinden der Gegenwart bewußt zu machen, hindert G. nicht daran, auf die Verständnisbarrieren aufmerksam zu machen. So schreibt er, vornehm zurückhaltend, zu der (eigentlich gar nicht so dramatisch formulierten!) „Gerichtsansage" in 1,7, der Autor der Offb „würde heute zweifellos differenzierter urteilen" (82). Und bei der sechsten Posaune (Offb 9,13–21) wird die „Frage" des Lesers nach der Vereinbarkeit der geschilderten Strafaktion mit dem christlichen Gottesbild durchaus ernst genommen; es stellt sich aber bei der dazu gegebenen Erklärung, „daß die Plagen insgesamt symbolhafte Aussagen über eine geistige Wirklichkeit sind", und ebenso bei der folgenden Aussage, „daß es aus der Sicht des Sehers(!) zwischen der Kirche und der gottfeindlichen Welt keine Gemeinsamkeiten geben kann" (ebd.), die Frage, wie diese Kluft zwischen der Weltsicht des Apokalyptikers und dem gegenwärtigen – zwar ebenfalls geschichtlich bedingten, aber für die Auslegung heute entscheidenden und nicht zu übergehenden – Verständnis überbrückt werden kann. Und es ist auch zu fragen, ob die „Gültigkeit" der Botschaft des Sehers für die Gegenwart darin festgemacht werden kann, daß „noch weitere Plagen folgen (müssen)", und zwar als Zeichen dafür, „daß Gott zu den Seinen steht" (227).

Diese Anfrage ist aber zugleich eine Charakterisierung der Stärke dieses Kommentars; er stellt sich den Problemen und vermag in der Auslegung überzeugend darzustellen, daß die Offb bei aller Fremdheit der Bildwelt und der Anstößigkeit mancher Schilderungen eine lesenswerte und aktuelle Schrift ist. Gerade im Blick auf gegenwärtige und für die Jahrtausendwende verstärkt zu erwartende willkürliche Inanspruchnahmen der Bilder und Visionen der Offb kann dieser Kommentar eine sachlich informierende und verantwortlich aktualisierende Wegweisung sein.

Freiburg i. Br. Lorenz Oberlinner

Lohse, Eduard: **Paulus.** Eine Biographie. – München: C. H. Beck 1996. 334 S., Ln DM 58,00 ISBN: 3–406–40949–0

Ein biographisches Flachrelief

Nachdem die Paulusforschung durch das Pamphlet von H. Detering, der Paulus kurzerhand ins Reich der Legende verwies und sein Briefwerk als Falsifikation des Gnostikers Markion ausgab, einen kaum vorstellbaren Tiefschlag erlitt, legte nun der angesehene Altbischof und Exeget Eduard Lohse ein ausdrücklich als Biographie gekennzeichnetes Paulusbuch vor, das dem Apostel nicht nur Gerechtigkeit – das Schlüsselwort des Werkes – widerfahren läßt, sondern durch sein ausgewogenes Urteil, seine umfassende Quellen- und Sachkenntnis und seine verständliche Sprache dazu angetan ist, die

[1] Σημειωτική. Recherches pour une sémanalyse, Paris 1969.
[2] S/Z, Paris 1970.

umlaufenden Zerrbilder zu zerstören und seinen Lesern einen Zugang zu Person und Werk des Apostels zu verschaffen.

Zur Methode: Die Darstellung orientiert sich insofern an der der Evangelien, als sie die Biographie wie einen Rahmen über die Kap. spannt, die auf die Theologie, das Ringen des Apostels um Israel und seine Ethik eingehen, so daß beim ersten Lesen der – dann allerdings nicht eingelöste – Eindruck entsteht, als werde hier erstmals die Gedankenwelt des Apostels im Prisma seiner Persönlichkeit zu Gesicht gebracht. Statt dessen bietet das Buch einen wohlgegliederten und leicht nachvollziehbaren Längsschnitt durch das Missionswerk und die Gedankenwelt des Apostels, der am besten als „Werkbiographie" gekennzeichnet werden könnte.

Ausgeglichen wie das sich bietende Lebensbild wirkt auch das wohlabgewogene Urteil des Vf.s, der zahlreiche Forschungsergebnisse aufnimmt und sich nur selten von gegensinnigen Lehrmeinungen kritisch absetzt. So aber gelingt es ihm, seinen Lesern ein ebenso informatives wie eindrucksvolles, wenn freilich auch konturenarmes Porträt des Apostels zu vermitteln.

Die Darstellung: Der ausgewogenen Sprache entspricht ein Grundzug der Darstellung, die ihre Höhepunkte in der Beschreibung des dialogischen Umgangs des Apostels mit seinem Gemeinden erreicht. So v. a. in der Behandlung der schwierigen, zwischen Enthusiasmus und Askese schwankenden (149) von Parteiungen zerrissenen (148), für gegnerische Beeinflussungen allzu offenen (188), gegenüber Mißständen in den eigenen Reihen indifferenten (148), ihrem Begründer Paulus gegenüber aber bisweilen undankbaren und aufsässigen (179) Gemeinde von Korinth. In diesen Passagen entsteht der biographischen Zielsetzung entsprechend eine ansprechende Gestaltzeichnung des Apostels, in der einmal sogar ganz individuelle Züge zum Vorschein kommen, wenn die hochgestimmte Gemeinde geringschätzig auf die „kümmerliche Erscheinung" ihres Stifters herabsieht (148), von der schon im Auftakt des Werkes die Rede war (11).

Der Lebensweg: Wohlabgewogen und ungemein informativ wirkt auch die Rekonstruktion des für den Durchbruch des Christentums in den Welthorizont so wichtigen Lebenswegs des Apostels. Dazu trägt nicht zuletzt die umsichtige Einschätzung des Quellenwerts der Apostelgeschichte bei, die als ein primär erbaulich gemeintes Werk zwar wichtige, aber stets kritisch zu prüfende Daten seiner Lebensgeschichte bietet (17). Gemessen an der Mühe, die sich Paulus mit dem Nachweis der Legitimität seines Anspruchs gibt, ein mit den Erstberufenen gleichwertiger Apostel zu sein (160–165), ist es mehr als befremdlich, daß ihm die Apostelgeschichte, die ihr ganzes Gewicht auf die Missionsleistung ihres Helden legt, den Aposteltitel nur einmal und dann eher beiläufig zuerkennt. Schwerer noch fällt die vom Vf. unerwähnt gelassene Tatsache ins Gewicht, daß die lukanische Darstellung über keine Kenntnis des schriftstellerischen Werkes des Apostels zu verfügen scheint. Insgesamt aber bietet sich das Bild eines auf ein weithin verläßliches Itinerar gestützten Werkes, das der Autor mit dem „Mantel eindrucksvoller Würdigung des berühmten Christusboten" umhüllte (257).

Auf einer völligen Verkennung dieser Quellenlage basiert das haltlose Konstrukt H. Warneckes, der Paulus von Malta, wo ihn die Apostelgeschichte auf seinem Weg nach Rom stranden ließ, unbedenklich in die Ägäis umdirigiert und damit selbst J. Gnilka einen Anstoß zu ernsthafter Überlegung gibt, während L. die Schiffbruchszene mit Recht als ein zur Gewinnung „größerer Anschaulichkeit" eingesetztes Stilmittel wertet, wie es bisweilen von hellenistischen Literaten verwendet wurde (263). Nach H. Blumenberg handelt es sich dabei um das Szenario „Schiffbruch mit Zuschauer", das sich bis in die Odyssee mit dem – auf Malta strandenden – Odysseus zurückverfolgen läßt, und von Lukas im Rückgriff auf den von Paulus dreimal erlittenen Schiffbruch (2Kor 11,25) eindrucksvoll an das Ende seiner Lebens- und Leidensgeschichte gesetzt wurde, so daß die Szene geradezu als die symbolische Vorwegnahme seines Märtyrertodes gelesen werden könnte.

Das Erscheinungsbild: Zusammengenommen mit den Auskünften über die Herkunft (18ff), die Bildung (22ff), die geistige Umwelt (26–42), die Lebenswende (58ff) und die durch eine Chronologie (53ff) unterbaute Tätigkeit des Apostels ergibt sich das Bild einer genialen, gleicherweise an sich selbst (51) wie an seiner Umwelt leidenden, in vielfältige Konflikte verstrickten, von Strapazen aller Art belasteten und sich daraus doch immer wieder zur Erfüllung der apostolischen Aufgabe erhebenden Persönlichkeit, die sich durch ihre Lebensleistung unauslöschlich in die Fundamente des Christentums und ins Gedächtnis der Menschheit eingeschrieben, freilich aber auch heftigen Widerspruch auf sich gezogen hat.

Im Hinblick auf das von ihm erhobene Porträt fällt es L. nicht schwer, alte (185ff), neuere (294–299) und neueste Einwände gegen Paulus zu widerlegen. Den törichten Versuch, ihn als ein markionitisches Konstrukt auszugeben (279), weist er ebenso mit leichter Hand und durchschlagenden Gründen zurück wie die modischen Tendenzen, ihn der Indifferenz gegenüber den gesellschaftlichen Unrechtsverhältnissen seiner Zeit oder gar der Frauenfeindschaft (295f) zu bezichtigen. Denn was konnte der völlig Machtlose, dazu noch in einer drängenden Naherwartung Befangene mehr zur Überwindung der Sklaverei beitragen, als daß er den zu ihm geflüchteten Sklaven Onesimus mit einem Schutzbrief, in dem er ihn sein „eigenes Herz" nannte, an seinen Eigentümer zurückschickte? Was die angebliche Frauenfeindlichkeit des Apostels anlangt, versteht L. die vielfach inkriminierte Stelle, in der die Frau zum Schweigen in der Gemeindeversammlung verurteilt wird (1Kor 14,34), mit guten Gründen als einen unpaulinischen Einschub (296), der sich nicht mit der vielfach bezeugten Kooperation des Apostels mit Frauen in leitenden Gemeindefunktionen vereinbaren läßt. Gerne hätte man in diesem Zusammenhang auch ein aufwertendes Wort über die Chloe in Korinth gelesen, der von H. Lietzmann, H. Merklein und J. Gnilka eine derartige Position ohne überzeugende Begründung abgesprochen wird.

Problematischer ist die Zurückweisung der These, die in Paulus den „zweiten Stifter der Christentums" erblickt (287ff), weil sie sich auf den Versuch stützt, die Rechtfertigungslehre mit Luther als den Zentralbegriff der paulinischen Heilslehre zu erweisen (285). Denn so wahr es ist, daß sich in dieser Frage eine verdienstvolle Annäherung der Theologen beider Konfessionen abzeichnet (286), bekommt darin doch ungewollt der Einwand recht, der Paulus vorwirft, die Botschaft Jesu durch eine „schwer befrachtete Dogmatik" verdeckt zu haben (287f), zumal die Rechtfertigungslehre nach G. Rohrmoser Gefahr läuft, abgesehen von den in einem elitären Disput begriffenen Theologen, von niemand mehr verstanden zu werden. Nicht voll überzeugen kann auch die Verteidigung des Apostels gegen den Versuch, einen Keil zwischen ihn und Jesus zu treiben, da L. zwar den subtilen Nachweis der vielfältigen Verwurzelung der paulinischen Botschaft in Leben und Lehre des historischen Jesus erbringt (66–71), aber kaum auf die Spitze des Vorwurfs, also auf die unbestreitbare Neufassung der Verkündigung Jesu v. a. in ihrem Zentralbegriff des Gottesreichs eingeht, den Paulus mit der zur Liebe verpflichtenden Freiheit wiedergibt (Gal 5,1; 2Kor 3,17).

Die Botschaft: Wenn die Aufgabe eines Rez.en nicht nur in der Würdigung, sondern auch in einer Fortschreibung des von ihm zu Besprechenden besteht, geht es dabei, wie eingangs angedeutet, um den Versuch, die Lehre des Apostels, wie sie das Werk in seinem Hauptteil facettenreich entwickelt, im Prisma seiner Persönlichkeit aufscheinen zu lassen. Dem kommt die Biographie dadurch entgegen, daß sie die Lehre des Apostels in enger Wechselbeziehung zu seiner missionarischen Tätigkeit und seinem oft krisenhaft verlaufenden Verhältnis zu den Gemeinden entwickelt, so seine Kreuzespredigt in Reaktion auf den Enthusiasmus in Korinth (151ff), seine Selbstlegitimierung als Apostel in der Auseinandersetzung mit der galatischen Gegenmission (98f) und seinen korinthischen Gegnern (169ff), und seine Rechtfertigungslehre in Abgrenzung von der judenchristlichen Gesetzestheologie (198ff). Wenn in L.s Darstellung das Eigenprofil des Apostels dabei nur unzulänglich zum Vorschein kommt, so hauptsächlich deshalb, weil Paulus nach wiederholt betonter Überzeugung des Vf.s nicht als „Schöpfer einer urchristlichen Theologie" gelten kann (212), weil er nur „vorgegebene" Wege beschritten (228) und selbst in seiner Ethik „geprägte Weisungen" übernommen habe (237). Kein Wunder, daß L. im Gegensatz zu U. Schnelle auch keine „Wandlungen im paulinischen Denken" erkennen will (241–246). Wie aber stellt sich seine Lehre im Prisma dieser ebenso angefochtenen wie streitbaren, ebenso sensiblen wie kämpferischen Persönlichkeit dar?

Die innere Biographie: Wie keine andere Gestalt des Urchristentums durchlebte Paulus eine Geschichte mit sich selbst und damit, synchron mit der äußeren, eine innere Biographie. Für ihn ist alles, was ihm durch Herkunft, Erziehung, Bildung und anfänglich christentumskritische Aktivität zugewachsen war, nur Vorgeschichte, im Vergleich zu dem „Schatz", der in ihn wie in ein zerbrechliches Gefäß eingesenkt worden war (2Kor 4,7), sogar nur ein möglichst rasch zu vergessender Unrat (Phil 3,8.13). Deshalb beginnt diese Biographie mit der großen Lebenswende, die seinem Leben Sinn und Zielrichtung und seinem Denken den prägenden Inhalt verlieh. Durch die Christophanie von Damaskus wurde er nicht nur in den Rang eines den Altaposteln gleichwertigen Osterzeugen erhoben (1Kor 9,1; 15,8); vielmehr gewann er durch sie auch die Berufung zum Heidenmissionar und den Ausgangspunkt seiner Theologie (Gal 1,16). Zum Ausgangspunkt der für ihn zählenden Lebensgeschichte aber wurde dieses Erlebnis dadurch, daß er darin auch sein mystische Identität erlangte, so daß ihm das Leben fortan in einer Lebens-, Denk- und Schicksalsgemeinschaft mit dem Auferstandenen bestand, der, bei voller Aufrechterhaltung seiner Individualität und subjektiven Verantwortlichkeit, fortan in ihm dachte, redete, kämpfte und litt. Deshalb gelten ihm die von den erlittenen Torturen verbliebenen Narben als die „Wundmale Christi"(Gal 6,17); deshalb lobt er die Gemeinde von Saloniki dafür, daß sie sein Wort als „Wort Gottes" angenommen habe (1Thess 2,13); und deshalb erwartet er von der aufsässigen Gemeinde von Korinth, die ihm einen Beweis für seine Lebensgemeinschaft mit Christus abverlangte, die gleichsinnige Gegenprobe (2Kor 13,5).

Vor diesem Hintergrund rückt das Damaskuserlebnis spontan ins Zentrum der paulinischen Denkwelt, zumal Paulus als einziger Osterzeuge darüber Auskunft gibt und sich dadurch dem auf Glaubenserfahrung dringenden Leser als der „antwortende Osterzeuge" erweist. Obwohl dieser mit Händen zu greifende Tatbestand von den großen Paulusforschern der ersten Jahrhunderthälfte wie A. Deissmann, A. Schweitzer und A. Wikenhauser mit allem Nachdruck herausgestellt worden war, senkte sich in der neueren Paulusforschung ein Schleier darüber, den auch die Beiträge J. Beckers und Ch. Dietzfelbingers nicht wirklich zu heben vermochten. Schwerlich geht man fehl, wenn man zwei Ursachen dieser unerwarteten Blockade vermutet: zum einen die Skepsis gegenüber dem als pietistisch verdächtigten Gefühls- und Erfahrungsglauben, zum andern das Festhalten an der, wie Rohrmoser formulierte, als „Kernstück des ganzen Protestantismus" angesehenen Rechtfertigungslehre.

Da in deren Einschätzung ein weitgehender interkonfessioneller Konsens besteht (285f), kann die Übereinstimmung zwischen dem Paulusbuch von J. Gnilka und dieser Biographie L.s nicht verwundern; erstaunlich ist es dagegen, daß aufgrund dieser Übereinstimmung das zentrale Selbstzeugnis des Apostels „da gefiel es Gott in seiner Güte, seinen Sohn in mir zu offenbaren" (Gal 1,16), von beiden ungenau, von L. dativisch, von Gnilka sogar mit „an mir" wiedergegeben wird. So aber verbauen sich beide Vf. die Erkenntnis, daß hier der „Ursprung" der Botschaft des Apostels zu suchen (Dietzfelbinger) und daß seine Theologie aus diesem visionären Erlebnis zu „erschließen" ist (Becker). Mit

dem Satz, daß Paulus „kein Mystiker ist" (211) verschließt sich L. überdies der Einsicht, daß hier die paulinische Mystik – und mit ihr die christliche Mystik insgesamt – ihren Ausgang nimmt.

Die Anwendung: Auf die Lehre des Apostels angewendet, verteilen sich dann aber die Gewichte neu. So oft sich Paulus auf vorgeprägte Lehrstücke zurückbezieht, ist er doch keineswegs nur Tradent, sondern der in seiner denkerischen Genialität ebenso wie in seiner Sprachkunst unübertroffene Schöpfer der christlichen Theologie, dem es gelang, die bei aller revolutionären Brisanz doch in die palästinensische Denk- und Erfahrungswelt eingebundene Verkündigung Jesu in die Weite der hellenistischen Kultur zu führen und ihr gleichzeitig die für deren Umgestaltung erforderliche Stoßkraft zu verleihen. Dabei bringen es der innere Erkenntnisfortschritt und die wechselnde Beanspruchung und Konfrontation mit sich, daß sich stets neue Entwicklungen ergeben und Perspektiven öffnen, die aber durch das Ausgangserlebnis an das Zentralmotiv der Heilserfahrung durch die Schau des Auferstandenen zurückgebunden bleiben.

Während Paulus in der Korrespondenz mit Korinth das mit seiner Weisheitslehre gegebene erkenntnistheoretische Fundament legt und mit seiner Präexistenzaussage (1Kor 8,6) die kosmische Dimension seiner Christologie erschließt, legt er unter dem Eindruck der zu Beginn des Römerbriefs geschilderten menschlichen Verlorenheit in dessen Fortgang den Grund seiner Anthropologie (7,24) frei. Hier wie schon im ersten Korintherbrief (12,12) entwickelt er auch sein ekklesiologisches Konzept (Röm 12,4), während er im Fortgang seines Schreibens nach Korinth seine aus der Auferstehung hergeleitete Eschatologie entfaltet (1Kor 15,1–58).

Wenn von Rechtfertigung in den Paulusbriefen – ein Argument für die sich in ihnen spiegelnde Denkbewegung – auch nicht von Anfang an und dann mit unterschiedlicher Gewichtung die Rede ist (211), spielt sie doch eine so zentrale Rolle, daß sich der von L. gezogene Rückschluß, wonach in ihr die Mitte der paulinischen Lehre vorliege, fast unabweislich nahelegt (214). Dabei hält er im Sinn seiner sensiblen Argumentation sowohl die Satisfaktionsvorstellung (166) als auch die Luthersche Engführung (209) von seiner Auslegung des für ihn im Zentrum des paulinischen Denkens stehenden Lehrstückes fern. Da für ihn die dem Sünder zugesprochene Gerechtigkeit Gottes aber geradezu synonym mit dessen Barmherzigkeit ist (203), stellt sich die Frage, ob die – nach Rohrmoser heute kaum noch verständlich zu machende – Rechtfertigungslehre nicht als eine Zeit- und situationsbedingte Verfremdung der im Motiv der allumfassenden Gottesliebe kulminierenden Heilsbotschaft Jesu zu gelten hat. Die Vermutung gewinnt ganz erheblich an Gewicht, wenn man sich die ungeheure Anstrengung vergegenwärtigt, mit der Paulus die Ablösung von dem gesetzeszentrierten Flügel des Judenchristentums bei gleichzeitiger Wahrung der Verwurzelung seines Ansatzes im Judentum vollzog. Von der Diskussion des Erwählungsmotivs im Galaterbrief bis zu dem erschütternden Ringen um die Rettung Israels im Römerbrief (218–227) zieht sich die Kette der Zeugnisse, die diesen schwierigen Ablösungsprozeß dokumentieren. Die Rechtfertigungslehre aber erweist sich dabei als dessen zentrale Argumentationsfigur. Sie ist der Schlüsselbegriff des von Paulus um der Identität seiner Botschaft willen aufgenommenen und, wie A. Wikenhauser betonte, mit seinem Martyrium besiegelten Kampfes, die nie ganz verheilte Wunde am Leib seiner Lehre. Aber ist sie auch, wie der auch von L. beanstandete Ausdruck A. Schweitzers besagt, ein bloßer „Nebenkrater" im Gesamtkomplex der paulinischen Erlösungslehre (209)? Und wo liegt dann deren wirkliches Zentrum?

Die Mystik: Mit der Rede vom „Flachrelief" ist angedeutet, daß der Paulusbiographie L.s eine für das geistige Profil des Apostels entscheidende „Tiefe" fehlt: die Mystik und damit jene Dimension, die wie in einer „konzertierten Aktion" von Deissmann, Schweitzer und Wikenhauser erschlossen und mit Hilfe des Begriffspaars „in Christus" und „Christus in uns" ans Licht gehoben wurde. Zwar weiß auch L. um die „Wege in Christus" (228ff); doch sind es für ihn in erster Linie Wege der Ethik, die Paulus seinen Lesern überdies im Anschluß an die „traditionelle Lehre" v. a. in Form von Tugendkatalogen, nahelegt (229). Sie werden freilich nur mit Hilfe des sich in allen Gliedern der Gemeinde als lebendig erweisenden Geistes beschritten (230); doch bleibt das Zustandekommen dieses Synergismus im dunkeln.

Doch in diesem Dunkel leuchtet – wie der geheimnisvolle Glanz in Kafkas Parabel „Vor dem Gesetz" – der Innenraum der paulinischen Mystik auf. Von einem „Raum" muß schon deshalb die Rede sein, weil das von Paulus vielfach angesprochene „in Christus" die Glaubenden – und nicht nur sie – wie eine Sphäre umschließt, die zugleich als eine mit dem Erhöhten identische personale Lebenswirklichkeit gedacht werden muß. Es ist dies, im Anschluß an eine mittelalterliche Gottesformel gesprochen, jene unendliche Sphäre, deren Umfang nirgendwo und deren Zentrum überall ist, verstanden jetzt als das Zentrum des den Seinen einwohnenden, sie inspirierenden, bestärkenden und als ihre wahre Ichmitte erfüllenden Christus.

Daß sich L. dieser Dimension verschließt, wird einmal mit der schon bei A. Bornkamm zu beobachtenden Aversion gegen Formen einer pietistischen Gefühlsfrömmigkeit zu erklären sein, v. a. aber auch damit, daß er sich der Einsicht E. P. Sanders entzieht, wonach bei Paulus eine exoterische Außensicht von einer esoterischen Tiefensicht zu unterscheiden ist, in der nicht mehr in rechtlichen Kategorien, sondern im Geist der „Teilhabe der Gläubigen an Christus" gedacht werde (210). Doch gerade darin liegt die Zukunft der Paulusforschung, der die so dringend benötigte Vergegenwärtigung der paulinischen Botschaft nur dann gelingt, wenn sie im Rückgriff auf die Pioniere der ersten Jahrhunderthälfte dem wachsenden Verlangen nach Glaubenserfahrung Rechnung trägt und damit jenem glaubensgeschichtlichen Interesse, dem keiner der ntl. Autoren mehr entgegenkommt als Paulus. Denn er ist der auf die Frage nach seinem Damaskuserlebnis antwortende Osterzeuge, der zugleich, einem Wort A. Schweitzers zufolge, „mit Gewalt" auf seine Leser eindringt, um sie in ein Erlebnis gleich dem seinen hineinzuziehen, der also, theologiegeschichtlich ausgedrückt, bemüht ist, den „garstigen breiten Graben", der sie, dem bekannten Lessingwort zufolge, von den österlichen Augenzeugen trennt, zu überbrücken. Da sich Paulus dem eigenen Bekunden nach außerstande sieht, die Gemeinden in seine „geheime Gottesweisheit" (1Kor 3,7) einzuweihen, und sie statt dessen mit der „Milchkost" des Allgemeinverständlichen abspeisen muß (1Kor 3,2), scheint er sogar unverkennbar auf Rezipienten zu warten, denen er sich im Sinn seines zentralen Kommunikationswillens mitzuteilen Vermag.

Die Vermittlung: Die Vergegenwärtigung des Apostels ist aber nicht nur eine Frage der Erschließung jener esoterischen Dimension, die Paulus mit dem Wort von dem Geheimnis, das „kein Auge geschaut, kein Ohr vernommen und keines Menschen Herz jemals empfunden hat" (1Kor 2,9), anvisiert; es ist nicht weniger auch eine Frage der Vermittlung, die insbesondere durch die in geometrischer Progression eskalierende Medienszene aufgeworfen und in den Vordergrund der Begegnung mit ihm gerückt wird. Wichtige Beiträge zu diesem Themenkreis leistet L. durch seine Ausführungen zu Form und Stil des paulinischen Briefwerks (116–131), die er einfühlsam, wenngleich zu ausgleichend, durch Bemerkungen zur Sprache und Rhetorik des Apostels unterbaut (108–115). In diesem Zusammenhang verdient sein Hinweis auf die „vorliterarische" Entstehung des Hymnus auf die Liebe (1Kor 13,1–13) besondere Beachtung (183), zumal die Häufung der negativen Wendungen und das Fehlen des Christusnamens sogar für eine „vorpaulinische", also vor der Lebenswende erfolgte Abfassung des hymnischen Textes sprechen dürfte. Zwar ist bei L. intensiv von der Dialogik der Missionspredigt des Apostels die Rede, doch nichts von der zustoßenden Wucht, der „bitteren Schroffheit" (Käsemann) und mütterlichen Zartheit (1Thess 1,7) seiner ungemein dynamischen Diktion. Doch gerade darauf müßte abgehoben werden, wenn der Anruf des Apostels, er wünschte bei seinen Adressaten zu sein, um ihnen „mit anderer Stimme" zureden zu können (Gal 4,20), in seinem medienkritischen Gewicht erfaßt werden soll. Denn Paulus ist nicht nur der erste Medienverwender, sondern ebenso der erste Medienkritiker und in seinem Theorem vom toten Buchstaben und dem lebendigmachenden Geist (2Kor 3,6) der erste Medientheoretiker der Christenheit, der als solcher den mit den Herausforderungen der heutigen Medienszene konfrontierten Kirchen entscheidende Hinweise zu geben hat.

Wie Paulus als Schöpfer der christlichen Mystik dem Verlangen nach Spiritualität und Glaubenserfahrung entgegenkommt, so dem heraufziehenden Medienzeitalter als der Initiator einer konstruktiven Medienkritik, der ebenso um die Vorzüge wie um die Grenzen der Medienverwendung weiß. In beidem aber erweist er sich ebenso als eine historische wie eine gegenwartsbezogene Gestalt. Sein historisches Verdienst war es, daß er die Sache Jesu aus ihren regionalen Grenzen in die Weite der damals bekannten Welt führte. Es war daher, wie gegen J. M. Robinson zu sagen ist, kein Umweg, daß das Christentum über Damaskus, also durch ihn, zu seiner gegenwärtige Gestalt gelangte. Denn Paulus war es aufgegeben, das durch Jesus im Dunkel einer in Finsternis und Todesschatten liegenden Welt entfachte Licht auf den Leuchter zu stellen und ihm zu weltweiter Sichtbarkeit zu verhelfen. So notwendig es daher ist, ihn aus seinen glaubens- und zeitgeschichtlichen Gegebenheiten kennenzulernen und ihn in seiner Lebensgeschichte, seiner Persönlichkeit, Konzeption und Lebensleistung zu begreifen, so geht es doch nicht weniger darum, ihn in seiner erstaunlichen Gegenwartsnähe, in seiner Korrespondenz mit den aktuellen Zeitfragen und damit in seiner überzeitlichen Bedeutung wahrzunehmen. Für die Erschließung seiner Historizität leistet die von L. vorgelegte Biographie einen ebenso kenntnisreichen wie belehrenden Beitrag. Für die Wahrnehmung des Zeitgenossen bleibt nach den Rückschlägen, die der Paulusforschung durch unqualifizierte und gehässige Kritik gerade auch in jüngster Zeit zugefügt wurden, noch viel zu tun. Das Buch von L. ist, so gesehen, ein Versprechen, das als solches für seine volle Einlösung noch offensteht.

München Eugen Biser

Patrologie

Uhrig, Christian: **Sorge für die Einheit, über die nichts geht**. Zum episkopalen Selbstverständnis des Ignatius von Antiochien. – Altenberge: Oros Verlag 1998. 261 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 55), kt DM 62,00 ISBN: 3–89375–167–X

Este estudio de Uhrig, colaborador científico en el seminario de Historia de la Iglesia antigua de la Facultad católica de Teología de la Universidad de Münster, quiere investigar una hipótesis concreta: si san Ignacio de Antioquía es el primer testigo de la existencia de un único obispo en la Iglesia local (el „monepiscopado"), o si más bien testifica la aparición de la concepción de un obispo „monárquico", como cabeza que se sitúa por encima y fuera de aquel gobierno colegial conocido hasta entonces en las comunidades locales.

Con este objetivo analiza detalladamente el *corpus* epistolar del obispo de Antioquía (según el siguiente orden cronológico: las cinco cartas a las comunidades del Asia menor, la carta a Policarpo de Esmirna, y finalmente la carta a la Iglesia de Roma). U. parte de los siguientes presupuestos críticos, aunque acepta las objeciones que puedan ofrecerse: la autoría auténtica de la llamada „redacción intermedia" de las cartas, y su composición en el tiempo de Trajano. En cuanto a la figura del ministerio eclesial que encontramos en las cartas de Ignacio, U. entiende que no se trata tanto de la exhortación a imponer una imagen como de la descripción de una situación ya real en su tiempo. Más problemática es la cuestión de los interlocutores indirectos del obispo Ignacio: ¿docetas, corrientes judaizantes, pneumáticos? Sobre las fuentes en las que bebe Ignacio, U. defiende una aportación específica por parte de san Ignacio (aunque tenga sin duda resonancias paulinas, joánicas, platónicas o estoicas: pero les confiere siempre su propia personalidad).

Respecto del objeto de su investigación – la concepción del ministerio episcopal –, las interpretaciones que se han dado del patrimonio ignaciano son variadas. Unos ven en él una articulación jerárquica del ministerio ajena a la concepción neotestamentaria. Del lado católico, hay interpretaciones de la figura ignaciana del obispo, como cima de la jerarquía que preside en lugar de Dios, y como elemento que confiere „el ser mismo" a la Iglesia; pero, a la vez, Ignacio subrayaría la unidad de todos los bautizados, y la recíproca relación de comunidad y ministerio (Michael Mees). U. considera paradójico afirmar, de una parte, que la comunidad sin el ministerio episcopal es una „masa amorfa", y simultáneamente, afirmar que sin la comunidad el ministerio carece de sentido. La historia interpretativa del tema episcopal en Ignacio está llena de estas paradojas. Por eso, U. se propone averiguar si san Ignacio habla más de „monoepiscopado" que de „episcopado monárquico", bien entendido que estos términos modernos no se encuentran, como es lógico, en Ignacio mismo. La diferencia entre ambos modelos reside en la comprensión de las relaciones recíprocas entre obispo, presbíteros y diáconos, y con la comunidad cristiana, que la palabra „monarquía" no refleja adecuadamente. Por tanto, no se trata de investigar el desarrollo histórico del ministerio en Ignacio, sino su autocomprensión del ministerio y su referencia a la comunidad.

El contenido de la monografía, en consecuencia, recorre el siguiente itinerario. U. divide su investigación en *dos partes*, y *cinco capítulos*. La primera parte se ocupa de la teología de Ignacio sobre las relaciones del obispo, los presbíteros y diáconos *(cap. 1)*; la relación de estos ministerios con la comunidad *(cap. 2)*, para analizar finalmente, en un *cap. 3*, el concepto de „unidad" como concepto central de la teología ignaciana. La segunda parte se dedica a la autocomprensión de Ignacio como obispo y sus relaciones personales con las comunidades asiáticas *(cap. 4)*, con especial atención a la carta a Policarpo de Esmirna *(cap. 5)*. Una buena bibliografía cierra el volumen.

U. identifica claramente la tesis que quiere revisar, esto es, la del episcopado „monárquico". Según ésta, Ignacio ofrecería una concepción del ministerio articulado jerárquicamente *separado* en tres niveles, obispo, presbíteros y diáconos, al frente de los cuales el obispo se sitúa como el „superior gobernante" de la comunidad, al margen y por encima de ella. En su análisis, U. descubre que Ignacio no trata tanto de una articulación jerárquica de los presbíteros y diáconos hacia el obispo – y el sometimiento consiguiente –, sino de una „concordia", un „entendimiento" entre los ministros de la comunidad con el obispo. No cabe pensar en una „degradación" de los presbíteros a meros receptores de las órdenes del obispo (33). Para Ignacio no existe la acción del obispo al margen del presbiterio y de la comunidad. La función de presidencia es también asunto de los presbíteros, que participan en ella y presiden también la comunidad junto con los diáconos (35); existe una solidaridad en el ministerio que permite hablar de una única „personalidad conjunta" (37), de manera que no se yuxtaponen unos a otros, sino que conforman una común realidad (38). El examen de la „institución" de estos ministerios por Jesucristo o por Dios Padre, le lleva también a confirmar la estrecha unidad de aquellos entre sí (39–50); al mismo resultado llega U. cuando analiza la relación de Dios Padre, y de Jesucristo con los ministros, que expresa Ignacio frecuentemente con la idea de „representación": estas relaciones no permitirían concluir una jerarquización separadora entre los ministerios del obispo, presbíteros y diáconos (50–73). Tampoco puede deducirse eso del análisis de las funciones respectivas de los ministerios, sino más bien hacen pensar, según U., en una dirección colegial de la comunidad (87) (en un sentido amplio). El capítulo 2, sobre la relación de comunidad y ministerios, concluye la existencia de un doble movimiento o dirección: la comunidad se relaciona con los ministros como sus pastores, pero estos realizan su servicio para esa comunidad, están finalizados en el bien de los bautizados (121). Es, de este modo, la „unidad" eclesial el principal servicio al que se dirige el ministerio, la „concordia" de la Iglesia terrena, la unidad visible intraeclesial (157). La *segunda parte* de la investigación de U. confirma este dato con el examen de la autoconciencia episcopal de Ignacio mismo: el ministerio tiene como función principal garantizar la unidad de la Iglesia.

Las páginas conclusivas de la investigación sintetizan sus resultados. Propiamente y en estricto sentido, los ministros no „representan" en un sentido cuasi físico a Dios Padre, o Jesucristo o los Apóstoles, sino que representan la promesa de la comunión escatológica con Dios, y esto lo hacen cuando „remiten" la comunidad a Dios Padre, Jesucristo o los Apóstoles. La subordinación de la comunidad a sus ministros no se efectúa primariamente a estos ministros, sino en definitiva a Dios mismo, que está sobre todos. El ministerio sirve a la unidad, de manera especial en la eucaristía presidida por los ministros, en la que se recibe la „medicina de la inmortalidad", la prenda de la comunión definitiva con Dios. Los ministros no están como superiores al margen de la propia unidad del único pueblo de Dios, sino que forman parte de la Iglesia y al servicio de su unidad (237–238).

La investigación de U. está bien llevada, detallada y seria. El impulso teológico-dogmático que la mueve es digno de ser tenido en cuenta, a saber, situar adecuadamente el lugar del ministerio en el marco de una eclesiología de comunión, en la que la función ministerial no se encuentra nunca „al margen" de la comunidad cristiana, sino en su interior. San Ignacio de Antioquía ofrecería así un material inestimable para comprender el servicio episcopal y ministerial en general, no como una mediación perturbadora del don salvífico de Dios, sino como un elemento interno de la constitución de la Iglesia, como sacramento visible en la tierra de la plena unidad escatológica prometida. Con todo, en relación con la hipótesis principal de la monografía, cabe preguntarse si los modelos de episcopado que enfrenta no están excesivamente afilados por U., o si son en realidad más integrables de lo que parece. Dicho de otro modo: ¿hasta qué punto Ignacio de Antioquía puede contestar a una pregunta *así planteada*, en contraste o exclusividad? Autoridad y servicio no son algo que puedan sencillamente yuxtaponerse, sino que la autoridad es un momento interior del servicio, sin la que la „concordia", „sinfonía" o „unidad" no puede garantizarse frente al pecado y la debilidad humana. A su vez, la autoridad está finalizada en el servicio a la unidad, al margen del cual quedaría desprovista de legitimación cristiana. Esto último es, nos parece, la gran aportación del obispo de Antioquía, y que U. ha sabido resaltar brillantemente.

Pamplona José R. Villar

Kirchengeschichte

Schilp, Thomas: **Norm und Wirklichkeit religiöser Frauengemeinschaften im Frühmittelalter**. Die Institutio sanctimonialium Aquisgranensis des Jahres 816 und die Problematik der Verfassung von Frauenkommunitäten. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. 242 S. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 137. Studien Germania Sacra, 21), geb. DM 54,00 ISBN: 3–525–35452–5

Bei der Aachener Reichssynode 816, einberufen von Ludwig dem Frommen, wurden als Teil des umfassenden kirchlichen Reformprogramms Vorschriften für Männer und Frauen zusammengestellt, die ein gottgeweihtes Leben gemäß den *canones* führen wollten. Das Gemeinschaftsleben nach der *Institutio canonicorum* bzw. der *Institutio sanctimonialium* sollte nach dem Willen der Reformer fortan die einzige Alternative zur *vita communis* nach der Benediktregel sein. Gerade für Frauen existierte zu dieser Zeit eine Vielfalt religiöser Lebensformen mit fließenden Übergängen. Die Synode bemühte sich um Beschränkung dieser Vielfalt; es ging keineswegs darum, so Thomas Schilp, einen Gegensatz zwischen „Benediktinerinnenkloster" und „Frauenstift" festzuschreiben. Angesichts der frühmittelalterlichen Terminologie, die kaum zwischen monastischen und kanonikal verfaßten Frauengemeinschaften unterscheidet, vermutet Sch. sogar, daß die Synode „vielmehr die Gemeinsamkeit der beiden Formen" religiösen Gemeinschaftslebens unterstreichen wollte (66). Der Vf. verwendet daher zu Recht durchweg den neutralen Begriff der Frauenkommunität, sofern die Identifizierung einer Einrichtung als Kloster oder Stift nicht eindeutig möglich ist, um auf diese Weise „die unkritische und unzeitgemäße Übertragung moderner Ordnungsmuster zu vermeiden" und der frühmittelalterlichen Wirklichkeit gerecht zu werden (17).

Die *Institutio sanctimonialium* wurde von der Forschung im Vergleich zu dem Regelwerk für Männer, der *Institutio canonicorum*, wenig beachtet. Diese Lücke will Sch. schließen, demzufolge es die langfristige „Leistung der *Institutio sanctimonialium* [ist], für die späteren adligen Frauenstifte des Mittelalters und der Neuzeit die verfassungsrechtlichen Voraussetzungen geschaffen zu haben, an deren Bestand alle kirchlichen Reformbewegungen und kurialen Anfeindungen aufgrund der sozialen und gesellschaftlichen Verankerung dieser Frauengemeinschaften letztlich nicht zu rütteln vermochten" (215).

Der Vf. unterzieht den Quellentext im *ersten Teil* seiner Studie einer textimmanenten Untersuchung, in der er Aufbau, Terminologie und Inhalt behandelt. Dabei kommt eine Vielzahl aufschlußreicher Details aus dem alltäglichen Leben in der Frauengemeinschaft zur Sprache, etwa die Garantie, daß jede *sanctimonialis* täglich ein bestimmtes Quantum an Brot und Getränken erhielt; die Äbtissin durfte nur so viele Frauen aufnehmen, wie sie angemessen versorgen konnte. Im *zweiten Teil* fragt Sch. nach der tatsächlichen Anwendung der *Institutio*. Hier stellt sich allerdings ein grundlegendes Problem, das er selbst bereits in der Einführung unumwunden formuliert hat: „Nach heutigem Kenntnisstand wissen wir von keiner Frauenkommunität, die sich in den Jahren nach 816 mit dem Aachener Regelwerk auseinandergesetzt oder sich eindeutig und direkt auf die Aachener *Institutio sanctimonialium* bezogen hätte" (15). Zwar ist ihm zufolge die langfristige historische Wirkung dieses Werks an der jahrhundertelangen Kontinuität adliger Frauenstifte ablesbar; über einen unmittelbaren Niederschlag in der gelebten *vita communis* des Frühmittelalters ist jedoch kaum etwas in Erfahrung zu bringen, eine Feststellung, die auch Petra Heidebrecht bereits traf (Heidebrecht/Nolte: Leben im Kloster: Nonnen und Kanonissen. Geistliche Lebensformen im Mittelalter, in: Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive, hg. von Ursula A. J. Becher und Jörn Rüsen, Frankfurt a. M. 1988, hier 95). Angesichts dieses Befundes ist zu fragen, wie sinnvoll es ist, „Norm" und „Wirklichkeit" in der hier praktizierten Form zum Untersuchungsgegenstand zu machen – zumindest wenn man wie der Vf. Norm und Wirklichkeit als Gegensätze betrachtet, weitgehend ohne zu reflektieren, daß Normen ein Teil der Wirklichkeit sind und diese mitprägen. Tatsächlich verwendet Sch. den Begriff „Wirklichkeit" häufig offenbar als Synonym für tatsächliche Anwendung, konkrete Umsetzung etc. der *Institutio*. Hier, aber auch an anderen Stellen, etwa bei vagen Formulierungen und einem Hang zum generalisierenden Singular (die *Institutio* als „eine zentrale Quelle für die Geschichte der Kirche sowie der Frau und ihrer Lebenswirklichkeit während des frühen und hohen Mittelalters", 14) machen sich gedankliche Unschärfen bemerkbar. Präziser ist Sch. bei der Charakterisierung der *Institutio* als einer normativen Quelle: Die Bezeichnung der Quelle als „Norm" differenziert er im Laufe seiner Studie dahingehend, daß er das Werk als einen „Leitrahmen" kenntlich macht, der für kanonikale Frauenkommunitäten „Varianten der Organisation zur Verfügung stellt" bzw. „mögliche Varianten in der Realität erfaßt", u.a. indem bestimmte regelungsbedürftige bzw. in einer „Norm" eigentlich zu erwartende Punkte bewußt offengelassen und Widersprüche nicht beseitigt werden (126, 145, 197). Die *Institutio* „trägt infolgedessen weniger den Charakter einer Regel als vielmehr die Züge von Rahmenrichtlinien, deren Ausgestaltung im einzelnen den konkreten Verhältnissen vor Ort überlassen bleibt" (126).

Die Widersprüche und die Ausklammerung wesentlicher Elemente in der *Institutio* deuten zugleich darauf hin, daß es sich hier um einen Kompromiß handelt, der auf der Aachener Synode zwischen reichspolitischen und kirchlich-klerikalen Forderungen einerseits und adligen Interessen andererseits geschlossen wurde. So läßt sich beispielsweise die Erlaubnis, Privateigentum zu haben und zu nutzen, persönliche *famulae* zu halten und innerhalb des *claustrum* über eine eigene Wohnung zu verfügen, nur schwer mit den *canones* der *Institutio* vereinbaren, die – etwa über das Gebot der gleichmäßigen Lebensmittelzuteilung – soziale Unterschiede eliminieren wollen und für alle Mitglieder die *vita communis* festschreiben, also das Schlafen im gemeinschaftlichen Dormitorium, das gemeinsame Einnehmen der Mahlzeiten etc. anordnen. Das Zugeständnis von Besitz, Personal und eigener Wohnung entspricht deutlich dem Interesse adliger Familien, ihren weiblichen Angehörigen „die Möglichkeit standesgemäßer Lebensformen *ob amorem Christi* innerhalb der Kommunitäten einzuräumen" (94). Dazu gehört neben der Garantie einer großzügigen Versorgung mit Lebensmitteln auch die Möglichkeit der Äbtissin, Außenkontakte aufrechtzuerhalten und zu reisen, sowie die Zurückdrängung bischöflicher Rechte. Das auffällige Schweigen über die so wichtige Frage der Besetzung des Äbtissinnenamtes wiederum kommt wohl ebenfalls den Ansprüchen adliger Gründerfamilien entgegen, nämlich ihre eigenen Angehörigen in dieses Amt einzusetzen.

Zu Recht konstatiert Sch. also, daß die *Institutio* unausgewogen und uneinheitlich wirkt. Gerade dieser Kompromißcharakter läßt den Realitätsgehalt des Textes erkennen und macht das Dokument so bemerkenswert.

Die von Sch. vorgelegte Analyse und vergleichende Einordnung ist daher in jedem Fall gerechtfertigt, auch wenn seine Konzeption nicht durchgehend befriedigend erscheint.

Greifswald Cordula Nolte

Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, hg. v. Hubert Wolf. – Paderborn: F. Schöningh 1998. 397 S., kt DM 108,00 ISBN: 3–506–73762–7

Rund dreißig Jahre, d.h. eine Generation nach Abschluß des II. Vatikanischen Konzils und nach dem Tod fast aller seiner Bischöfe und theologischen Berater und nach dem Abklingen der Kontroversen, die es mit seinen (liturgischen) Umgestaltungen auslöste, wird das Konzil nun in angemessener zeitlicher Distanz Gegenstand historischer und systematischer Forschung. In internationaler Zusammenarbeit wird derzeit erforscht, wo die Quellen und die Vorgeschichte dieses Konzils zu suchen sind und wie es als Ereignis und in seinen Texten die geistige Welt des 20. Jh.s bestimmte und von dessen geistiger Prägung selbst wiederum abhängig war.

In diesem Kontext wurde unter der Federführung des Tübinger Dogmatikers Peter Hünermann das Forschungsprojekt „Globalkultur und christlicher Glaube – Die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils im kulturellen Transformationsprozeß der Gegenwart" gestartet, in dessen Rahmen sich ein Arbeitskreis angeschickt hat, die „Deutsche Theologie zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien vor den Herausforderungen der Moderne – ihr Beitrag zum Zweiten Vatikanischen Konzil" zu erforschen. Dieser Arbeitskreis hat sich unter der Leitung von Hubert Wolf (Frankfurt) als ein erstes Ziel gesetzt, den deutschen Modernismus und seinen Beitrag zur Moderne und zum II. Vatikanum zu untersuchen. Es liegt nahe, in der Erforschung des Vorfelds des Konzils und seiner Bemühung um ein Aggiornamento sowie um eine Begegnung der Kirche mit der „Welt von heute" den Modernismus, seinen Beitrag zur Moderne und seine Rezeption im II. Vatikanum zu thematisieren. Im vorliegenden Bd sind die Referate von zwei Modernismus-Symposien dokumentiert, die dieser Arbeitskreis 1995 und 1996 abgehalten hat.

Nach einer Einordnung in die umgreifenden Forschungsprojekte durch Peter Hünermann und Hubert Wolf bringt Otto Weiss in einem *ersten Teil* einen Überblick über die neuere internationale Modernismusforschung und ihre offenen Probleme. Ein *zweiter Teil* bietet in zwei kontroversen Beiträgen von F. W. Graf und O. Weiss grundsätzliche *systematische Reflexionen zur Modernismusforschung*. Graf kritisiert dabei eine oft unkritische Identifizierung von „Modernismus" und „Moderne". Die interdisziplinäre Forschung und der Vergleich mit der Diskussion um die Moderne im evangelisch-theologischen Raum zeigen, daß der Begriff „Modernismus" und die Auseinandersetzung um ihn weit älter ist als der katholische Modernismus zum Beginn des 20. Jh.s. Manche dessen Vertreter litten unter der Herausforderung der Moderne und zogen sich bewußt auf anti-moderne Konzeptionen zurück. Dies gilt zufolge Graf insbesondere für die Rezeption der Mystik und die Neubewertung des Irrationalen und der religiösen Erfahrung durch George Tyrrell. Hier war nach dieser Vorstellung die rationalistisch argumentierende Neuscholastik „moderner" als der Modernismus. Daneben kritisiert Graf die These von einer ungebrochenen Kontinuität des Modernismus, derzufolge dessen Ansätze und Aussagen verborgen weiterwirkten und endlich im II. Vatikanum eine kirchenamtliche Bestätigung und Rezeption gefunden haben. Ein so umfassender Modernismusbegriff kann zufolge Graf nur zur Verunklarung führen, weil er dem historischen Phänomen Modernismus ebensowenig gerecht zu werden vermag wie dem II. Vatikanischen Konzil.

Im Gegensatz dazu arbeitet Otto Weiß mit einem weiten Modernismusbegriff, der nach seiner Überzeugung allein den Vorstellungen des Antimodernismus und den päpstlichen Maßnahmen gerecht zu werden vermag. Dies macht es sinnvoll, auch von einem deutschen Modernismus zu sprechen, selbst wenn sich bis in die jüngste Vergangenheit hinein die von den deutschen Bischöfen unmittelbar nach dem Erscheinen der Enzyklika Pascendi 1907 ausgegebene Schutzbehauptung weithin durchsetzte, in Deutschland gäbe es keinen Modernismus. Diese Behauptung widerspricht nach Weiß den Intentionen der Enzyklika und des Papstes, die den Ursprung des Modernismus gerade in Deutschland mit der durch die Universitätsfakultäten institutionalisierten Begegnung der katholischen Theologie mit dem Protestantismus und mit den Fragen und den Herausforderungen der jeweiligen Gegenwart sahen. Sowohl in der Frage einer inhaltlichen Bestimmung des Modernismus als auch dessen sachlicher Kontinuität mit Reformkatholizismus, mit der „Nouvelle Théologie", der Liturgischen Bewegung und mit dem II. Vatikanum sind die Konzeptionen von Weiß und Graf kontrovers.

Der Aspekt der Globalisierung erscheint v.a. im *dritten Teil* des Buches: *„Internationale Perspektiven"*. Hier erörtert H. Schwedt den *Amerikanismus*, der seit Beginn der Kontroverse um den Modernismus als dessen Vorläufer angesehen wurde. Die „Neue Welt" wird hier zum Vorbild einer Modernisierung der „Alten Welt", eine nach Auffassung des Antimodernismus strukturell modernistische Konzeption. Manfred Weitlauff stellt *Edmund Bishop* als „modernist of before modernism" dar, der gerade in der subjektiven Frömmigkeit und der historischen Erforschung liturgischer Quellen seinen Beitrag zum Modernismus sah.

Wenn sich der Modernismus als faktisch undefinierbar erweist, könnte der Antimodernismus als Gegenbewegung leichter faßbar sein. Seiner Darstellung im *vierten Teil* gelten die Beiträge von Anton Landersdorfer über den Dominikaner *Albert Maria Weiß* und von Karl Hausberger über den Rottenburger *Bischof Paul Wilhelm von Keppler* und dessen Wandlung vom (liberalen) Kraus-Freund zum streng antimodernistischen Hierarchen. Klaus Arnold stellt unter der Überschrift *„Frauen und ‚Modernisten'"* dar, daß der Salon zumeist adliger Damen als Treff- und Konzentrationspunkt für einen internationalen Austausch von entscheidender Bedeutung für die Entfaltung eines globalen Modernismus war. Im Beitrag von Thomas Ruster *(„Theologische Wahrnehmung von Kultur im ausgehenden Kaiserreich")* wird im Anschluß an Albert Ehrhard, Hermann Schell und Joseph Mausbach die sich durchsetzende katholische Kulturoffenheit mit einer gleichzeitig grundlegend konservativen Ausrichtung zusammengesehen und konfrontiert.

Die Problematik einer Kontinuität des Modernismus in Deutschland behandelt der *fünfte Teil*. Hier stellt Markus Ries die *Entwicklung des katholischen*

Literaturschaffens in der Zeit zwischen dem Streit um die Zeitschrift „Das Hochland" und Autoren wie Werner Bergengruen, Elisabeth Langgässer und Reinhold Schneider und deren Bedeutung für das katholische Selbstverständnis dar. Karl Hausberger umreißt den Fall *Joseph Wittig*, einen der spektakulärsten Indizierungsfälle neueren Datums (1926). Manfred Eder zeigt, wie sich im Zuge einer Ablehnung gegenüber Rom und einer zentralistischen Kirchenvorstellung auch völkisch-nationale Töne in das reformkatholische Denken in Deutschland einschlichen. Als einer der wichtigsten Vermittler modernistischer Konzeptionen, insbesondere der Theologie G. Tyrrells, kann Oskar Schroeder gelten, der spiritus rector des Niederrheinischen Reformkreises. Ihm widmet sich der Beitrag von Uwe Scharfenecker.

In einer abschließenden kritischen Nachlese geht Peter Hünermann zwei Fragen nach: Wie kann der sog. Antimodernismus näher charakterisiert werden? In welchem Verhältnis steht der damit gekennzeichnete Sachverhalt zum Konzil? Angesichts der Unmöglichkeit, den „Modernismus" schlüssig zu definieren, gibt Hünermann einen Aufriß des Antimodernismus. Dieser ist keineswegs einfachhin anti-modern und traditionalistisch. Vielmehr machte er mit der Rationalitätsforderung der Moderne durchaus ernst und verurteilte eine ihm irrational erscheinende Glaubensbegründung mittels Intuition und Erfahrung. Er ist zufolge Hünermann inhaltlich charakterisiert durch eine „Nicht-Unterscheidung von Glauben und weltbildlicher Glaubensgestalt" sowie durch den „Versuch, eine unbedingte Anerkennung der weltbildlichen Glaubensgestalt mit kanonistischen Mitteln in der Kirche durchzusetzen" (371).

Dies ist eine bewußt weite Umschreibung des Antimodernismus, der sich in diesem Verständnis keineswegs allein auf die Ereignisse im Pontifikat Papst Pius X. beschränkt. Eine derartige Definition ist geeignet, den Antimodernismus als eine Erscheinung zu verstehen, die sehr wohl auch den Katholizismus in den Jahren zwischen den Weltkriegen und nach 1945 bestimmte, die in den Auseinandersetzungen um das II. Vatikanische Konzil einen mächtigen Auftrieb und gleichzeitig ihre Grenzen fand, die aber nach dem Konzil wieder auflebte und im gegenwärtigen Katholizismus neu an Boden zu gewinnen scheint. Derzeitige Kontroversen um die Freiheit der Theologie und um die Entwicklung regionaler Theologien beweisen es. Von einer Kontinuität des Antimodernismus läßt sich nach Hünermann zweifellos sprechen. Ob daraus aber auch auf eine Kontinuität des Modernismus geschlossen werden kann, und ob es möglich ist, den Modernismus als Umkehrung des Antimodernismus inhaltlich zu umschreiben, beantworten die Beiträge des Bdes kontrovers. Ebensowenig, so der Einwand, wie sich aus einer Betrachtung des Anti-Semitismus eine hinreichende Sicht des Judentums und seiner Entwicklung ableiten ließe, sowenig kann eine Umschreibung des Antimodernismus umfassend klären, was der Modernismus ist. Gerade in den kontroversen Umschreibungen des Modernismus werden hier die entscheidenden Argumente vorgetragen, die zwar noch keinen Konsens in dessen Betrachtung zeigen, die aber künftig in der systematischen Deutung und in der Frage nach der Wirkungsgeschichte des Modernismus angemessene Antworten finden müssen. In dieser historischen Aufbereitung systematischer Modernismusforschung sowie in der Darlegung einer Fülle von bisher wenig bekannten Materialien liegt der Wert des vorliegenden Bdes, der eine neue Grundlage für die weitere Erforschung des Modernismus legt. Man ist neugierig auf die Fortsetzung der hier begonnen Arbeit.

München Peter Neuner

Stengel, Friedemann: **Die Theologischen Fakultäten in der DDR als Problem der Kirchen- und Hochschulpolitik des SED-Staates bis zu ihrer Umwandlung in Sektionen 1970/71**. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1998. 824 S. (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 3), geb. DM 98,00 ISBN: 3–374–01708–8

Der voluminöse Bd von Friedemann Stengel (eingereicht als Diss. an der Theol. Fak. Halle/Saale, 1996) stellt sich die Aufgabe, „Entwicklung, Strukturen und Ziele der Politik des von der SED beherrschten Staates gegenüber den sechs Theologischen Fakultäten an den Universitäten der ehemaligen DDR bis zur 3. Hochschulreform" zu untersuchen (11). Für die Folgezeit der 70er und 80er Jahre finden sich in Kap. 4 nur perspektivische Einzelaspekte.

Die Arbeit bezieht sich auf die Ev.-Theol. Fak.en Berlin, Leipzig, Jena, Halle, Greifswald und Rostock. Infolge der verwendeten politischen Quellen, die dazu nichts Wesentliches beibringen, mußte auf „Schilderung des theologisches Profils und der theologischen Forschung einzelner Theologen und der Theologischen Fakultäten" verzichtet werden. Thematisch gilt die „Politik der SED" als die „maßgebliche Perspektive": nur insofern die Fak.en „Ziel und Problem dieser Politik" waren, werden sie einer weithin minuziösen Sichtung unterzogen. Ausschließlich die Bereiche stehen im Mittelpunkt, „in denen der SED-Staat politisch eingreifen konnte und die von ihm als Handlungsfelder begriffen wurden" (11). Berufungspolitik, Fragen der Studienorganisation, Disziplinarmaßnahmen usw. werden im Rahmen der staatlichen Hochschulpolitik extensiv behandelt. Theologiegeschichtlich Belangvolles geben die benutzten Quellen nicht her. Vielmehr werden lediglich „Situation, Aktivitäten und Reaktionen der Theologischen Fakultäten ... den politischen Vorhaben, Maßnahmen und Eingriffen des Staates im einzelnen gegenübergestellt" (11).

Die drei kirchlichen Ausbildungsstätten für Pfarrer (Katechetisches Oberseminar in Naumburg/Saale, Missions- bzw. Theologisches Seminar in Leipzig, Sprachenkonvikt [Borsigstraße] in Ostberlin) treten akzidentiell in Erscheinung; sie werden in ihrer kirchenpolitischen Funktion als Ergänzungs- bzw. Konkurrenzphänomene zur universitären Theologenausbildung in Betracht gezogen (225–238; 544–560). Die kircheneigenen Ausbildungsstätten (gegen Ende der DDR zu „Kirchlichen Hochschulen" avanciert, nach der „Wende" kirchlicherseits aufgegeben bzw. in die Fak.en überführt) waren auch dadurch attraktiv, daß sie Nichtabiturienten (im zweijährigen Vorkurs) aufnehmen konnten und keine gesellschaftspolitischen Anforderungen stellten (Freistellung vom Wehrdienst). Andererseits entsprach das staatliche Festhalten an der Universitätstheologie auch landeskirchlichem Interesse (finanzielle Entlastung, staatlich anerkannter Diplomabschluß mit Promotions- und Habilitationsmöglichkeiten).

Als Quellengrundlage der Arbeit dienen vorrangig thematisch einschlägige Bestände der Hochschul-, Staatssicherheits- und Kirchenressorts der DDR sowie der Arbeitsgruppe Kirchenfragen (AG) beim Zentralkomitee der SED; auch Unterlagen der Ost-CDU sind berücksichtigt. Texte unterschiedlicher Provenienz und Wertigkeit (Dokumente 1–75; S. 679–789) sind anhangsweise abgedruckt. Quellen- und Literaturverzeichnis sowie sorgfältig gearbeitetes Personenregister sind beigegeben, ebenso Listen konspirativer Decknamen. Bei der Rekonstruktion von Sachverhalten erweist sich v. a. das umfangreiche Material des Ministeriums für Staatssicherheit der DDR (MfS) für die Arbeit als ertragreich: Bestände der Abt. XX, 4 der Hauptverwaltung Berlin wie der Bezirksverwaltungen Gera, Halle, Leipzig, Suhl und Rostock. Im Rahmen der staatlichen Kirchenpolitik hatte das MfS auch Zuständigkeiten für die theologischen Fak.en als integrierte Bestandteile der DDR-Universitäten wie als traditionell staatliche Institutionen für die Ausbildung evangelischer Pfarrer.

Wenn dem Zeithistoriker im Blick auf den besonderen Charakter des vielfach konspirativ gewonnenen Materials keine Fehldeutungen unterlaufen, wird ein detailliertes Erfassen von zeitgeschichtlichen Sachverhalten möglich. Das sonstige hochschul- und kirchenpolitische Quellenmaterial wird so hilfreich ergänzt. Die im Stasi-Unterlagengesetz vorgesehene Durchbrechung herkömmlicher Archivsperrfristen gibt historiographisch zu nutzende Chancen, wie sehr auch immer gegen unverantwortlich gehandhabte Decouvrierungstendenzen Bedenken erhoben werden mögen. Vereinzelt hätten Befragungskontakte, also die Berücksichtigung der „oral history", interne Zusammenhänge und unklar gebliebene Einzelfragen, bei denen der Vf. es bei Vermutungen bewenden läßt, klären können. Zu Motivationen und Intentionen fakultätspolitischer Aktivitäten lassen die Quellen mitunter abweichende Interpretation zu. Kontroverskritik findet sich nur singulär, so gegenüber Gerhard Besier. Obschon im Willen zu decouvrierender Aufarbeitung der DDR-Kirchengeschichte mit ihm einig (vgl. Stengels noch studentischen Beitrag auf einem Hallenser „Dies academicus" am 4. 6. 1991 in: KZG, 5 (1992), H. 1, 1992, 100–112), werden Ungenauigkeiten der Quelleninterpretation in Besiers dreibändigem Werk „Der SED-Staat und die Kirche" (Bd. 1, 1993; 2 u. 3, 1995) konstatiert, auch dadurch bedingt, daß dort die Fak.en nur nebenher fragmentarisch berücksichtigt wurden. Es wird jedoch gelegentlich die „vom Vorverständnis Besiers bestimmte tendenzielle Weglassung von Quellenmaterial" beanstandet (116, A. 101; vgl. auch 70, Anm. 344; 81, A. 423; 206, A.71; 330, A. 132; 305, A. 637).

Anfänge und Fortgang der Debatte um den Bestand der theologischen Fak.en als ostzonales bzw. DDR-spezifisches Problem werden informativ aufgewiesen. Pläne einer Akademiegründung wurden noch während der 70er Jahre und danach erörtert (669–676). Da die Fak.en indes „nach wie vor als einzige Möglichkeit der staatlichen Einflußnahme auf den Studiengang der künftigen Pfarrer betrachtet wurden, blieb die Erhaltung der Universitätstheologie auch weiterhin ein nicht ernsthaft umstrittener Bestandteil der Kirchenpolitik von SED und Regierung" (560).

Da indes kirchen- und verfassungsrechtlich verläßliche Bestandsgarantien fehlten, haben sich die theologischen Fak.en in der DDR veranlaßt gesehen, durch (mitunter zögerliche) praktikable Angleichung ihrer Studienorganisation an die universitären Normen (Studienreformpläne, Übernahme des gesellschaftswissenschaftlichen-marxistischen Grundstudiums, FDJ- und Gewerkschaftsgruppen, Zivilverteidigung usw.) ihren Bestand sichern zu helfen, um universitär verankerte wissenschaftliche Theologie und Theologenausbildung in der DDR zu ermöglichen. So hat z. B. die Theol. Fak. in Halle noch 1971 die FDJ-Gruppe als formale Studentenvertretung wiederbelebt, um die Sektionsbildung nicht zu gefährden (661).

Die in *vier große Kap.* gegliederte Darstellung des gewichtigen zeitgeschichtlichen Themas stellt in Kap. 1: („*Die Phase der relativen Autonomie der Theologischen Fakultäten 1946–1955*") die zuständigen Regierungs- und Parteistellen unter Einschluß auch der sowjetischen Militäradministration (SMAD) und die entsprechenden berufungspolitischen Richtlinien und Vorgänge in den Vordergrund. Erörtert wird das Spannungsfeld zwischen Staat und Kirche, in dem sich die theologischen Fak.en aufgrund ihrer traditionellen Doppelfunktion als staatliche Einrichtungen zur evangelischen Pfarrerausbildung zwangsläufig befanden. Schon während der Zonenzeit wurde die sich anbahnende Problemlage spürbar: „relativ" war die Autonomie der Fak.en schon deshalb, „weil einerseits ihr Fortbestand an den Universitäten nicht gesichert erschien, und weil sie andererseits an allgemeine kirchen- und hochschulpolitische Koordinaten gebunden waren" (15). Gleichwohl werden die mitunter als „intakt" bzw. „defekt" gekennzeichneten berufungspolitischen Vorgänge schematisch-formalistisch am autonomen Vorschlagsrecht des Fakultätsrates gemessen (378). Fakultätspolitische Kontakte mit zentralen wie regionalen Instanzen der Staats-, Partei- und Sicherheitsressorts sind auch personal minuziös quellenbelegt aufgewiesen.

Katholizismusrelevant sind die Ausführungen lediglich auf S. 77f und in Dokument 4, S. 684 („*Die Errichtung eines katholischen Priesterseminars 1951–1952*"). Es handelt sich um das im Dezember 1951 genehmigte „Philosophisch-Theologische Studium" in Erfurt, das die Priesterausbildung in der DDR von katholischen Fak.en der Bundesrepublik unabhängig machen sollte. Im Zusammenhang damit wird der Grotewohl-Vorschlag erörtert, die ev.-theol. Fak.en von den Univ.en zu entfernen und in (möglicherweise staatlich kontrollierte) kirchliche Regie zu überführen (79–97). Trotz anfänglich kirchlich vorhandener Neigungen, auf den staatlichen Vorschlag evangelischer Akademiebildung einzugehen, hat Bischof Otto Dibelius als Ratsvorsitzender der EKD den universitätstheologischen Wunsch auf Beibehaltung der Fak.en Grotewohl gegenüber vertreten, ohne daß letztgültig festzustellen wäre, welches der verschiedenen Voten (Leipziger Fak.; auch der EKD-Synode) entscheidend dazu beitrug, daß der Politbürobeschluß der SED vom 5. August 1952 (evangelische Akademiebildung analog zur katholischen Hochschule in Erfurt) nicht zur Ausführung gelangte. Das Eintreten des seit Ende 1949 als Systematiker und Religionssoziologe in Leipzig tätigen Prof.s D. Emil Fuchs (1874–1971) für den Erhalt der Universitätstheologie 1952/53 hatte nach Stengel sicherlich „eine ebensolche Bedeutung wie das Festhalten der Kirche an den Fakultäten und die technischen und organisatorischen Hürden, die bei der Realisierung des Projektes zu überwinden gewesen wären" (97). Fuchs wies als ehemaliger religiöser Sozialist auf die „Möglichkeit eines politischen Einflusses der Fak.en auf die Kirche im Sinne des Sozialismus" hin, ein institutionssicherndes Argument, dessen sich situationsbewußte Exponenten der Universitätstheologie auch künftig bedienen konnten (91).

So wurde Mitte der 50er Jahre – durch fakultätspolitische Vorstöße „fortschrittlicher" Kräfte der Theologischen Fak.en mitbedingt – eine Aktivierung der Fakultätspolitik der SED eingeleitet (Maßnahmeplan der SED vom 14. Dez. 1955). Die als „Radikalisierung der Fakultätspolitik" gekennzeichnete Phase war jedoch mit einer „Festigung des universitären Status der Theologischen Fakultäten verbunden" (237f) und gewann so institutionssichernde Relevanz: „Solange Staat und SED sich einen Einfluß auf die künftigen Pfarrer erhofften, mußte an den theologischen Fak.en festgehalten werden." (238) So wird einem Kreis von Theologiestudenten und Nachwuchswissenschaftlern um Fuchs während der nach dem Grotewohl-Vorschlag auch kirchlich verunsicherten Lage eine in diesem Sinne initiative fakultätspolitische Funktion zugeschrieben („fundamentale Rolle" der Leipziger FDJ-Gruppe, 112; Memoranden, Dokument 10, 12, 20. Daraufhin befaßte sich die AG Kirchenfragen beim ZK der SED, zu der Kontakte bestanden, stärker mit den Theologischen Fak.en, wie in Kap. 2 („*Die Phase der radikalen Veränderungen in der Politik gegenüber den Theologischen Fakultäten 1955–1958*") dargestellt (99–308). Folgenreiche Querelen zwischen Partei und Hochschulministerium werden geschildert; letzteres sah sich zu aktiverer Fakultätspolitik gedrängt. Die Rolle der im Untersuchungszeitraum für die theologischen Fak.en zuständigen Hauptreferenten im Ministerium für Hoch- und Fachschulwesen wird auch im Blick auf Modalitäten der staatlichen Berufungspolitik näher charakterisiert. Die gespannte politische Situation kennzeichnen auch der Prozeß gegen den damaligen Leipziger Studentenpfarrer Schmutzler 1957/58 und der „Fall Aland und die Zerschlagung des ‚Spirituskreises' " in Halle 1958.

Im – lapidar mit „*Die Etablierung der repressiven Fakultätspolitik 1958–1965*" firmierten – Kap. 3 entsteht (wie auch in Kap. 4, das die weitere Entwicklung bis 1971 schildert) ein informatives Bild von Berufungsaktivitäten und Umsetzungsplanungen. So gestaltete sich – schon zeitgenössisch wahrnehmbar – die Berliner Fakultätssituation (durch zwei politisch „fortschrittliche Gruppen" im Lehrkörper mit unterschiedlichen theologischen und fakultätspolitischen Konzepten auch künftig stärker konfliktorientiert („Barthianisierungspläne" der Gruppe um Hanfried Müller contra CDU-Gruppe und vice versa; 379ff; 390f). Demgegenüber erscheinen die Lehrkörper anderer Fak.en bei theologischer Pluralität homogener ausgerichtet bzw. stärker konsensorientiert. An der Leipziger Fak. vollzog sich die Berufungspolitik weitgehend aus dem eigenen wissenschaftlichen Nachwuchs, als quasi Leipziger Hausmachtspolitik im erfolgreichen Bemühen um landeskirchlichen Konsens, besonders ausgeprägt seit der Sektionsgründungsphase 1969/1971 unter Prof. H. Moritz (617f). In Halle wird stärker konservatives Bedachtsein auf fakultätsautonome Aspekte diagnostiziert, ohne daß Probleme und Konflikte ausblieben. Auch Jena, Greifswald und Rostock kommen in ihrer fakultätspolitischen Spezifik voll zur Geltung, während die Arbeiten von G. Besier bei extensiver Behandlung DDR-weiter Kirchenpolitik indes die Fakultätspolitik segmenthaft-fragmentarisch stärker auf Leipzig und Berlin konzentrierten. Für Berlin ist auf das Buch von Dietmar Linke: Theologiestudenten der Humboldt-Universität. Zwischen Hörsaal und Anklagebank (Neukirchen-Vluyn 1994) Bezug genommen, das sich als „Darstellung der parteipolitischen Einflußnahme auf eine theologische Fakultät anhand von Dokumenten" (Untertitel) versteht (vgl. dazu meine Rez. in ZKG 1997, H. 3, 427–429).

Mit *Kap. 4* („*Die Entwicklung der Fakultätspolitik bis zur 3. Hochschulreform 1965–1971*"), wo neben der etwas „liberalisierten" Berufungspolitik jener Jahre die Sektionsbildungsphase der 3. Hochschulreform in ihrem Ablauf umsichtig beschrieben wird, endet die quellenintensiv belegte Untersuchung bezeichnenderweise mit der als Frage formulierten Überschrift des Schlußabschnittes: „*Ein Ende der Debatte um die Existenz der Universitätstheologie?*" Die Aufrechterhaltung der institutionellen Existenz war Voraussetzung wie wesentlich handlungsbestimmendes fakultätspolitisches Grundmotiv innerhalb der DDR-Universitätstheologie.

Als arbeitsaufwendige summa-cum-laude-Leistung vermittelt der Bd mit seiner detaillierten Information eine wichtige Rekonstruktionsanalyse fakultätspolitischer Handlungsfelder für den Bereich der theologischen Fak.en in der DDR bis 1970/71. Stärkere Einbindung in kontextuale kirchenpolitische Handlungsabläufe erwies sich als nicht erforderlich, da hierzu hinreichend Dokumentationen vorliegen.

Leipzig Kurt Meier

Reformationsgeschichte

Wenz, Gunther: **Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche**. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch. **Bd 1.** – Berlin / New York / Frankfurt a. M.: de Gruyter / Evang. Verlagswerk 1996. 719 S., kt DM 68,00 ISBN: 3–11–015239–8. **Bd 2.** – Berlin/ New York/Frankfurt a. M.: de Gruyter / Evang. Verlagswerk 1998. 816 S., kt DM 88,00 ISBN: 3–11–015755–1

Das Werk will einen „historischen und systematischen Beitrag zum Verständnis der Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche leisten" (44). Dieses Ziel wird mindestens historischerseits eingelöst, wenn – trotz wucherndem Detailismus – mit minuziöser Genauigkeit der geschichtliche Sinn der Bekenntnisse herausgearbeitet wird und ihre Vorlagen und Wurzeln transparent gemacht werden, sowie die auslegungsgeschichtliche Sekundärliteratur voll eingearbeitet wird.

In Querschnitten und Längsschnitten wird die Theologie der Bekenntnisschriften des Konkordienbuches von 1580 referiert und interpretiert: das Augsburger Bekenntnis (1530), die Apologie des Augsburger Bekenntnisses (1531), die Schmalkaldischen Artikel (1537), der Traktat über die Gewalt und den Primat des Papstes (1537), der Kleine und Große Katechismus (1529), die Konkordienformel (1577). Aufschlußreich sind u. a. folgende Details der – sicher rein historisch verfahrenden – Untersuchung, auf die der Vf. hinweist: Luther geht deshalb so frei in den Katechismen mit dem Dekalog um, weil er für ihn nur gilt, soweit er mit dem „natürlichen Gesetz" übereinstimmt, das Gott in das Herz der Menschen geschrieben hat, während alle zeitbedingten Gesetze des Alten Testaments, wie die Zeremonial- und Judizialgesetze, zu streichen sind (264). Dabei kommt dem ersten Gebot in seinen Katechismen ein achsialer Rang als der „Mitte" seiner Theologie zu. Denn Glaube und Gott gehören zusammen. „Allein das Trauen und Gläuben ... machet beide Gott und Abgott", „fides creatrix divinitatis" (267). Eine Aktualisierung dieser kühnen These Luthers unterbleibt leider, wie auch der anderen des Großen Katechismus, daß sich Gott in Christus „ganz und gar ausgeschüttet hat und nichts behalten (hat), das er nicht uns gegeben habe" (306). Wichtig erscheint der Nachweis des Vf.s, daß die Aussagen über das Abendmahl im Augsburger Bekenntnis und ihrer Apologie in Art. 10 die Transsubstantiationslehre nicht ausschließen („unter Gestalt des Brotes und Weines" oder ihrer Akzidentien; „mutato pane") (643ff). „Ohne ... verbindlich zu sein, kann die Transsubstantiationslehre nach Maßgabe der CA gegebenenfalls auch unter den Bedingungen reformatorischer Abendmahlslehre als eine mögliche Theorievariante, die Verbindung von Leib und Blut Christi mit Brot und Wein auszusagen, akzeptiert werden" (646). Der Vf. verweist ebenso auf die Apologie, wo in Art. 24 wie im Augsburger Bekenntnis

betont wird, „daß die Messe bei den Evangelischen nicht abgeschafft, sondern gewissenhaft beibehalten werde. Nicht nur werde das Sakrament an den einzelnen Sonntagen und ... Festtagen ... gereicht ..., auch seien die üblichen Meßriten beibehalten worden" (663). Leider geht der Vf. mit keinem Wort auf die Situation unserer heutigen evangelisch-lutherischen Kirche ein, die sich an diesen Grundsatz ihres Bekenntnisses nicht hält. In der akribischen Nachzeichnung der reformatorischen Rechtfertigungslehre werden die „ökumenischen" Texte der Apologie vom Vf. wahrgenommen, wenn etwa Apologie Art. 4 eine „angefangene Gesetzeserfüllung" („incoata legis impletio") des Glaubens für „notwendig" gehalten wird, wenn er ein echter Rechtfertigungsglaube sein will (189), aber es fehlt leider auch hier ihre Aktualisierung für den heutigen ökumenischen Dialog. Aber nicht nur „ein folgenloser Glaube" „ohne ... Werke der Liebe" „vermag" nach Apol.-Art. 4 „nicht zu bestehen" vor Gott (229), es gibt nach Luther sogar eine „Mitwirkung" zwischen Mensch und Gott in der Rechtfertigung (207, Konkordienformel Art. 2), was die Lutheraner in der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" (1997) wohl vergessen haben (Nr. 23). Der Vf. verschweigt auch nicht, daß die Apologie in Art.14 trotz Verständnis der Kirche als herrschaftsfreie Gemeinde der Gleichen unter dem einen Herrn (Confessio Augustana Art. 7) das – gerade auch heute so aktuelle – Zugeständnis macht: „man habe protestantischerseits auf dem Augsburger Reichstag oftmals Zeugnis von dem ehrlichen Willen gegeben, die überkommende Kirchenordnung einschließlich der ordinatio canonica und der Ordnung kirchlicher Hierarchie beizubehalten, auch wenn diese ... aufgrund menschlicher Autorität entstanden sei", also nur de iure humano bestehe (355).

Richtig ist, daß der Vf. betont, die Reformation sei keine „Revolution" gewesen, sondern „eine auf konservativem Bewahrungsstreben aufbauende ... Erneuerung der Kirche" (513), sosehr sich die Bekenntnisse hier noch viel klarer ausdrücken, es gehe in ihr um keine neue Kirche, sondern um die Erneuerung der einen, römisch-katholischen Kirche. (Abschluß des 1. Teils der Confessio Augustana, U. G. 32; anders 545.)

Es ist schade, daß diese dickleibige Arbeit von über 1500 S. ihre systematische Aufgabe, die reformatorische Lehre, die für viele heute ein verstaubtes Fossil aus dem Museum der Dogmengeschichte ist, für unsere Zeit zu aktualisieren und ihren Lebenswert für den heutigen Menschen aufzuweisen, nicht einlöst. Die Frage, ob die Rechtfertigung des Menschen allein aus Gnaden und allein durch den Glauben lebt oder ein totes Erbe ist, ist doch heute viel wichtiger als die nach ihrer Richtigkeit. Daß in dem umfassenden Opus diese – angesichts der Säkularisierung – bedrängende Frage, wie wir die alte Wahrheit neu sagen, nicht nur nachsagen, so gut wie nicht gestellt wird, ist zu bedauern, sowie daß kaum die ökumenischen Implikationen der Bekenntnisse für den heutigen Einheitsdialog der Kirchen genützt werden. Es geht hier immer nur um die Frage, was war, nicht, was sein soll. Wir stehen alle in dieser Gefahr, uns als Theologen in eine Vorwelt abzuseilen und welt- und gemeindefremde Debatten von vorgestern zu führen, statt uns den Fragen unserer Zeit zu stellen, was viel schwieriger ist. Kein Wunder, wenn unsere Gemeinden und unsere Gesellschaft unsere vergangenheitsfixierte Arbeit in die Paläontologie verweisen. Sie erinnert oft in der Tat an ein Museum, wo die Lehre stückweise eingesargt und mumifiziert wird.

Osnabrück Horst Georg Pöhlmann

Huovinen, Eero: **Fides Infantium**. Martin Luthers Lehre vom Kinderglauben. – Mainz: Philipp von Zabern 1997. VI, 188 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung Abendländische Religionsgeschichte, 159), geb. DM 58,00 ISBN: 3–8053–1654–2

Mit seiner Untersuchung über den Kinderglauben widmet sich der Finne Eero Huovinen einem äußerst wichtigen und spannenden Fragenkomplex, welcher Luthers Auffassung vom Glauben ebenso berührt wie sein Sünden- und Taufverständnis. Damit weist das Problem der Kindertaufe mitten hinein in das Zentrum reformatorischer Theologie: die Rechtfertigungslehre.

Huovinen beginnt seine Untersuchung mit einem Überblick über die Forschung seit ca. 1960. Dieser Überblick kristallisiert zwei Hauptrichtungen heraus, die den Ort der *fides-infantium*-Lehre unterschiedlich bestimmen: „Ein Teil ... ist der Ansicht, daß sich diese Lehre nahtlos in Luthers sonstige Äußerungen über Taufe und Glaube einfügt. Die *fides infantium* bringt dann paradigmatisch solche theologischen Akzentuierungen zum Ausdruck, die Luthers Theologie weiter ausleuchten. Ein anderer Teil der Forscher ... vertritt dagegen die sogenannte Postulatstheorie, nach der Luther, um theologisch konsequent zu bleiben, den Kinderglauben postulieren oder ‚annehmen' mußte" (16). Die Auseinandersetzung mit der Forschung wird von H. im folgenden immer wieder und intensiv geführt.

Zur rechten Erfassung des Problemkreises möchte der Vf. selbst „ein besonderes Augenmerk auf das theologiegeschichtliche Umfeld richten" (20), d. h. auf die Traditionsströme, mit denen Luther sich auseinanderzusetzen hatte, einerseits und die innerreformatorischen, namentlich spiritualistischen Strömungen andererseits. Dazu zieht er als Hauptquellen Texte unterschiedlicher Gattungen aus den Jahren 1519 bis 1528 heran, komplettiert seine Ausführungen aber mit weiterem Material, welches auch den späten Luther nicht außer acht läßt.

Die Konzentration auf die Zeit der Konsolidierung der Reformation in den Auseinandersetzungen nach außen und innen ist durchaus legitim, läßt aber danach fragen, ob H.s theologiegeschichtlicher Ansatz nicht eine gewisse Engführung provoziert; manche Aspekte, die v. a. den Glaubensbegriff betreffen, mögen daher etwas zu kurz kommen. Umgekehrt wäre gerade angesichts dieses Ansatzes die Methode zu hinterfragen, thematisch an das Problem heranzugehen und nicht – jedenfalls zunächst – chronologisch die Texte zu analysieren, die sich mehr oder weniger ausdrücklich und intensiv mit der *fides infantium* beschäftigen; der Vorteil hätte darin gelegen, die konkrete Debatte, in der Luther sich befand, wahrzunehmen und sie für die jeweilige Begriffsbildung auszuwerten. Mit einer daran sich dann anschließenden Systematisierung, deren vorliegende Form im großen und ganzen durchaus überzeugend ist, hätte H. sowohl dem historisch Bedingten als auch dem theologisch Fundamentalen der Lehre Luthers zu ihrem Recht verholfen.

Die nun folgende Untersuchung verdient unbedingte Beachtung, weist sie doch mit den Abschnitten, die sich nacheinander mit den Voraussetzungen des Glaubens- und des Sakramentsbegriffes sowie damit beschäftigen, was denn nun ‚Kinderglaube' meine, mitten hinein in den Kern lutherischer Theologie und – last not least – in die auch die ökumenische Debatte heute bestimmenden Probleme.

Gleich zu Beginn widmet sich H. der schwierigen und in der Forschung immer wieder mit unterschiedlichem Ergebnis gestellten Frage, wo der glaubenstheologische Ort der *fides-infantium*-Lehre zu suchen ist. Der Vf. beantwortet sie mit dem Hinweis auf die Lehre von der *duplex iustitia*. Danach sei die erste „Gottes passive Gerechtigkeit", die real, aber doch anfänglich ist in dem Sinne, daß der Mensch auch weiterhin Sünder ist; die zweite sei die eigene Gerechtigkeit des Menschen, wobei dieses ‚eigen' auch nur als von Gott bzw. Christus Gewirktes verstanden werden darf und die Werke dieser zweiten Gerechtigkeit in keiner Weise vor Gott Verdienst beanspruchen können; Gott wirke *sine homine*, aber doch *in homine* (37).

Die Beschreibung der *duplex iustitia* ist nicht unproblematisch, besonders in dem Punkt, wo H. die zweite Gerechtigkeit als eine die erste vervollkommnende interpretiert (26ff) und von daher sogar den Kooperations- und den Verdienstgedanken hervorhebt (27, 29). Zwar findet sich das *perficit* in Luthers Sermon, doch ist das Element der *iustitia aliena*, die immer eine *aliena* bleibt, das einzig entscheidende Moment. Hilfreich wäre es gewesen, wenn er zur Begriffsklärung die Untersuchungen von v. Loewenich (Duplex iustitia, 1972), Yarnold (Duplex iustitia, 1988) und evtl. Braunisch (Die Theologie der Rechtfertigung im Enchiridion (1538) des Johannes Gropper, 1974) herangezogen hätte. Kritisch ist auch H.s Behauptung zu beurteilen, das korrelative Verhältnis von *promissio* und *fides* meine „denselben Sachverhalt, der im Sermo de duplici iustitia mit dem Gedanken der doppelten Gerechtigkeit ausgedrückt" werde (30). Der Vf. hat nicht klar genug erkannt, daß der Glaube eben darum in keiner Weise als ‚Werk' im verdienstlichen Sinne bezeichnet werden kann, da das aktive Element in ihm gerade dasjenige ist, welches von sich wegweist auf die geschenkte Gerechtigkeit Christi und den Menschen damit *extra se* setzt; viel stärker müßte beachtet werden, daß es sich bei Luther nicht eigentlich um zwei Gerechtigkeiten handelt, sondern um eine einzige, die in ihrem Geschenkcharakter den Menschen zum Werk am Nächsten befreit, vor Gott aber nur die Person, nicht das Werk dieser Person, angenehm ist. H. vermischt die Begriffe ‚Glaube' ‚Gerechtigkeit' und ‚Taufe' mehrmals in nicht ganz redlicher Weise.

Aus dieser Beobachtung heraus schließt H., in der Taufe werde der Glaube als Gabe der ersten Gerechtigkeit eingegossen und als Werk der zweiten Gerechtigkeit und als den Bußprozeß tragendes Element ermöglicht. Mithin erfülle der Glaube das, was die Taufe bedeute (40). Konsequenterweise fragt der Vf. im Anschluß danach, welche Wirkung Luther dem Taufsakrament im Gegenüber zur scholastischen Tradition beimißt, denn die klassische Differenzierung in *ex opere operato* und *per fidem* mache deutlich, welcher enge Zusammenhang letztlich auch zwischen Kinder*taufe* und Kinder*glaube* gesehen werden müsse. Dabei kommt er zu dem Schluß, Luther habe nicht „den Glauben und die Wirkung des Sakraments gegeneinandergestellt, sondern Glaube und Werk" (56). Die Sakramente seien „effektive Zeichen der Gnade" (68), sie verleihen Gnade gegen jeden Widerstand.

Auch hier muß man H. leider vorwerfen, der lutherischen Theologie nicht in jedem Punkt gerecht zu werden. So kann etwa seine Behauptung „Luther identifiziert also die Verdienstlichkeit des Meßopfers mit dem Gedanken des *opus operatum*" und seine Folgerung daraus („Gerade das in diese Richtung abgewandelte und falsch verstandene Sakrament kritisiert Luther also. Seine *opus-operatum*-Kritik ist ausschließlich gegen dieses falsche Verständnis gerichtet" [55]) nicht kritiklos akzeptiert werden. Luthers Kritik an dem Verständnis, die Sakramente wirkten *ex opere operato*, richtet sich vielmehr darauf, daß zum einen das Verheißungswort, zum anderen der Glaube des Empfangenden und damit das unauflösliche Zusammen von *promissio* und *fides* aufgebrochen würden. Die Wirkung des Sakraments in dessen Vollzug zu sehen binde die soteriologische Komponente der *promissio* stark an den Ausführenden und in einem weiteren Sinne das Heil an die Verwalterin der Gnadenmittel, die (römische) Kirche – nicht mehr das Wort und das im Sakrament erinnerte Erlösungsgeschehen – stünde im Vordergrund, sondern das äußere Erinnerungszeichen. Die Auffassung vom Sakrament als Werk ist nur noch die logische Folgerung aus diesem grundsätzlichen Mißverständnis.

Für die Wirkung des Sakraments bleibe die Disposition des Empfängers gleichgültig. Insofern sei „[g]erade die Kindertaufe und der dem Kind eingegos-

sene Glaube ... das deutlichste Beispiel für die objektive Wirkung des Sakraments" (71).

Der Kinderglauben sei von Gott gewirkter Glaube, eine *fides infusa* (vgl. dazu die Ausführungen 134–141) und zeige „demnach geradezu idealtypisch, wie das Wort Gottes wirkt" (79). Dabei habe der Glaube der Kirche allenfalls eine instrumentale, zum eigenen Glauben helfende, aber natürlich keine rechtfertigende Kraft. Die mit dem Thema des *Kinder*glaubens eng zusammenhängende Frage, ob in den Kindern möglicherweise eine andere Disposition zum Glauben bzw. zur Gnade herrsche, beantwortet H. mit einem erneuten Hinweis auf die *duplex-iustitia*-Lehre, welche Bedeutung für den Sündenbegriff habe: „Einerseits ist das Kind mit der ganzen Menschheit der Ursünde verfallen. Es hat also keine Disposition, die es ‚unschuldiger' oder ‚reiner' macht als die Erwachsenen ... Andererseits ist es der Ursünde noch nicht möglich, das Leben des Kindes in gleicher Weise zu beeinflussen ... Die ‚Eignung' des Kindes für den Glauben bedeutet somit, daß die Ursünde ihre Macht in seinem Leben noch nicht so gezeigt hat wie beim Erwachsenen" (105f).

Hier zeigt sich recht gut die Problematik, die sich aufgrund der Vermischung verschiedener Begriffe ergibt: welcher Glaube ist nun an dieser Stelle eigentlich gemeint? Ist es die *fides iustificans* – so wäre der Eintrag der Tatsünden irrelevant, da es dort nicht um Werke, sondern um die Person geht und es also keine Rolle spielt, ob die Macht der Sünde ihren Einfluß schon bis in die Tatsünden hinein geübt hat. Ist es die *fides propria* (und ist diese identisch mit der *fides iustificans*?), dann könnte man im Hinblick auf das Kind ja noch nicht im engeren Sinne davon sprechen. Hilfreicher als der Hinweis auf die Lehre von der doppelten Gerechtigkeit sind da H.s Bemerkungen zu der konkreten Auseinandersetzung mit der Scholastik und den Wiedertäufern (103) – die im Vergleich dann aber zu kurz kommen – und v. a. zur Kreuzestheologie (107ff) sowie zum Kinderglauben als verborgenem Glauben (111–121), wo deutlich wird, daß es das ‚Widervernünftige', die Unbewußtheit des Glaubens und der Verzicht auf eine ‚vernünftige', logischen Ansprüchen genügende Erfassung des Rechtfertigungsgeschehens sind, die den Kinderglauben über den Erwachsenenglauben hinausheben.

In einem Schlußkapitel legt der Vf. dar, wie der Kinderglaube als Beginn der zweiten Gerechtigkeit zu verstehen ist. Die *fides infantium* bringe eine affektuale Wirkung hervor, und die Gabe der Taufe sei unzerstörbar. Insofern – und nur insofern – könne Luther von einem *character indelebilis* sprechen, der in der Taufe verliehen werde, nicht als *habitus*, sondern als unvergängliches Zeichen.

An dieser Stelle wäre es nützlich gewesen, den Affektbegriff etwas genauer zu untersuchen und einschlägige Literatur dazu zu befragen. Hier wie insgesamt vermißt der Leser eine tiefere Beschäftigung mit der Tradition, die sich im fehlenden Aufweis der entsprechenden Quellen unangenehm bemerkbar macht; zudem hätte zumindest die Frage gestellt werden können, ob und wie sich das Problem der Kindertaufe bei anderen Reformatoren darstellt (namentlich bei Melanchthon).

H.s Arbeit zeichnet sich insgesamt durch eine intensive Auseinandersetzung mit der bisherigen Lutherforschung zum Thema der *fides infantium* aus. Es ist lobenswert, daß und wie er sich z. T. gegen die herrschenden Positionen behauptet und wie er ein solch komplexes Thema herausgreift, welches mehrere Problemkreise gleichzeitig berührt; H. gibt wesentliche Hinweise und gute Denkanstöße. Insofern ist die Arbeit gelungen und ein wichtiger Beitrag zur Frage nach Luthers Theologie. Die angemerkten Anfragen an sein Werk müßten wohl jedoch bedacht werden und weisen darauf hin, wie die Frage nach dem Kinderglauben – sowie nach dem lutherischen Glaubensbegriff insgesamt – eine die Forschung weiterhin beschäftigende bleiben dürfte.

Hennef Athina Lexutt

Ioannis Calvini. Opera Exegetica. **Vol. XI/1: In Evangelium Secundum Johannem Commentarius Pars Prior**, hg. v. Helmut Feld. – Genève: Librairie Droz 1997. XLIX, 361 S. (Ioannis Calvini. Series II. Opera Exegetica Veteris Et Novi Testamenti, 11,1), ISBN: 2–600–00283–9. **Vol. XI/2: In Evangelium Secundum Johannem Commentarius Pars Altera**, hg. v. Helmut Feld. – Genève: Librairie Droz 1998. XXII, 418 S. (Ioannis Calvini. Series II. Opera Exegetica Veteris Et Novi Testamenti, 9,2), ISBN: 2–600–00283–9

Schon verschiedentlich sind in den vergangenen Jahrzehnten einzelne Schriften Johannes Calvins kritisch ediert worden. So gesellten sich neben die in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s im Corpus Reformatorum erschienene Ausgabe seiner Werke („Opera quae supersunt omnia", Braunschweig: Schwetschke 1863–1900 [CR 29–87]) die fünfbändige Ausgabe der „Opera Selecta" (München: Kaiser 1926–1952), u. a. mit einer Zusammenschau der verschiedenen Textfassungen der Institutio, sowie kritische Editionen z. B. der Schrift „Des Scandales" (Ed. Olivier Fatio, Genf: Droz 1984 [Textes littéraires Français]) und des Römerbriefkommentars („Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos", Ed. Thomas H. L. Parker, Brill: Leiden 1981 [SHCT 22]). Zu erwähnen sind auch die im Neukirchener Verlag erscheinenden Bde der „Supplementa Calviniana" (1961ff) mit bisher unveröffentlichten Predigten.

Seit 1992 ist nun unter der Ägide eines internationalen Herausgeberteams (B. G. Armstrong, C. Augustijn, I. Backus, O. Fatio, H. Feld, F. M. Higman, W. H. Neuser, B. Roussel, W. van't Spijker, D. F. Wright) in der Librairie Droz in Genf eine kritische Gesamtausgabe der Werke Calvins (abzukürzen COR) im Erscheinen begriffen, welche gemeinsam mit den „Supplementa Calviniana" (mit den Predigten Calvins) auf lange Sicht die bisherige Ausgabe der CR weitgehend ersetzen wird.

Die Ausgabe ist untergliedert in sechs Abteilungen (Series I: Institutio; II: Opera Exegetica; III: Scripta ecclesiastica; IV: Scripta didactica et polemica; V: Epistolae; VI: Scripta varia). Die bisher in erstaunlich zügiger Abfolge erschienenen Bde gehören vorwiegend den exegetischen Werken an (Kommentar zu „Joh": Vol. 11/1–2, Ed. Feld, 1997f; „2 Kor": Vol. 15, Ed. Feld, 1994; „Gal/Eph/Phil/Kol": Vol. 16, Ed. Feld, 1992; „Hebr": Vol. 19, Ed. Parker, 1996); hinzu kommt aus Series III Vol. 1: „De aeterna praedestinatione / De la predestination eternelle" (Ed. W. H. Neuser / O. Fatio, 1998). Jeder Bd enthält eine je nach Bearbeiter in deutscher, englischer oder französischer Sprache verfaßte Einleitung, die über die zugrundeliegende Textbasis, die älteren Editionen und – für die überaus breite Wirkungsgeschichte aufschlußreich – Übersetzungen informiert, sowie Calvins Quellen (die Kenntnis altkirchlicher Quellen bei Calvin ist bemerkenswert und wird auch von seiten der wirkungsgeschichtlichen Forschung der Patrologie sehr wohl vermerkt), seine Arbeitsweise und seine Theologie vorstellt. Der Text beruht in der Regel jeweils auf der Editio Princeps, bei den Kommentaren auf der letzten zu Calvins Lebzeiten gedruckten bzw. von ihm revidierten Ausgabe (vgl. die Editionsgrundsätze, die dem ersterschienenen Bd in einem Separatdruck, späteren Bden im Rahmen der Einleitung beigegeben sind). Die Seitenzahlen der bisherigen Ausgabe CR finden sich als Marginalien angefügt. Besonders hervorzuheben ist der reichhaltige Anmerkungsapparat. Er informiert u. a. über Textvarianten anderer Editionen, verweist auf zu vergleichende Stellen in sonstigen Werken Calvins und liefert Texte jener Ausleger, von denen Calvin abhängig ist bzw. auf die er sich zustimmend oder kritisch bezieht. Insbesondere letzteres ist, da der Reformator oftmals auf Gewährsleute oder kritisierte Positionen ohne Nennung von Namen nur anspielt, außerordentlich hilfreich. Auf Sekundärliteratur wird in den Anmerkungen mit Recht an nur wenigen Stellen verwiesen; in diesem Rahmen können solche Angaben nur in sehr willkürlicher Auswahl erfolgen und hätten ebensogut ganz unterbleiben können, sind sie doch am ehesten überholt. Ausführliche Register (Bibelstellen, Personennamen, moderne Autoren und lateinische Begriffe) sind beigefügt. Eigens vermerkt sei, daß die jeweils später erschienenen Bde Korrigenda und Nachträge zu den früheren enthalten.

Thematisch relevant ist der Kommentar zum 2. Korintherbrief v. a. hinsichtlich Calvins Verständnis des kirchlichen Dienstes: er ist – so der Editor Helmut Feld – „so etwas wie die *Magna Charta* des kirchlichen *ministerium*" (COR II/15,XXXII). Der Hebräerbriefkommentar ist zu beachten wegen seiner christologischen Ämterlehre (COR II/19,XVIII–XXII), insbesondere aufgrund der Beobachtung, daß Calvin hier abweichend von der Institutio ein zweifaches, nicht dreifaches Amt beschreibt, und zwar fokussiert auf das prophetische und das priesterliche Amt. Bd 1 aus Series III präsentiert den lateinischen und den französischen Text der wichtigsten Schrift Calvins zur Prädestination. Die Einleitung enthält eine zeitgeschichtliche Einordnung, skizziert die Position der Gegner, Entstehungs- und Nachgeschichte und stellt die Gliederung vor. Auf eine theologische Einführung wird bei diesem Bd – bedauerlicherweise – verzichtet.

Exemplarisch sei ein ausführlicherer Blick auf den zweiteiligen Kommentar zum Johannesevangelium (COR II/11) geworfen. Der Kommentar erschien erstmals Ende 1552 und ist nicht zuletzt von dem Anliegen bestimmt, Michael Servets Werk ‚Christianismi Restitutio' (erschienen 1553, Calvin aber vorab bekannt) zu begegnen, der seine Christologie und Trinitätslehre mit johanneischen Belegstellen gestützt hatte. Die Einleitung verweist jedoch auch auf andere Gegner, v. a. die ‚päpstliche', also römische Theologie, wie auch auf innerreformatorische Gesprächspartner, mit denen sich Calvin durchaus kritisch auseinandersetzt, etwa H. Bullinger und J. Brenz wie auch Ph. Melanchthon (s. u.). Die Darlegung der theologischen Leitideen Calvins durch Feld zeugt von Sachlichkeit, der jede Beschönigung problematischer Züge des Wirkens oder der Theologie Calvins fern ist (vgl. XXVIf.XXXI), die aber andererseits auch sehr differenziert Nuancen wahrnimmt.

So wird bzgl. des Kommentars zu Joh 6,27 hervorgehoben, daß der Reformator dem Menschen im Heilswerk „nicht eine rein passive Rolle zuweist, wenn er auch jede Form von Synergismus ausschließt" (XXX). Im Text des Kommentars (197ff) verwirft Calvin die Auffassung, die Aufforderung „operamini cibum ... qui manet in vitam aeternam" impliziere den Verdienstgedanken. Der An-

merkungsapparat verweist hier auf Thomas von Aquin sowie auf Johannes Eck (198[34]). Wenig später, zu Joh 6,29, opponiert Calvin dagegen, daß Eck den Glauben unter die rechtfertigenden Werke rechnet (200[39]). Demgegenüber bezeichnet er selbst den Glauben als passives Werk (opus passivum), das Liebe und gute Werke nicht ausschließt, sondern als Früchte aus sich entläßt. Hier hätte der Textapparat auf Inst. II,5,11 verweisen können, wo die Formulierung *„passive agere"* auftaucht, und zwar als Auslegung zu Phil 2,12f, einer im Kontext von Joh 6 durchaus relevanten Stelle (198[34]). Die Auseinandersetzung mit römisch-katholischen Theologen veranlaßt Calvin nicht, jegliches Streben nach Glauben seitens des Menschen auszuschließen, wie die Begriffe *„eniti"* und *„educari"* (197,30; 198,2; vgl. XXX) zeigen. Auch läßt sich der Exeget nicht dazu verleiten, die eigene Position aus einem Schriftvers herauszulesen, der sie nicht hergibt. So wendet er sich gegen die Auffassung Melanchthons, der in Joh 6,29 den Glauben als Werk Gottes im Sinne von Gabe Gottes deutet (200[36]), während Calvin unter Werk Gottes das verstehen will, was Gott fordert und gutheißt (199,28f; 200,1f).

Erst unter Berücksichtigung der Bezüge, in denen Calvins Schriften stehen, läßt sich sein theologisches Schaffen würdigen. Die vorliegende Edition wird dafür in Zukunft unentbehrlich sein. Das handliche und schöne Äußere ist ebenso erfreulich wie der Dank einer langen Liste von Sponsoren, unter denen sich neben verschiedenen Evangelischen Landeskirchen und der Mercedes-Benz AG erfreulicherweise auch u. a. das Erzbistum München und die Diözese Rottenburg-Stuttgart finden, erschwingliche Preis.

Freiburg i. Br. Eva-Maria Faber

Hoitenga, Dewey J.: **John Calvin and the Will.** A Critique and Correcture. – Grand Rapids, Mi.: Baker Books 1997. 163 S., pb. $ 12,99 ISBN: 0–8010–2154–5

Der Vf. des Vorwortes zu diesem Buch, Richard A. Muller, hat an anderer Stelle (Calvin Theological Journal 31 [1996], 591) bzgl. der einflußreichen Einführung in die Theologie Johannes Calvins von W. Niesel etwas bissig gesagt, man könne den Namen Calvin jeweils durch Barth ersetzen und habe dann eine ausgezeichnete Darstellung von *dessen* Theologie vor sich.

Die neuere Calvin-Forschung versucht, calvinistische oder barthianische Überzeichnungen der Theologie Calvins zu überwinden, nicht zuletzt durch Berücksichtigung einer breiteren Textbasis und durch eine unvoreingenommene Wahrnehmung auch der Spannungen im Denken Calvins. Letzteres v. a. zeichnet die Studie von D. Hoitenga aus, der in Calvins Auffassung vom menschlichen Willen zwei Unstimmigkeiten aufdeckt.

Während Calvin im Blick auf den schöpfungsgemäßen Status des Menschen eine intellektualistische Position vertritt, den Willen also dem Intellekt unterordnet (vgl. Inst. I, 15,7f), führt er die Sünde auf den Willen zurück (vgl. Inst. I.15,8) und schreibt in einem ‚soteriologischen Voluntarismus' den Glauben dem Willen zu (vgl. z.B. Inst. IV, 2,6). Nach H. erfordert Calvins Ansatz letztlich die voluntaristische Ausrichtung, so daß intellektualistische Züge dementsprechend korrigiert werden müßten (65–67, 69).

Der zweite Problemaspekt in Calvins Theologie besteht nach H. darin, daß der gefallene Wille nicht nur korrumpiert ist (was durch Inst. II,2,12.16.19 gefordert wäre), sondern überhaupt keine Neigung zum Guten und keine Wahlfreiheit mehr besitzt (vgl. Inst. II,3,2). Auch hier hält der Vf. eine Korrektur des calvinischen Entwurfs für notwendig. Die minimalistische Sicht des Willens nach dem Sündenfall sei problematisch, weil ihr zufolge der menschliche Wille so geschaffen war, daß er sich selbst zerstören konnte. Zudem könnten moralische Entscheidungen zwischen gut und böse, ja schon ein Kampf zwischen gut und böse nicht mehr verstehbar gemacht werden. Dann aber könne auch nicht das Evangelium verstanden werden (89–91).

Grund für Calvins minimalistische Auffassung des Willens ist seine Sorge angesichts des menschlichen Stolzes, dem nur durch die Leugnung jeglicher Gutheit des Willens gewehrt werden könne, nach H. eine unzutreffende Einschätzung, weil die Gnade die Natur voraussetzt. Dabei finden sich in Calvins Theologie durchaus Ansätze für die Anerkennung des Guten im Menschen; er versäumt es aber, diese Ansätze mit dem Willen und seiner Hinneigung zum Guten in Verbindung zu bringen.

Der Vf. postuliert, die heutige reformierte Theologie müsse die Defizienzen der calvinischen Auffassung vom menschlichen Willen überwinden. So könne sie auch angemessener den allgemeinmenschlichen Bemühungen um das Gute gerecht werden, könne besser an mittelalterliche Traditionen anknüpfen und sei somit auch ökumenisch in höherem Maße gesprächsfähig, ohne dabei reformatorische Anliegen preisgeben zu müssen.

Letzterer Einschätzung ist katholischerseits vorbehaltlos zuzustimmen. Der Schlußsatz des Buches ‚Soli deo gloria, deo naturae et gratiae' spricht für sich. Darüber hinaus ist aber zu fragen, ob nicht Calvins Theologie selbst v. a. hinsichtlich des zweiten von H. bearbeiteten Problems ausgewogener ist, als es die Studie zu erkennen gibt. Indem der Vf. allein die Institutio berücksichtigt (entgegen dem oben erwähnten Postulat neuerer Forschung, auf eine breitere Textbasis zu rekurrieren) und dem rhetorischen Charakter der Theologie Calvins (auch in der Institutio) nur am Rande Rechnung trägt, entgeht ihm die durchaus differenziertere Position Calvins. Dennoch ist die stringent durchgeführte Studie ein bemerkenswerter Beitrag zur Calvinforschung und aufgrund der beabsichtigten Orientierung für die gegenwärtige reformierte Theologie zugleich ein weiterführender Baustein im ökumenischen Gespräch.

Freiburg i. Br. Eva-Maria Faber

Thiel, Albrecht: **In der Schule Gottes.** Die Ethik Calvins im Spiegel seiner Predigten über das Deuteronomium. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1999. 347 S., kt DM 98,00 ISBN: 3–7887–1735–1

Als Annäherung zum Profil der Ethik Calvins wählt Thiel die Predigten zum Buch Deuteronomium und entscheidet sich damit für eine Textgattung, welche als Auslegung der Bibel im Kontext der Gemeinde einen geeigneten Zugang zum Thema zu bieten verspricht (2; siehe auch 289).

Nach einleitenden Abschnitten zu Grundanliegen der Predigt Calvins und der politischen Situation in Genf zur Zeit der Dtn-Predigten analysiert der Vf. in induktiver Vorgehensweise exemplarische Predigten zu Fragen allgemeiner und spezieller Ethik (ethische und anthropologische Grundfragen, Macht und Herrschaft, Miteinanderleben, Wirtschaftsethik). Grundsätzlich gehört das Thema der Studie zu einem der wohl wichtigsten Themenbereiche in der Theologie Calvins, die einerseits das Wirken Gottes und die Rechtfertigung allein aus Glauben überdeutlich betont, andererseits aber dennoch darüber nicht das Interesse am menschlichen Lebensvollzug, an pädagogischen oder ethischen Fragen verliert. Th. sieht darin die Dynamik von Calvins Theologie, die nicht nur mit gleichem Gewicht von Gott und Mensch redet, sondern eine von beiden Seiten bestimmte und durch wechselseitige Bezogenheit gekennzeichnete Geschichte beschreibt (vgl. 79). Dabei spielen göttliche und menschliche Pädagogik (vgl. 65f) wie auch beider Akkommodation an die menschlichen Gegebenheiten (vgl. 89f) ineinander. Zudem soll der Mensch durch sein Handeln dem göttlichen Handeln entsprechen (vgl. 283).

Für die Ethik Calvins bedeutsam ist die Frage, wie er das Verhältnis von biblischen Geboten und Naturrecht begreift. Hier zeichnet Th. sehr differenziert verschiedene Aspekte der Argumentation Calvins nach: Der Rekurs auf das Natürliche dient zunächst in rhetorischer Absicht dazu, die besondere Eingängigkeit und Schlüssigkeit der Gebote den Hörern nahe zu bringen. „Die Natur wird als Schöpfung von ihrem Herrn zur Unterweisung der Menschen in Dienst genommen. Das ist der sachliche Grund dafür, daß der Dekalog nicht grundsätzlich vom natürlichen Sittengesetz unterschieden werden kann ... Der Anspruch des Schöpfer-Gottes auf seine Welt vermittelt sich – allen verständlich – über den Dekalog" (108). Der sachlichen Frage nach dem Naturrecht nähert sich Calvin im Rahmen der Lehre von Gottes Providenz. Dabei bezieht er sich nicht auf ein abstraktes und unpersönliches Prinzip Natur, seiner Denkweise angemessener wäre es vielmehr, vom Schöpfungs- bzw. Schöpferrecht zu sprechen. Entscheidende Schlüssel zur Verbindung von Naturrecht und christlicher Ethik sind die der klassischen philosophischen Tradition entnommenen Begriffe Billigkeit und Recht (*equité/droicture*). Die *equité* ist Ausdruck des Willens des Schöpfers, der, vermittelt durch die nach dem Sündenfall fortdauernde Gottebenbildlichkeit des Menschen, bei den Geschöpfen wirksam wird (vgl. 112–116, 283).

Das Fazit des Buches geht noch einmal die Kernfragen an: Wie sind ethisches Handeln und Gnade Gottes, wie sind Ethik und Dogmatik miteinander vermittelt? Zu Recht kritisiert Th. Karl Barths Bild von zwei Bühnen: „Wenn die Antwort des Menschen tatsächlich nicht enger mit der Kraft verbunden ist, die sie überhaupt erst ermöglicht, als zwei Etagen in einem Haus, dann bleiben die ethischen Antworten weitgehend im Bereich der Beliebigkeit" (305). Th. beschreibt das Zueinander von Gnade und Handeln durch die Formulierung „Vom Empfangen zum Tun", um so das ontologische, nicht deontologische (vgl. 283) ethische Grundmodell Calvins zu umschreiben. Das neue Handeln des Menschen beruht auf dem Erfaßtwerden von Gottes Bewegung, mit der er den Menschen weg von seinem Willen führt und auf Gottes Willen hin umformt. Auch beim Thema der Gottebenbildlichkeit des Menschen greifen Dogmatik und Ethik ineinander.

Diese wichtigen, aber in der Arbeit zu sehr verstreuten Einsichten hätten im Schlußteil noch besser zusammengeschaut werden können (m. E. gehören Abschnitt 8.2 und 8.5 viel enger zusammen). Der Ertrag der Arbeit wird dennoch nicht nur für ethische Fragen zu beachten sein.

Freiburg i. Br. Eva-Maria Faber

Fundamentaltheologie

Siebert, Rudolf J.: **From Critical Theory to Critical Political Theology.** Personal Autonomy and Universal Solidarity. New York: Peter Lang 1995. IX, 484 S. (American University Studies 52, Serie 7, Theology and Religion), kt DM 68,00 ISBN: 0–8204–2571–0

Die vorliegende zweite Aufl. ist gegenüber der ersten aus dem Jahr 1989 wesentlich erweitert (von 305 auf 480 S.). Der Haupttitel wurde leicht verändert: An Stelle der früheren *„Communicative Political Theology"* tritt nun *„Critical Political Theology"* um auszudrücken, daß der Dialog nicht nur mit Habermas, sondern darüber hinaus „mit allen Strömungen der kritischen Theorie"(14) gesucht wird, und um noch stärker deutlich zu machen, daß in diesem Buch die Stimmen der „poor classes" (14) zur Geltung kommen sollen. Hier vergleicht Siebert sein Buch mit einer „Flaschenpost" der „innocent victims of society and history" (15).

Der Untertitel wurde um das Element der *„Personal Autonomy"* erweitert, um zur Geltung zu bringen, daß die von S.s kritischer politischer Theologie angestrebte universale Solidarität immer auch der Stärkung der Persönlichkeit dient. Insgesamt betont S., daß er „fundamentale Änderungen in der Substanz" (13) nicht vorgenommen habe; dennoch scheint mir eine Akzentverschiebung deutlich zu werden, die man mit der Tendenz „von Kant zu Hegel" beschreiben kann. Maßgebend ist für S. nicht mehr so sehr der an den formalen Prozeduren der universalen Solidarität orientierte Habermas, sondern mehr eine im Hegelschen Geist vorgenommene Interpretation des realen geschichlichen Prozesses, in dem messianischen Erlösungshoffnungen in Erscheinung treten.

Zu Anlage und Methode des Buches:

Das Buch von S., einem aus Deutschland stammenden, aber seit Jahrzehnten in den USA lehrenden katholischen Theologen, zeichnet sich durch eine Reihe von Besonderheiten aus, durch die es aus dem Rahmen üblicher schultheologischer oder schulphilosophischer Abhandlungen herausfällt.

Die drei tragenden Grundbegriffe, nämlich Theodizee, (kritische) politische Theologie und kritische Theorie werden nicht voneinander getrennt behandelt, sondern interpretieren sich wechselseitig in ständig neuen Denkansätzen. Das bestimmt den aphorismenhaften Stil des Buches und verleiht ihm einen geradezu unsystematischen Charakter. Leserinnen und Lesern, die einen systematischen Gedankenaufbau in Form von Ableitungen aus Prinzipien erwarten, mag S.s Stil den Zugang zu dem reichen Inhalt des Buches erschweren. Doch ist dieser Stil keineswegs einer besonderen Charaktereigenschaft des Autors zu verdanken, sondern ist eine offensichtlich bewußt gewählte Methode, um einen offenen Dialog mit dem Leser einzuleiten. Dabei steht wohl der Geist Adornos im Hintergrund, der spürbar in allen Passagen des Buchs präsent ist. Was Adorno nämlich als Wesen des (modernen) Kunstwerkes ansah, nicht (nur) belehren zu wollen und schon gar nicht den Rezipienten einüben zu wollen in ein „identifizierendes" Denken, sondern ihn durch seine Impulse „offen" oder „empfänglich" zu machen für die hinter dem Kunstwerk stehenden letzten Wahrheiten, die jeder selbst entdecken muß – das wohl versucht S. zu praktizieren.

Im Zuge der Verschränkung der genannten drei Themenkreise bekommt das Buch eine ungewöhnliche thematische Weite. Sie reicht von den intimsten Problemen der eigenen und familiären Glaubenserfahrungen und mehr noch Glaubensenttäuschungen über teilweise äußerst abstrakte philosophische Gedankenentwicklungen – beispielsweise in der Erörterung Hegelscher Dialektik und ihres Operierens mit Negation und Negation der Negation – bis hin zu den konkreten politischen Tagesereignissen, bei deren Behandlung es immer wieder darum geht, offene oder versteckte Unterdrückung, Ausbeutung oder Erniedrigung von Wehr- und Schutzlosen mit sowohl theologischen als auch philosophischen Sprachmitteln anzuklagen. Die amerikanische Tagespolitik – beispielsweise die Haiti-Krise um Präsident Aristide (310) – ist dabei ebenso präsent wie die politischen Umwälzungen in Osteuropa nach 1989 und insbesondere in der ehemaligen DDR, wo S. durch Gastlehrtätigkeit in Rostock nach 1990 die dortigen Probleme hautnah miterlebt hat (13f).

Seine ganz besondere Note aber erhält das Buch durch die enge Verknüpfung von autobiographischer Erzählung und theologisch-philosophischer Argumentation oder mit von S. gebrauchten Begriffen gesagt, durch die Verknüpfung von „narrative and discursive theology" (11).

Vierzig Prozent der Seiten des Buches sind den Erzählungen gewidmet. Neben dem zusammenfassenden, unter das Adorno-Zitat von der „Non-Possessive Love" gestellten, Kap. VI bietet das umfangreiche Kap. II den erzählerisch dargebotenen Mittelpunkt des Werkes. Unter der Überschrift *„Family Tragedy"* enthält dieses Kap. eine die ganze Familie S. einschließende Erzählung vom Krebsleiden und dem Krebstod seiner Frau Margie, der auch das vorliegende Buch gewidmet ist, insbesondere in der Zeit von der Krebsoperation im Herbst 1977 bis zu ihrem Todestag, dem 20. Oktober 1978.

In großer Offenheit spricht S. über die leidvollen Erfahrungen, die er zusammen mit seiner Frau in diesen Monaten gemacht hat, insbesondere diese, daß sie immer wieder bis in die letzten Tage hinein – gemäß den christlichen Vorstellungen der *providentia dei* – ihre Hoffnung auf Gott setzten, – aber was ihnen zukam „von oben", war keine Antwort, sondern „... wir baten, aber haben nichts empfangen. Trotz all unserem Vertrauen, wir klopften, aber die Tür wurde nicht geöffnet. Im Gegenteil, das Übel wurde jeden Tag schlimmer und Erlösung war nicht in Sicht." (373)

Gerade aus dieser ganz persönlichen und intimen Sphäre heraus beziehen die Erzählungen immer wieder das politisch und ökonomisch bedingte Leidensumfeld ein. Die Sensibilisierung durch die eigenen Leidens- und Anfechtungserfahrungen öffnet den Blick für die „Opfer der Geschichte und Natur" und für die im „Atheismus" sich niederschlagenden Enttäuschungsverarbeitungen eines ganzen Zeitalters. Anschaulich bringt S. zur Sprache, wie der „kalte Positivismus" der immer mehr sich ausbreitenden Monetarisierung der modernen Lebenswelt auch vor den Kliniken, dem Sterbezimmer und Sterbebett nicht haltmacht. Weil Zeit Geldwert hat, muß es schnell gehen, wenn Angehörige Abschied nehmen von den eben Verstorbenen.

Das ganz Ungewöhnliche des Buches besteht darin, daß es eine Familientragödie als Beispiel nimmt für eine mit den Kategorien einer politischen Theologie erfaßten modernen Theodizeeproblematik. Das folgende Zitat läßt sich so m. E. als der erzählerische Kern des gesamten Inhalts und der Tendenz des Buches überhaupt lesen: „the second chapter is narrative. Here, I unfold the theodicy problem by telling the tragic story of the cancer suffering and death of my wife, Margie, in the context of our family story. The chapter is parabolic and foundational: often the most personal is also the most universal, and vice versa." (11)

Im folgenden Teil der Besprechung sollen nun die zuvor genannten drei Grundbegriffe S.s etwas näher besprochen werden – in einer nur sehr beschränkten Auswahl der Gesichtspunkte – und zwar unter dem Aspekt, inwiefern in ihnen mit argumentativen Mitteln das eingeholt wird, was S. mit erzählerischen Mitteln als Frage formuliert: wo ist die Gerechtigkeit Gottes angesichts der unendlich vielen Opfer, die durch Geschichtsereignisse, soziale Entwicklungen und sinnlos eingreifende Naturgewalten gefordert werden?

Zu den tragenden Grundbegriffen:

Unter argumentativen Gesichtspunkten gesehen, ist „kritische politische Theologie" der tragende Grundbegriff. Er bezeichnet schon vom Titel des Buches her den Fluchtpunkt, auf den das ganz Werk zusteuert, nämlich die kritische, theologische politische Praxis. Um diesen Begriff zu verstehen, muß man m. E. erst einmal ausgehen von dem, was mit „politisch" hier gemeint ist. Wie mir scheint, läßt S.s Begriff des „Politischen" sich folgendermaßen interpretieren: Politisch denken und politisch handeln heißt: staatliche gesetzgeberische, administrative und vollziehende Gewalt unter den Gesichtspunkten „Gerechtigkeit schaffen" und „Ungerechtigkeiten überwinden" kritisch einschätzen und entsprechend handeln, ganz im Unterschied zu Carl Schmitt – dem Erfinder des Begriffs des Politischen –, der als politische Perspektive ansah, daß menschliches Zusammenleben unter den Gesichtspunkten „Freund/Feind" thematisiert wird.

Im Sinn S.s wird nun aus dem Politischen die politische Theologie, wenn man das Begriffspaar Gerechtigkeit/Ungerechtigkeit auf dem Hintergrund der jüdischen und christlichen biblischen Traditionen interpretiert. Eine besondere Rolle spielt dabei das Zeugnis der Propheten, deren offene Kritik an Herrschenden und Regierenden, wenn sie die Rechte der Armen verletzen, und natürlich die Bergpredigt. Der logisch gesehen bereits in S.s Verständnis des Politischen enthaltene Akzent des Kritischen wird damit biblisch untermauert und gewissermaßen theologisiert.

Entscheidend für S.s Verständnis der politischen Theologie ist aber, daß er sich nicht nur auf die biblische Gerechtigkeitspredigt im engeren Sinn bezieht, sondern sowohl die jüdische als auch die christliche biblische Eschatologie und ihre Konkretisierung im Messianismus und Chiliasmus einbezieht. So ist S.s Begriff der politischen Theologie von Grund auf geschichtlich,was dann auch seine politische Theologie elementar mit der Theodizeefrage verbindet, worauf später noch einzugehen ist.

Um nun die geschichtliche Verankerung der politischen Theologie übersichtlich – gewissermaßen handhabbar für die Praxis – zu machen, entwickelt S. mit Bezugnahme auf eine nicht näher ausgewiesene Arbeit von O. K. Flechtheim, „Drei Möglichkeiten unserer Zukunft" aus dem Jahre 1974 (427, Anm. 19) seine Lehre von den drei alternativen Zukünften. Danach sollte man heute drei Alternativen zur politisch-ökonomischen und geistigen Situation der Gegenwart als Möglichkeiten vor Augen haben: Future I: the „totally administered society" (3); Future II: „ABC wars, a global Auschwitz or Dresden, or an ecological catastrophy" (3); und schließlich: Future III: a society, in which autonomy and solidarity shall be reconciled, and ultimately the Kingdom of God: the new Jerusalem" (272), oder – mit betont chiliastischer Formulierung: „a world, in which the life of all humans shall be more beautiful, longer, better, freer from suffering, and maybe even more favourable to the unfolding of the human spirit" (293).

Kritische theologische politische Praxis ist dementsprechend: daß sich Menschen in Theorie und Praxis zur Wehr setzen gegen die sich immer mehr verdichtenden Erscheinungsweisen der „total verwalteten Gesellschaft" – einem Begriff von Adorno und Marcuse –, daß sie gegen die Vorbereitung und Durchführung moderner (ungerechter) Kriege ihre Stimme erheben und statt dessen in ihren Hoffnungen und Taten sich an der messianischen Endzeit orientieren, sie vorwegnehmen in zeichenhaften Handlungen.

Eine in seiner Sicht nicht ganz zu Ende gedachte Variante der kritischen politischen Theologie sieht S. in der Form einer kommunikativen politischen Theologie, die er anhand der Bücher der beiden Theologen Helmut Peukert (Wissenschaftstheorie) und Edmund Arens (Christopraxis) bespricht und kritisiert (u. a. 312). Zu einer solchen bloß „kommunikativen" politischen Theologie gelangt man nach S., wenn man sich „nur" am Habermasschen prozeduralen Gerechtigkeitsbegriff orientiert, die universale Solidarität auf den gleichberechtigten Zugang aller zur universalen Diskursgemeinschaft verengt, aber nur unzureichend oder gar nicht die Perspektive einer Transformation der globalen kapitalistischen Gesellschaft einbezieht.

In seinen gedanklichen Streifzügen durch Geschichte und Gegenwart verwendet S. den Begriff der politischen Theologie in Verbindung mit den jewei-

ligen Präzisierungen kommunikativ oder kritisch in einem sehr weiten Sinn. Dabei bevorzugt er die idealtypische personalisierte Redeweise und interpretiert dann Reden und Handeln beispielsweise des „critical political theologian". Da – wie gezeigt – in S.s Horizont das Kritische und damit auch das Theologische bereits in einer kritisch-politischen Grundeinstellung enthalten ist, kann er vielen attestieren, politische Theologen gewesen zu sein. Das wird nicht nur Hegel und Kant zugestanden, sondern auch Vincent van Gogh beispielsweise gilt als „politischer Theologe und Maler" (373), was auf den ersten Blick gesehen natürlich befremdet, aber im Kontext S.scher Gedanken schlüssig ist: schließlich hat van Gogh durch seine Werke auf subtile und indirekte Weise Kritik geübt an der üblichen Weise die Wirklichkeit harmonistisch wahrzunehmen und letztlich steckt in solchen künstlerischen Aufbrüchen der modernen Kunst eine hintergründige Gesellschaftskritik.

Der entscheidende Maßstab für das Theologische an der politischen Theologie ist für S. nicht die Tatsache, daß Gott, Transzendenz oder Religion direkt angesprochen oder artikuliert werden, sondern allein das Faktum, daß im Sinn jüdischer und christlicher eschatologisch verschlüsselter Gerechtigkeitsvorstellungen gehandelt wird. Das kann völlig säkular geschehen. Dann spricht S. von umgekehrter, also „inverser Theologie". Als herausragendes Beispiel wird hier auf Bertold Brecht Bezug genommen: „Brecht could awaken in people the longing and the hope for its radical, ‚Messianic', concrete supersession" (181). And further: „Brecht: ... means the negation of the negativity of the late capitalist society: the negation of its most painful contradictions ... .none of the critical theorists has been able to retrieve concretely and adequately Brecht's inverse theology, as theodicy: not even Habermas." (181)

So beeindruckend und in sich folgerichtig S.s Begriff des politischen Theologen auch ist, es ergeben sich hier doch einige kritische Rückfragen, v. a. an den Sprachgebrauch. Ist es sinnvoll, den Begriff des politischen Theologen so sehr auszudehnen, daß er letztlich auch im Widerspruch zum Selbstverständnis der Betroffenen gebraucht werden kann und diese gewissermaßen vereinnahmt in den großen Prozeß der kritischen politischen Theologie, der letztlich – wie noch zu zeigen sein wird – eben Theodizee ist? Ist das nicht schon etwas zu viel „Hegelianismus": Das Positive verhüllt in der Negation?

Ist der Begriff „politische Theologie" zureichend geschützt vor Mißinterpretationen in einer Zeit, in der die Vermischungen von Religion und Politik nicht nur im Staate Israel, sondern in vielen Teilen der Welt Angst und Schrecken auslösen? Gedanklich sichert sich S. dadurch ab, daß er fast immer den Begriff der politischen Theologie beziehungsweise des politischen Theologen mit den oben besprochenen Präzisierungen versieht. Aber letztlich bleibt doch alles das ein Beitrag zur politischen Theologie als solcher.

In diesem Zusammenhang finde ich es bedauerlich, daß S. nicht explizit auf die in den letzten Jahrzehnten geführten Diskussionen um Inhalt und Sinnhaftigkeit des Begriffs der politischen Theologie eingeht. Es gibt ja zwei Stränge, in denen in letzter Zeit über die politische Theologie diskutiert worden ist. Der eine geht auf Carl Schmitt zurück, der in den 30er Jahren mit seiner „politischen Theologie" im Rahmen seiner Staatsrechtslehre eine streng konservative Position einnahm und mit politischer Theologie eine Übersetzung konservativer Werte in die Politik meinte. Im Rahmen der jüngsten Carl-Schmitt-Renaissance in Deutschland und in den USA ist dieser Diskussionsstrang neu belebt worden (beispielsweise in: Heinrich Meier: Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie. J. B. Metzler Verlag 1994). Um welche hochaktuellen Fragen es dabei geht, zeigt u. a. auch ein kurzer Aufsatz von Ernst-Wolfgang Böckenförde, der jüngst – also nach dem Erscheinen des S.schen Buches – in der amerikanischen Zeitschrift TELOS. FALL 1996 erschienen ist. Hier heißt es zum Schluß: „... the cipher of ‚political theology' is the key to Schmitt. Theologically formulated, this could be the katechontic vouching for divine truth in the struggle with the forces of the antichrist and his kingdom. Secularly formulated, it could mean hostility to Western liberalism, including its intellectual and political bases. Would this secular enemy then be the embodiment of Schmitt's own question?" (Telos 109, Fall 1996, 81)

Was Böckenförde vorsichtig als Frage einer möglichen Carl-Schmitt-Interpretation formuliert, zeigt, wohin die Intention dieser Art der Einwanderung des Theologischen ins Politische gehen kann: in die Beschwörung der Angst vor dem Antichristen in Gestalt des säkularen westlichen Liberalismus. Sieht man das im Zusammenhang mit Huntingtons „clash of civilization", kann einen schon etwas grausen bei der Vorstellung eines weltweiten Kampfes der Kulturen, in dem „politische Theologie" eine Rolle spielt.

S.s politische Theologie steht natürlich im Zusammenhang mit der geradezu entgegengesetzten Richtung, die in dem zweiten Diskussionsstrang zum Ausdruck kommt. Er wurde Ende der 60er Jahre durch J. B. Metz eröffnet und mündete in die Debatten um die Befreiungstheologie ein. Aber es erhoben sich doch damals schon kritische Fragen an die Sinnhaftigkeit des Begriffs der politischen Theologie – auch von K. Rahner –, und die hier artikulierten Zweifel kamen nicht etwa nur aus theologisch begründeter, gesellschaftspolitischer Abstinenz, sondern auch aus fundamentaltheologischen Erwägungen heraus.

Meine kritische Anfrage richtet sich nicht an den Inhalt der kritischen Theologie S.s, sondern allein an die semantische Tragfähigkeit des Begriffs. Die Auseinandersetzung zwischen den Intentionen, die S. mit politischer Theologie verbindet und dem Eintreten für konservative politische Werte im Sinne von Carl Schmitt halte ich für notwendig und letztlich im Interesse der intellektuellen Redlichkeit und auch um der Aktualität des christlichen Glaubens für die geistige Orientierung in unserer Zeit willen für heilsam. Aber sollten diese Fragen als Kampf zweier politischer Theologien mit einander entgegengesetzten Visionen ausgetragen werden?

M. E. spricht viel dafür, die in der europäischen Neuzeit zur Geltung gekommene Praxis fortzusetzen, den Streit um die konkreten sozialen und politischen Orientierungen abzuheben von dem Kernbereich theologischer Grundorientierungen. Aber wie man auch dazu steht, S. hat durch seine letztlich in gutem Sinn provozierende Darstellung der politischen Theologie ein weites Feld zur Nach- und Weiterarbeit eröffnet.

Wie bereits oben dargelegt, bildet das existentielle Zentrum des Buches die Theodizee. Von ihr heißt es „... sie ist die universale Frage aller Weltreligionen, großen Philosophien und großen Kunstwerke" (1).

Die Eigenart der von S. vorgelegten neuen Interpretation des alten Theodizee-Problems läßt sich m. E. gut durch einen Vergleich mit Leibniz erklären. Wenn Leibniz das hypothetische „Gerichtsverfahren" darstellt, in dem Gott Gerechtigkeit widerfahren soll angesichts der unzählig vielen sog. physischen, metaphysischen und moralischen Übel in der Welt, denkt er ungeschichtlich, zumindestens aber übergeschichtlich. Die Argumente, die Leibniz zur Verteidigung Gottes vorbringt, wollen grundsätzlich nachweisen, daß alle Übel doch zumindestens auch einen guten Sinn haben. Sie dienen der allgemeinen technischen und moralischen Fortentwicklung der Menschheit. So erreicht Leibniz seinen berühmten „Freispruch" Gottes, wonach erwiesen sei, daß die Übel keinen Einspruch gegen die weltregierende Allmacht und Güte Gottes darstellen, womit Leibniz dann auch das Vertrauen in die in der Welt waltende Vorsehung rechtfertigt.

Adorno, in seiner „Negativen Dialektik", hat dieses Verrechnen der Übel mit einem irgendwie im Hintergrund stehenden Sinn für ein „nach Auschwitz" geradezu intellektuelles Verbrechen bezeichnet. Bereits der Gedanke, Auschwitz könne einen „Sinn" haben, erklärte Adorno für unvereinbar mit seiner äußerst zurückhaltenden Religiosität, die ihm jede affirmative Aussage über Gott verwehrt.

Auch S. verläßt konsequent den traditionellen Weg der Verrechnung der Übel mit einer verborgenen Sinnhaftigkeit. Ganz im Sinne von Adorno und Horkheimer sagt S.: Fromme Ergebenheit in den Willen Gottes, die darauf vertraut daß nichts ohne Gottes Willen – God's countermovement – geschieht, nicht einmal das ungehörte Verhallen der Schreie der Opfer in ihrer Todesstunde, ist geradezu „extremely inhuman" (166).

An vielen Stellen nimmt S. einen Gedanken auf, mit dem Walter Benjamin seinen Messianismus ausdrückte: „Es möge zum Schluß doch der Mörder nicht über sein schuldloses Opfer triumphieren." Mit Hilfe dieses Gedankens vollzieht S. eine fundamentale Neukonzeption der Leibnizschen Idee einer Gott rechtfertigenden hypothetischen Gerichtsverhandlung. Nach S. stehen nicht einfach – ohne Bezug zur Geschichte – Gott und die Übel zur Diskussion, sondern „vor Gericht" stehen sich Mörder und Opfer gegenüber, und Gottes Rechtfertigung besteht darin, daß er den schuldlosen Opfern, den „innocent victims" ihr Recht und ihre Gerechtigkeit verschafft. Diese messianische Hoffnung – die in der jüdischen Tradition zu Hause ist – verknüpft S. mit der christlichen Eschatologie, der Erneuerung und Versöhnung der Menschen untereinander und mit der Natur. Dabei bringt er auch den Gedanken der „Vergebung" ins Spiel, aber immer nur für den Mörder, der umkehrt (25).

Im Kontext der oben dargestellten Grundauffassung von christlicher Theologie ergibt sich dann für S. folgerichtig eine streng prozeßhafte Interpretation der Theodizee. Das Benennen, Anklagen und Richten der „Mörder" ist eschatologische Hoffnung und Auftrag für die Hoffenden heute, wobei „Mörder" eine Art personalisierte Symbolisierung der die Menschen zu Opfern machenden Kräfte des Negativen darstellt.

Für S. hängt nun alles daran, daß diese messianisch-prozeßhafte Lösung des Theodizeeproblems nicht religiös-idealistisch, nicht durch „regression into subjective idealism" (162) verfälscht wird. Das aber kann nach S. nur so vermieden werden, daß man die Hoffnung „... there is a highest, rescuing Reality" (168) in ihr Gegenteil übersetzt – „supersedes in its very opposite" (162), was praktisch bedeutet: in die universale Solidarität mit allen verstorbenen, noch lebenden und nach uns kommenden Opfern der Geschichte und der Natur einzutreten.

Wenn ich S. hier richtig verstehe, läuft alles darauf hinaus, daß man heute im „post-theologischen, postmetaphysischen" (166) Zeitalter zwei einander geradezu entgegengesetzte Erfahrungen zu durchleben hat, nämlich einerseits die der „geschlossenen" Geschichte, in der keine Gegenbewegung Gottes (counter-

movement) erfahrbar ist, sondern alles an der menschlichen Praxis universaler Solidarität hängt, und andererseits die der „Offenheit" für das Kommen des Messias, beziehungsweise des messianischen Zeitalters, wie es biblisch verheißen ist. „... the critical political theologian remains faithful to the original Judeo-Christian experiences and meanings represented in the biblical stories" (168). Aber die klassische Brücke zwischen weltlichem Handeln und Vertrauen in die Texte, nämlich die subjektive religiöse Erfahrungsdimension, fällt aus. Sie steht im „postmetaphysischen Zeitalter" nicht zur Verfügung, und wo sie gesucht wird, erfüllt sie das Bedürfnis nach „billigem Trost", verharmlost die Härte der Realität und verfällt zur beschönigenden, verblendenden Ideologie.

Theodizee heißt Praxis und zwar – unter den heutigen Gegebenheiten säkulare Praxis. So kann S. formulieren: „... the critical political theologian agrees with Habermas, that faith and notion have to be superseded into the universe of secular discourse. However, more than Habermas the critical political theologian stresses not only the critical negation of faith and notion, but also their preversation, and elvation." (159)

Etwas überspitzt formuliert: bedeutet dieses nicht, zugleich in Habermasschem „atheism" (167) und in der Orientierung an den biblischen Texten zu leben? Kann man aber in dieser unheimlichen Spannung – ohne „countermovement" – leben? Wie mir scheint, verweist S. immer wieder auf seine eigene Erfahrung („Margie and I experienced the absence of the divine ‚countermovement' ..." (167), und überläßt es den Lesern und Leserinnen, ihre eigene Antwort zu finden. Er will gewissermaßen nur die Kategorien zur Verfügung stellen, um zwischen religiösen Illusionen und messianischer Praxis zu unterscheiden. In diesem Zusammenhang wäre aber noch einmal an Adorno zu erinnern. Er bleibt bei seinem zurückhaltenden „schwachen" Messianismus und lehnt Lösungen wie Kants Postulat Gottes und der unsterblichen Seele als Ausgleich für den Schiffbruch der Moral im realen Leben kategorisch als „illusionär" ab und bleibt so konsistent.

S. verweist nicht auf Kant, aber auf die noch viel konkreteren biblischen Texte und kommt so zu einem „starken" Messianismus. Aber ist diese Lösung auch in sich konsistent?

Schließlich noch einige Bemerkungen zur Bedeutung der kritischen Theorie für S.s Gesamtkonzeption.

In seinen Diskursen mit den verschiedenen Ausprägungen der kritischen Theorie nimmt neben Adorno die Habermassche Theorie des kommunikativen Handelns eine Schlüsselstellung ein, auf die schon zuvor des öfteren hingewiesen wurde. Darüber hinaus entwickelt S. auch eine die Diskursphilosophie von Habermas kritisch überbietende Gegenkonzeption. Er stützt sich dabei auf Helmut Peukert und Edmund Arens. Das entscheidende Argument gegen Habermas läuft darauf hinaus, daß seine universale humanistische Diskursphilosophie „aporetisch", also in sich widersprüchlich und zumindestens in ihrem universalen Anspruch gescheitert ist. Habermas – so lautet das Argument – kann sein Prinzip universaler Solidarität nicht in die Praxis überführen, weil ja nur ein (sehr) kleiner Teil der Mitsubjekte in den gleichberechtigten Diskurs aller mit allen einbezogen werden kann. Die meisten sind nicht mehr oder noch nicht am Leben. Diese diskursphilosophisch nur angemaßte Universalität kann aber theologisch zur Geltung gebracht werden und zwar durch das die Toten auferweckende Handeln Gottes. Erst dann vollendet sich die universale Diskursgemeinschaft. So bringt eigentlich erst die Diskurstheologie die Lösung, demgegenüber die Diskursphilosophie defizitär bleibt.

„Peukert intends to mediate the Biblical witness and confession of God's action in history with the modern concept of human practice in such a way, that the self-contradictioriness of any theory of communicative action becomes manifest ... According to Peukert, precisely a communicative reason, that understands itself as normativ – as it is the case in Habermas's formal and universal pragmatic – is in danger to miscarry, because of its own contradictions." (21)

Nun weiß S., der diese Gedanken Peukerts aufnimmt – freilich auch kritisiert, wie oben bereits festgestellt – sicher sehr genau, daß unter den von Habermas festgelegten Argumentationsbedingungen für den „Philosophischen Diskurs der Moderne" die ins Feld geführten theologischen Glaubenssätze nicht ernsthaft als Argumentationsbeitrag gewertet werden können. So kommt S.s kritisches Gesprächsangebot an Habermas letztlich darauf hinaus, dessen Horizonteinengung auf das, was unter den Bedingungen der westlichen Moderne plausibel ist, selbst in Frage zu stellen. Das aber würde bedeuten, die von Habermas marginalisierten Dimensionen subjektiver Welterfahrung und die von ihm abgelehnte metaphysische Erfahrung – übrigens ein wichtiges Thema für Adorno – auf dem Gebiet der Philosophie selbst in Frage zu stellen.

Das tut S. freilich nicht, sondern folgt auf der philosophischen Ebene Habermas unkritisch und übernimmt auch dessen philosophiegeschichtliche Selbsteinordnung, dergemäß nach den Zeitaltern der Ontologie und der Bewußtseinsphilosophie nun unumkehrbar das Paradigma der diskursiven Intersubjektivität angebrochen ist. So scheint mir die S.sche theologische Kritik an Habermas nicht kritisch genug zu sein. Sie müßte m.E. primär nicht die theologischen Einwände gegen den Diskursuniversalismus artikulieren, sondern die philosophischen Voraussetzungen der Diskurstheorie philosophisch kritisieren und daraus kritische theologische Implikationen ableiten. Dennoch bleibt es das große Verdienst von S., im Kontext mit Peukert und Arens das Problem einer theologischen Kritik der heute so mächtigen und – wie S. sagt – „entwickeltsten Form der kritischen Theorie" (7) aufgerollt zu haben.

Schlußbemerkungen:

Das Buch von S. ist neben vielem anderen auch ein eindrucksvolles Zeugnis einer in Gang gekommenen wechselseitigen Beeinflussung von kontinental-europäischem und US-amerikanischem Denken. Vermutlich mehr als es dem Vf. selbst bewußt ist, fallen mir als Rez.en auf, wie sehr amerikanische Mentalität den Geist dieses Buches bestimmt. Das Einbeziehen der Familie, die Offenheit über persönliche Dinge zu sprechen, die unverkrampfte Mischung von aktuellen politischen Analysen und religiösen Überzeugungen – in USA trotz oder mehr wegen der strikten Trennung von Religion und Administration fest in der öffentlichen Publizistik verankert – das alles ist eben amerikanisch.

Andererseits stellt S. dem amerikanischen Leserkreis eine Fülle dort wenig bekannter Namen aus dem deutschen Geistesleben dieses Jh.s vor. Auch gelingt es ihm, ein Philosophieren und Theologisieren aus dem Geist des Widerstandes gegen Hitler und den Faschismus als solchen nachvollziehbar zu machen, was auch geeignet ist, manche Wissenslücke in Amerika Deutschland betreffend zu füllen.

Das Buch von S. stellt m.E. eine große fundamentaltheologische Bereicherung dar. Es enthält einen originellen Ansatzpunkt für theologisches Denken. Duale Denkansätze sind in der Theologie von alters her verbreitet: Gott–Welt; Theologie–Philosophie; Glauben–Wissen, Gerechtigkeit–Liebe und vieles andere mehr. S. versucht es nun mit einem dreigliedrigen Ansatz, gemäß der Dreiheit der Grundbegriffe und der Verschränkung von narrativen und diskursiven Methoden. Daraus ergibt sich eine originelle Dreigliedrigkeit von erzählbarer Geschichts- und Lebenserfahrung, von biblischen bzw. theologischen Glaubenssätzen und schließlich von philosophischer Wirklichkeitserfassung. Dabei ist keine der drei Säulen mit Letztbegründungsansprüchen belastet, sondern die drei Aspekte interpretieren einander wechselseitig. Dieser Ansatz erinnert etwas an Moltmanns offenes trinitarisches Denken und wäre kompatibel mit dem Kohärenzpostulat des späten Wittgenstein. In amerikanischer Terminologie könnte man diesen Ansatz mit „non-foundationalist coherentism" umschreiben.

Es wäre m.E. eine äußerst lohnende Aufgabe, diesen S.schen Denkansatz, wie er ihn in dem vorliegenden Buch praktiziert, auf der Ebene theoretischer Reflexion zu überdenken und nun doch auch „systematisch" darzustellen. Eine dadurch ermöglichte Einbeziehung dieses Ansatzes in die zeitgenössische fundamentaltheologische Debatte wäre eine große Bereicherung. Daher halte ich es für sehr empfehlenswert, dieses Buch durch Übersetzung ins Deutsche einem größeren Kreis Interessierter zugänglich zu machen.

Aber auch aus rein praktisch-theologischen Erwägungen heraus sollte dieses Buch einem größeren Leserkreis – wenigstens in Auswahl – zugänglich gemacht werden. In seiner theologisch-philosophischen Verarbeitung von Krebsleiden und Sterben, vom Mitleiden mit den Opfern von Ungerechtigkeiten aller Art, dem sensiblen Aufspüren der Aporien der monetarisierten Gesellschaft, seinem Mut, unbequeme Fragen zu stellen und zu unerwünschten Antworten zu stehen, trifft S. eine heute weitverbreitete Stimmungslage, in der viele Menschen ihre „Religion" bis in die letzten Tiefen hinein kritisch überdenken oder neu danach fragen. Von den heute so vielfach beklagten „Erfahrungsdefiziten" in Theologie und Kirche ist hier keine Spur zu finden. Dabei geht S. nicht den Weg schneller Anleihen in esoterischen Gefilden. Er bleibt ganz im Rahmen der jüdischen und christlichen religiösen Traditionen, allerdings erweitert durch den überall spürbaren Einfluß v.a. des späten Adorno, der durch seine Einbeziehung der durch Kunstwerke vermittelten Erfahrungen in die Philosophie – in seiner Neukonzeption der kritischen Theorie als ästhetische Theorie – einen Durchbruch in Richtung auf Erfahrung erzielt hat.

In jedem Fall handelt es sich bei dem Buch von S. um ein theologisch, philosophisch und praktisch-seelsorgerlich bedeutsames Werk.

Rostock Helmut Fritzsche

Theologiegeschichte

Scharfenecker, Uwe: **Die Katholisch-Theologische Fakultät Gießen (1830–1859)**. Ereignisse, Strukturen, Personen. – Paderborn: F. Schöningh 1998. 747 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B. Forschungen, 81), Ln DM 162,00 ISBN: 3–506–79986–X

Die Kath.-Theol. Fak. an der Ludwigs-Univ. Gießen bestand de facto nur von 1830 bis 1851, de jure noch bis 1859. Ihre Geschichte, die hier vorgelegt wird, umfaßt dagegen 673 S., mit Quellen- und Literaturverzeichnis sowie Register sogar 747 S. Es handelt sich um eine Diss., die bei H. Wolf und K. Schatz in Frankfurt erarbeitet wur-

de. In drei Teilen mit zehn Kap.n will die Arbeit möglichst alle Aspekte der Fakultätsgeschichte erfassen.

Der *erste Teil „Ereignisse"* (33–354) stellt die Geschichte der Fak. dar. Ihre Gründung 1830 durch die Regierung des Großherzogtums Hessen-Darmstadt war ein Akt ausgeprägten Staatskirchentums. Daher begleitete die Fak. von Beginn an die Kritik vor allem Mainzer kirchlicher Kreise, sie monierten ihre enge Bindung an den Staat, den abgelegenen Ort, die rein protestantische Umgebung, das Fehlen eines starken kirchlichen Lebens in Gießen. Aber während 1831 die Gründung einer Kath.-Theol. Fak. im benachbarten Marburg durch die kurhessische Regierung am Widerstand des Fuldaer Bischofs scheiterte, der seine Studenten nicht nach Marburg schickte, wurden die Mainzer Bischöfe J. V. Burg und P. L. Kaiser zur wichtigsten Stütze der Fak. Grundsätzlich hätten auch sie die Priesterbildung lieber in Mainz gehabt, aber sie schätzten den in Vergleich zu Baden und Württemberg gemäßigten kirchenpolitischen Kurs der Darmstädter Regierung, die dem Mainzer Bischof erheblichen Einfluß auf die theologische Fak. zugestand; auch befürworteten sie das Studium der Priesteramtskandidaten an einer Univ. Nachdem 1838 auch die Studenten des Bistums Limburg bzw. des Herzogtums Nassau nach Gießen geschickt wurden, war die Fak. durchaus lebensfähig. Mit der Berufung von F. A. Staudenmaier und J. E. Kuhn gelang es der Fak., auch wissenschaftliches Profil zu gewinnen. Beide wechselten freilich 1837 nach Tübingen bzw. Freiburg. Aber auch in den vierziger Jahren verfügte die Fak. mit L. Schmid, A. Lutterbeck und F. A. Scharpff über angesehene Gelehrte. Breiten Raum nimmt die Untersuchung der Zwangspensionierung von K. Riffel im Jahre 1841 ein, an der der Mainzer Kreis besonderen Anstoß genommen hat. Die Arbeit macht es wahrscheinlich, daß ihr eigentlicher Grund nicht die scharfe Kritik war, die Riffel in seiner „Kirchengeschichte" an Luther geübt hatte, sondern Charaktermängel – seine ausgesprochene Unverträglichkeit.

Den Rahmen einer Fakultätsgeschichte sprengt die Untersuchung der Umstände um die Wahl des Gießener Prof.s L. Schmid zum Bischof von Mainz. Aber das ist unumgänglich, weil in diesen Auseinandersetzungen auch über das Schicksal der Fak. Gießen entschieden wurde. Die Wahl Schmids stieß von Anfang an auf die schärfste Kritik des Mainzer Kreises; er drängte Rom – mit z. T. unfairen Argumenten – massiv dazu, Schmid die Bestätigung zu verweigern, und hatte damit auch Erfolg. Die Arbeit weist nach, daß bei diesen Auseinandersetzungen ein ausgesprochener Frontwechsel erfolgt ist. Erst kritisierten die Ultramontanen heftig die vorgebliche Einflußnahme des Staates auf die Wahl Schmids. Doch gerade die Ernennung E. v. Kettelers anstelle von Schmid erfolgte in einem Zusammenspiel von Staat und Ultramontanen. Der Regierung in Darmstadt war die Unterstützung, die Schmid bei politisch liberalen Kreisen fand, verdächtig. Deshalb kam sie den Ultramontanen entgegen und förderte die Wahl Kettelers. Bei all seiner Kritik am Staatskirchentum empfahl sich dieser doch als politisch konservativer. Ketteler dagegen brauchte nach der Revolution von 1848 weniger Rücksicht auf die Regierung in Darmstadt zu nehmen. Er wandelte das Mainzer Priesterseminar sofort nach seinem Amtsantritt in ein volles tridentisches Seminar um und verpflichtete die Studenten der Diözese Mainz dazu, es zu besuchen. Grund dafür waren kaum konkrete Klagen über die Qualität der Ausbildung in Gießen, sondern seine grundsätzlichen Vorstellungen über die katholische Priesterbildung. Das Geschick der Gießener Fak. war damit entschieden; sie hatte keine Studenten mehr. Denn schon 1848 hatte der Bischof von Limburg seinen Studenten die Wahl des Studienortes freigestellt. In einem Epilog verfolgt die Arbeit die weitere Geschichte der katholischen Theologie in Gießen bis in die Gegenwart.

Der *zweite Teil „Strukturen"* (355–425) informiert über Lehrbetrieb, Studienpläne und Prüfungsordnungen, über die Beziehungen zur katholischen Pfarrei Gießen und zum Mainzer Priesterseminar. Ein Verzeichnis sämtlicher Promovierter ist eingefügt. Es wird auch einiges Material zum Leben der Studenten vorgelegt. Ein schwieriges Problem war ihre bedrängte soziale Lage. Viele brauchten Jahrzehnte ihres Berufslebens, bis sie die Schulden aus dem Studium bezahlt hatten. Weil die Quellenlage z. T. nicht gut ist, entsteht eigentlich kein Gesamtbild des Lebens der Fak.

Der *dritte Teil „Personen"* (429–661) bringt biographische Skizzen, v. a. sämtlicher vierzehn Prof.en der Fak. Dieser Überblick ist interessant und ertragreich, weil er sehr unterschiedliche Schicksale, Charaktere und theologische Haltungen vorstellt. Bei jedem Prof. ist eine Bibliographie seiner Veröffentlichungen angefügt. Das letzte Kap. bietet eine Liste sämtlicher Studenten mit einer Kurzbiographie eines jeden.

Die *Auswertung* im *„Schluß"* (662–673) wendet sich gegen das „simplifizierende Schema ‚Gutes Gießen – schlechtes Gießen'" (663), das die Literatur beherrscht. Auch verwischten sich in der Realität des Lebens scheinbar klare Fronten. Das gilt ebenso für die Praxis des Staatskirchentums wie für die Priesterbildung. Auch kann man die Gießener Prof.en keinesfalls pauschal als aufgeklärt bzw. liberal qualifizieren oder abqualifizieren. Vielmehr wird bei ihnen eine „Vielfalt von theologischen Positionen und kirchlichen Haltungen" (668) sichtbar. Die Arbeit schließt mit einem Hinweis auf die Aufgabe, einen Gesamtüberblick zur Theologenausbildung im 19. Jh. zu erarbeiten.

Dafür ist diese Untersuchung ein wichtiger Baustein. Der Arbeitsaufwand, der für sie aufgebracht wurde, kann nur bewundert werden. Manche Partien sind zwar nur Materialsammlungen, aber auch das ist wichtig genug. Jede Person, die in der Arbeit angeführt wird, wird durch ein knappes Biogramm charakterisiert. Leider wird es nicht immer bei der ersten Nennung angefügt. Deshalb hat man, will man es später nachlesen, Schwierigkeiten, es zu finden. Trotz ihrer Breite ist die Arbeit über weite Strecken geradezu spannend zu lesen. Aus dem Blickwinkel der Fak. Gießen wird ein erheblicher Teil der deutschen Kirchen- und Theologiegeschichte im 19. Jh. sichtbar. Der Vf. stellt eigene Wertungen und Parteinahmen zurück und bemüht sich, den Pluralismus der Positionen und Richtungen, die damals im deutschen Katholizismus vertreten wurden, vorzustellen. Diese Vielfalt war auch eine Chance, nicht nur, wie die Ultramontanen meist fürchteten, eine Gefahr.

Marburg Bernhard Dieckmann

Dogmatik / Ökumenische Theologie

Erkenntniswege in der Theologie, hg. v. Hugo Bogensberger. – Graz/Wien/Köln: Styria 1998. 266 S., kt DM 40,80 ISBN: 3–222–12561–9

Drei Dutzend meist dem Universitätsbereich entstammende Wissenschaftler aus den unterschiedlichsten, mehrheitlich freilich theologischen Disziplinen haben zwischen 1992 und 1996 in Linz im Rahmen des „Forum St. Stephan. Gespräche zwischen Wissenschaft, Kultur und Kirche" ein Symposion in vier Etappen gehalten, dessen Referate im vorliegenden, dem 10. Bd des „Forum" festgehalten worden sind. Gegenstand war die Theologische Erkenntnistheorie, ein Gebiet, das sich zunehmender Aufmerksamkeit nach langer Zeit des Dahinvegetierens erfreuen darf und, so stellt es sich nicht zuletzt gerade auch durch dieses Buch heraus, erfreuen muß – nicht allein um der theologischen Wissenschaft willen, deren Handwerkszeug es ja reflektiert, sondern auch wegen der interdisziplinären Aufgaben, denen die Theologie sich in ihrem ureigensten Interesse stellen muß.

Im *ersten Teil* befassen sich drei Beiträger mit der kommunikationstheoretischen Perspektive des Themas aus fundamentaltheologischer (F. Gruber), naturwissenschaftlicher (F. Ferschl) und exegetischer Sicht (H.-J. Venetz). Hier sei v. a. auf die sehr instruktive letztgenannte Analyse „Vom dialogischen Umgang mit der Schrift" aufmerksam gemacht, der unter Anwendung der Regeln der Kommunikationstheorie auf die differenziert zu sehende Qualität der Bibel als „Gottes Wort" eindrucksvoll hinweist.

Im *zweiten Teil* finden sich wiederum drei Referate, die methodische Vorgangsweisen in Naturwissenschaften (R. Kögerler), Hl. Schrift (vom Wiener Physiker Gernot Eder!) und systematischer Theologie (J. Niewiadomski) behandeln. Auch hier kann der dritte Aufsatz besonderes Interesse beanspruchen: *„Aufklärung durch Theologie"* ist bestimmt kein besonders gängiger Topos. Das Phänomen des Fundamentalismus, mit dem der Innsbrucker Dogmatiker sich schon wiederholt befaßt hat, zwingt aber dazu, diese echt theologische Komponente der Erkenntnis bewußt(er) zu machen.

Die *„rationalen Strukturen des Dialogs über Glaubensfragen"* behandelt im *dritten Teil*, der den Dialogbedingungen allgemein nachgeht, Otto Muck. Ein zweites Referat war den anthropologischen und psychologischen Bedingungen gewidmet (P. F. Schmid, *„Gegenwärtigkeit"*). Beide Aufsätze bewegen sich auf hochabstraktem Niveau; besonders der erste bedient sich einer sehr formalen, dem Normalleser sicher ungeläufigen Diktion. Es handelt sich natürlich um eine sehr verwickelte Materie – nicht umsonst beansprucht dieser Teil mehr als ein Drittel des Volumens.

Vierter Teil: Hier steht *„Handeln als theologische Erkenntnisquelle"* auf dem Prüfstand, den innehaben Alfons Riedl und (in zwei Beiträgen) Walter Lesch für die Ethik, in ebenfalls einem Doppelreferat Edmund Arens für Bibel und für „handlungstheoretische Aporien", durchexerziert am *„Umgang mit Scheitern und Tod"*.

Niemand wird erwarten, daß ein Buch mit einem Thema, das fern der Tagesrealität sich angesiedelt zu haben scheint, weitere Kreise in der Kirche aus der Reserve locken wird. Das ist sehr zu bedauern und folgenreich. Die Krisen, die Kirche und kirchliche Theologie in diesen Jahrzehnten schütteln, sind Symptome einer Grundlagenunsicherheit, die der Behebung nicht zuletzt durch solche Erwägungen bedarf, wie sie hier versucht worden sind: Kommunikation und Dialog sind in der Gegenwart basale Voraussetzungen gelingender Präsenz der Glaubensgemeinschaft in der Welt von jetzt. F. Gruber dürfte nicht ganz falsch liegen, wenn er auf S. 21 konstatiert: „Als theoretische Ursache (der Krise, W. B.) scheint ein metaphysisch-statisches Verständnis von Wahrheit und Glaubensaussagen in Frage zu kommen, das sich offensichtlich als unfähig erweist, geschichtliche, kommunikativprozeßhafte Interpretationen und Freiheit ermöglichende Vollzüge gemeinsam Glaubender und Bezeugender zu integrieren."

Regensburg Wolfgang Beinert

Brüske, Gunda: **Anruf der Freiheit**. Anthropologie bei Romano Guardini. – Paderborn: F. Schöningh 1998. 336 S., kt DM 88,00 ISBN: 3–506–71805–3

In der vorliegenden, bei Peter Neuner und Gerhard Ludwig Müller angefertigten Diss. weist die Vf.in überzeugend nach, daß Guardini

schon in den 30er Jahren die Struktur und den Inhalt einer theologischen Anthropologie im Horizont der „neuen Frage nach dem Menschen" auf hohem Niveau reflektiert hat. Diese These untermauert B. dadurch, daß sie Guardinis anthropologisches Hauptwerk „Welt und Person" in den Kontext seines noch unveröffentlichten Anthropologie-Kollegs aus den Jahren 1933–1939 stellt. „Welt und Person" bildet einen „kleinen", aber „äußerst konzentrierten" Teil der nachgelassenen Anthropologie-Vorlesungen (98). Mit großer Sachkenntnis legt die Vf.in in ihrer Studie die verschlungenen Entwicklungslinien der anthropologischen Thematik bei Guardini frei. Dabei zeigt sie in äußerst differenzierten Einzeluntersuchungen, daß Guardini in seinen Berliner Jahren von der Dialog- und Existenzphilosophie vielfältige Anregungen erhalten hat.

Für ihre These, daß Guardini einen „konsistenten systematischen Entwurf philosophisch-theologischer Anthropologie" (289) von bleibender Bedeutung erarbeitet hat, führt B. einleuchtende Gründe an. Guardinis theologiegeschichtliche Bedeutung besteht v. a. darin, daß er – zeitgleich mit Emil Brunner – auf katholischer Seite eine erste Konzeption theologischer Anthropologie vorgelegt hat, die sich auf dem Niveau der damaligen philosophischen Anthropologie bewegte und die Erkenntnisse verschiedener Wissenschaften in kreativer Weise in einen Gesamtentwurf integrierte. Dabei stand Guardini in einem fruchtbaren Austausch mit modernen Positionen und übersetzte die Erkenntnisse der scholastischen Tradition in den Problemhorizont seiner Zeit.

Guardinis personalistische Anthropologie kann – so die Vf.in – als „eigenständiger Entwurf" neben bedeutenden Ansätzen gegenwärtiger theologischer Anthropologie gelten. Während in Pannenbergs Anthropologie das Gespräch mit den Humanwissenschaften breiten Raum einnimmt und O.H. Pesch reformatorische und katholische Positionen zu einer lebendigen Zusammenschau führt, besteht der Vorzug der Guardinischen Konzeption in der Entfaltung des Personbegriffs als eines Schlüsselbegriffs „von höchster Integrationskraft" (305). Der Personbegriff erweist sich bei Guardini als „roter Faden" aller Lebensbezüge und als „Brücke zwischen Philosophie und Theologie". Mit gutem Grund bescheinigt B. Guardinis Anthropologie eine gewisse Komplementarität im Vergleich zum Entwurf K. Rahners. Während Rahner in erster Linie die transzendentalen Bedingungen menschlichen Seins reflektiert, liegen die Stärken Guardinis in der „sorgsamen phänomenologischen Erschließung" der wesentlichen Dimensionen menschlicher Existenz.

Nach der systematischen und theologiegeschichtlichen Verortung der anthropologischen Fragestellung Guardinis (11–34) weist die Vf.in im *zweiten Kap.* ihrer Studie nach, daß das Programm der christlichen Weltanschauung und die Gegensatzphilosophie die methodischen Grundlagen der Anthropologie Guardinis bilden. Im Anschluß daran (55–98) werden zentrale anthropologische Dimensionen (Leib und Seele; Individuum und Gemeinschaft; Freiheit und Gehorsam), die Guardini in seinen Frühschriften freigelegt hat, in ihrer Bedeutsamkeit vor Augen gestellt.

In einem weiteren Kap. legt B. eine gründliche *Einzelanalyse der sieben Abschnitte des Berliner Anthropologie-Kollegs* vor. Dabei setzt sie den inhaltlichen Ertrag dieses Kollegs in äußerst plausibler Weise in Bezug zu längst veröffentlichten und erforschten Werken Guardinis. Für die werkgeschichtlich orientierte Guardiniforschung liefert dieser Abschnitt interessante neue Erkenntnisse. Die Vf.in zeigt, daß Guardini – in Frontstellung gegen Nietzsches nihilistischen Finitismus – die Endlichkeit des Menschen als Geschöpflichkeit interpretiert, indem er den Menschen in der biblischen Heilsgeschichte verankert. Guardini beschreibt – ohne dabei das philosophische Niveau seiner Zeit zu unterschreiten – den Menschen als das von Gott her und auf Gott hin existierende personale Wesen der Transzendenz. Dabei ist sein „methodischer Ansatz bei der Offenbarung" (137) unverkennbar. Es ist auch nicht zu leugnen, daß Guardinis Versuch, die Zeitlichkeit des christlichen Seins zu entfalten, bis zu einem gewissen Grad unter dem Einfluß Heideggers (vgl. dessen Schrift „Phänomenologie und Theologie") steht.

Im umfangreichen *fünften Kap.* (139–288) zeichnet B. – in beachtlicher systematischer Konzentriertheit – die anthropologischen Essentials bei Guardini nach. Sie rekonstruiert verschiedene Dimensionen personaler Wirklichkeit: Nach dem Ersten Weltkrieg wurde die Frage nach dem Menschen mit verschärfter Dringlichkeit gestellt. Neue biologische und geschichtswissenschaftliche Erkenntnisse ermöglichten vertiefte anthropologische Entwürfe (z.B. bei André, Scheler und Plessner). Die Vf.in macht deutlich, daß in Guardinis anthropologischem Ansatz die Kategorie des Anrufs die „Scharnierstelle" zwischen philosophischer und theologischer Anthropologie markiert. Die Kategorie des Anrufs enthält große integrierende Kraft, die sich auf das dialogische Sein des Menschen, seine geschichtliche Existenz, seinen Selbstüberstieg auf das Absolute hin und schließlich auf sein Dasein als erlöster Mensch erstreckt. Guardinis Konzeption des Angerufenseins durch Gott setzt die menschliche Person in Beziehung zu ihrem „letzten Grund". Im paulinischen Inexistenzgedanken (Gal 2,20) ist die „Sinnspitze" dieser theologischen Anthropologie zu finden.

Im *Anhang* ihrer Studie (307–316) stellt B. verschiedene, im Nachlaß Guardinis befindliche Vorlesungsmanuskripte und Skizzen zur Anthropologie vor und gibt so einen interessanten Einblick in die Arbeitsweise dieses Theologen und Religionsphilosophen.

Mit Recht wurde die Vf.in für ihre fundierte und argumentativ überzeugende Studie mit dem Johann-Michael-Sailer-Preis der Kath.-Theol. Fak. der Univ. München ausgezeichnet. Ihre Forschungsergebnisse stellen einen wichtigen, bisher noch fehlenden Baustein der Guardiniforschung dar. B. zeigt mit ihrer Diss. einmal mehr, daß Guardinis zahlreiche Publikationen einer immensen, mehrfach durchexerzierten Vorlesungstätigkeit erwachsen sind.

München Josef Kreiml

Mostert, Walter: **Glaube und Hermeneutik**. Gesammelte Aufsätze, hg. v. Pierre Bühler / Gerhard Ebeling unter Mitwirkung v. Jan Bauke u. a. – Tübingen: J. C. B. Mohr Siebeck 1998. VI, 287 S., Ln DM 148,00 ISBN: 3–16–146967–4

Nach Schleiermachers Reden über die Religion von 1799 ist das religiöse Gefühl, welches dem Christentum eigentümlich ist, dasjenige „heilige(r) Wehmuth" (KGA I/2, 320, 19): „Nicht bisweilen ergreift sie den Christen, sondern sie ist der herrschende Ton aller seiner religiösen Gefühle." (KGA I/2, 320, 18f) Was damit gemeint ist, davon können die gesammelten Aufsätze des früh verstorbenen Systematikers an der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Zürich, dessen beigegebener Lebenslauf von seinem theologischen Lehrer und Vorgänger Gerhard Ebeling mit einfühlsamer Sympathie kommentiert wird, einen nachhaltigen Eindruck verschaffen. Auch was die dezidierte Ablehnung metaphysischer und moralischer Funktionalisierung der Religion angeht, weiß sich Mostert mit Schleiermacher offenkundig eng verbunden. Im übrigen ist es namentlich ein in der Perspektive Ebelings gelesener Luther, an dem M.s Texte sich theologisch orientieren.

Im vorliegenden Sbd sind sie thematisch geordnet: Eine *erste Gruppe* von drei Aufsätzen thematisiert neben dem allgemeinen Wesen des Verstehens Fragen der Heiligen Schrift und der Schriftauslegung. Die Wendung „scriptura sacra sui ipsius interpres" wird dabei in den Grundsatz übersetzt: „scriptura sacra hominis peccatoris et salvandi interpres". „Der Mensch bedarf zum Verständnis seiner selbst der Auslegung durch den Text, der sich also selbst auslegt. Da er sich selbst auslegt, legt er aber den Menschen aus." (24) Auf diese Weise verbindet M. den formalen Gedanken der Selbstauslegung der Schrift konsequent mit dem materialen Schriftgehalt, wie ihn der den Menschen rechtfertigende Christus darstellt.

In einer zweiten Textgruppe von vier Aufsätzen wird die in der Schrift beurkundete rechtfertigungstheologische Grundeinsicht ontologisch-wahrheitstheoretisch ausgewertet. Besonders bemerkenswert ist dabei nicht nur der Vergleich zwischen Thomas von Aquin und Luther, sondern auch die kritische Würdigung, die M. Hegels Reformationsdeutung zuteil werden läßt. In einem weiteren Beitrag wird schließlich das Problem erörtert, das im Titel folgendermaßen umschrieben ist: „Ist die Frage nach der Existenz Gottes wirklich radikaler als die Frage nach dem gnädigen Gott?" M. antwortet darauf mit einem entschiedenen Nein, ohne eine plausible Begründung hierfür schuldig zu bleiben.

Weniger plausibel scheint, was über die Bedeutung von Luthers antirömischer Polemik gesagt wird. Ein entsprechender Beitrag eröffnet die *dritte Textgruppe* von insgesamt sechs Aufsätzen, die im übrigen auf soteriologische Aspekte und insbesondere auf das Verhältnis von Gesetz und Evangelium konzentriert sind. Aus diesem Kontext werden in eindringlichen Analysen die theologischen Begriffe der Sünde und des Glaubens entwickelt: „In der Nicht-Unterscheidung der vom Gesetz herausgeforderten Wirklichkeit des Handelns von der Wirklichkeit Gottes, auf die das Gesetz verweist, besteht die Sünde. In der moralischen Interpretation des Seins, der gesetzlichen Interpretation des Evangeliums, der wirklichkeits-produzierenden Interpretation der Schöpfung besteht die Sünde." (167) Glaube hingegen als „der christliche Begriff für Religion" (186) ist seinem Wesen nach ebenso dankbare wie freudige Hinnahme der Gottgegebenheit von Selbst und Welt. Schöpferisch und konkret wird solcher Glaube nicht erst durch Akte und Werke der Liebe. Entschieden wendet sich M. gegen ein Verständnis, welches den Glauben und die ihn bestimmende göttliche Gnade nur als Ermöglichungsbedingung der vom begnadeten Gläubigen zu erbringenden Liebeswerke in Anschlag bringt. Der Glaube hat nach M. vielmehr „eine eigene distinkte, nicht durch Akte substituierbare Aufgabe: nämlich die Wahrnehmung der Exzentrizität des menschlichen Seins als eine selbständige, kreative Tätigkeit, die nie in die ethische Dimension der aktualen Konkretion einzuordnen ist. Im schöpferischen Akt des Glaubens kommt zum Vorschein, zugespitzt auf die Gottheit Gottes, daß Externes, Fremdes, Nicht-Ich als solches in mir präsent wird und bleibt." (210)

An Luthers Lehre vom Heiligen Geist wird zu Beginn der *vierten* – vier Aufsätze umfassenden – *Textgruppe* im einzelnen aufgewiesen, warum Begnadung und Glaube im evangelischen Sinn etwas kategorial anderes bedeuten als Ausstattung des Menschen mit einer sittlichen Potenz: „Der Heilige Geist schafft nicht im Christen neue sittliche Potenzen, mit denen er im Unterschied zum Sünder nun bessere Wirklichkeiten zu produzieren vermag. Gegen diese Ideo-

logie sprechen ja, wie Luther gesehen hat, zwei absolut unwiderlegliche Argumente: Nämlich erstens die Schrift, also die Theologie, und zweitens die Erfahrung. Der Heilige Geist internalisiert also keineswegs die Gnade, um den Menschen scheinbar zu sanieren. Der Heilige Geist führt den Menschen vielmehr weg von dieser Orientierung an sich selbst, an seiner Subjektivität, weg aus diesem religiös verbrämten Atheismus, der sich nur den Menschen als Schöpfer von Wirklichkeit vorstellen kann. Dadurch, durch diese Wegführung, wird der Heilige Geist als Gott selbst gegenüber dem Subjekt distinkt, eine Distinktion, die ja theologisch gesehen das Hauptproblem des christlichen Sprechens vom Heiligen Geist ist. Der Heilige Geist externalisiert also den Menschen, indem er ihn auf die durch ihn selbst verwirklichte Wirklichkeit bezieht, er vollzieht das Extra-se-Sein des Menschen. Er streckt, er begradigt den homo incurvatus in se ipsum und stellt ihn so in das Sein zurück, dessen Verlust der Mensch durch die Verkrümmung in sich selbst bewirkt. Wenn der Heilige Geist den Glauben schafft, dann schafft er nicht im Menschen eine neue Qualität, einen Habitus oder Potenzen. Diese sind ja, wie Theologie und Erfahrung lehren, scheinkonkrete Postulate. Der Glaubende ist der konkret auf Gott selbst Bezogene, also sich selbst entzogene, und das ist das neue Sein, die neue Schöpfung." (223)

In diesen Zeilen ist M.s theologisches Grundanliegen bündig zusammengefaßt. In bezug auf Luthers Grundsatz „Ein Christ ist immer im Werden" hat er dieses Anliegen abschließend noch einmal eindringlich geltend gemacht: Das Werden, in dem das Sein des Christen begriffen ist, läßt sich nicht als Selbstverwirklichung des Christseins beschreiben, sondern nur als ständiger Kampf um das Freiwerden von sich selbst und von dem Zwang zur Selbstverwirklichung. Wie bei Schleiermacher ist sonach auch bei M. das religiöse Grundverhältnis ein durchweg polemisches und zwar so, daß das wahre Christentum nicht nur äußerliche Religionskritik übt, sondern sich selbst als Religion beständig kritisiert. Durch fortschreitende Selbsttranszendenz soll die Negativität verkehrter Endlichkeit negiert werden, damit das Unendliche aufscheine in dessen Nichtigkeit, deren nachgerade der Glaube in heiliger Wehmut innewird, nicht ohne freilich dankbar dessen gewiß zu sein, daß Gott aus dem Nichts Lebendiges zu erschaffen vermag.

München Gunther Wenz

Zu Begriff, Wesen und Gehalt des Protestantismus

von Harald Wagner, Münster

Seit es den Protestantismus gibt, unterscheidet er – in welcher Form auch immer – in seinen Selbstinterpretationen zwischen religiösem Prinzip und historischer Gestalt, zwischen Wesen und Erscheinung. Daß ein solches Unterscheiden nicht einfach ist, ergibt sich dabei schon aus der Tatsache, daß man dieses Prinzip – als Garant von Identität und Kontinuität – aus der Geschichte erheben muß (wie sollte es anders gefunden werden?).

Dem so skizzierten Problemfeld geht ein Bd nach, der dem Hamburger Systematiker Hermann Fischer gewidmet ist. Dieses Buch von Arnulf von Scheliha und Markus Schröder[1] ist in Entsprechung zu dem genannten Problemfeld in zwei Teile gegliedert: *I. Theologiegeschichtliche Studien zum Protestantismus, II. Gegenwärtige systematische Perspektiven.* Ulrich Barth, der Systematiker aus Halle, setzt bei Luthers Ablaßthesen ein und deutet ihre Anfertigung bzw. Publikation als die *„Geburt religiöser Autonomie"* (so auch der Titel des Beitrags). Die geschichtlichen Anfänge der Reformation prägen diesen seinem Wesen nach, eben Prinzip religiöser Autonomie zu sein. Günter Meckenstock, der Kieler Systematiker, möchte im Beitrag über die *„Protestantismustheorien im Deutschen Idealismus"* zeigen, wie dort der Protestantismus, hinblickend auf die Reformation, als „Autoritätsmacht" (Kant), „Bildungsmacht" (Fichte) und „Freiheitsmacht" (Hegel) verstanden ist bzw. als „Prinzip der selbstgewissen Subjektivität gerade auch in Kulturlagen und Gesellschaftsformationen, die sich aus kirchlichen Bindungen gelöst hatten" (54) angesehen werden kann. Der so verstandene Protestantismus grenzt sich gegen den kirchlich-konfessionell verfaßten ab und provoziert sogar die theologische Frage, „wie protestantisch denn der kirchlich verfaßte oder kirchlich orientierte Protestantismus sei" (54). Schleiermacher, so erkennt Martin Rössler aus Kiel, sehe in der katholischen Kirche „eine eigenständige individuelle Gestaltung des Christentums" (59), also nicht nur jene Negativform, gegen welche sich protestantisches Christentum abgrenzt. Das protestantische Wesen bedeutet so etwas wie freiheitliche Individualität von grundsätzlicher Entwicklungsfähigkeit und Variabilität. Seine Konstitutiva sind (neben der grundlegenden Individualität und mit dieser verbunden) „Öffentlichkeit" und „Denkfreiheit" sowie Pluralismus. Arnulf von Scheliha behandelt in seinem Beitrag über A. Ritschls ekklesiologische Interpretation von F. Schleiermachers Protestantismusformel exemplarisch das nicht unkomplizierte Verhältnis von Protestantismus und Kirche, die Bestimmung des Protestantismus als religiösem Subjektivismus möchte Matthias Lobe in einer Gegenüberstellung mit Emanuel Hirsch und Arnold Gehlen erörtern. Die weiteren Beiträge des *ersten Teiles* des Buchs sind gleichermaßen wichtig und werden hier nur aus Platzgründen summarius vorgestellt. Sie orientieren sich jeweils an bestimmten Theologen: Markus Schröder an Adolf von Harnack, Christian Albrecht an Ferdinand Christian Baur, Thies Gundlach an Karl Barth und schließlich Johann Hinrich Claussen an Ernst Troeltsch (und Heinrich Mann).

Aus dem viel kürzeren *zweiten Teil* (mit Beiträgen von Traugott Koch, Jörg Dierken, Hartmut Ruddies, Eilert Herms und Trutz Rendtorff) möchte ich, ohne die anderen abwerten zu wollen, einen besonders hervorheben, weil er m.E. für die katholischen Leser von besonderer Bedeutung ist. Gemeint ist der Aufsatz des katholischen Systematikers und Ökumenikers Otto Hermann Pesch. Er geht von Paul Tillichs Rede vom „protestantischen Prinzip" aus, die katholischerseits besondere Beachtung fand, und zwar in der Interpretation, daß es für den Protestanten nichts verbindliches sein könne, was konkret und bedingt ist. Unter der wortspielerischen Überschrift *„Principiis obsta!"* entwickelt P. dazu einige Thesen, die ökumenischer Brückenbau sein wollen, u.a. folgende: Das „protestantische Prinzip" à la Tillich benenne nur, was Prinzip jeder christlichen Theologie (mit Auswirkungen auf die kirchliche Praxis) sein müsse; die Inanspruchnahme eines Prinzips der Kritik sei unabdingbar für jene Theologie, also keineswegs *per se* protestantisch; die idealtypische Gestalt ergebe sich aus dem Zusammen von „protestantischen Prinzip" und „katholischer Verbindlichkeit".

Viele katholische Theologen, Dozenten wie Studierende, täten sich leichter in ihren Wahrnehmungen und Beurteilungen evangelischer Theologie, wenn ihnen solche Selbstinterpretationen geläufiger wären. Das Buch, das im übrigen insgesamt eine Marktlücke füllt, kann man deshalb nur empfehlen.

Nicht ganz so umgreifend, aber trotzdem sehr informativ ist das Bändchen des Bonner Systematikers und Sozialethikers Martin Honecker[2]. In diesem „Studienheft" in der bekannten Reihe der „Bensheimer Hefte" geht H. das Thema in zehn Schritten an, die zehn durchparagraphierten Teilen entsprechen: Ursprung und Begriff des Protestantismus; die Bibel im Protestantismus; protestantische Freiheit; Protestantismus und Kirche; Protestantismus und Bildung; Protestantismus und Politik; Protestantismus und Wirtschaft; Protestantismus in der Gesellschaft; Protestantismus und Ökumene; Ende oder Zukunft des Protestantismus? Als besondere Merkmale des Protestantismus zeigen sich für H. u.a.: Selbstverantwortung; Autonomie und Individualität; Wahrhaftigkeit, wissenschaftliche Redlichkeit usw. Der Blick des Sozialethikers fördert bereicherndere Perspektiven zutage, die man so in den anderen, hier vorgestellten Publikationen kaum findet.

In dem Buch *„Vielfalt und Profil"*, hg. v. Martin Schreiner[3], geht es „um eine konfessorisch-behauptende Positionsbestimmung möglichen evangelischen Profils auf der Grundlage biblischer Einsichten, reformatorischer Überzeugungen und gegenwärtiger Herausforderungen". Der erste Teil will systematische Grundlegungen bieten, der zweite sucht praktisch-theologische Konkretisierungen. Hier liegt auch die Stärke des Buches: Es wird gefragt nach dem „Evangelischen" an Kindergärten in evangelischer Trägerschaft, nach dem Profil evangelischer Jugendarbeit u.ä. Hier – und wenig im ersten Teil, wo es um sehr allgemeine Grundlegungen geht – fließen dann auch immer wieder „Wesensbeschreibungen" bzw. besondere Profilierungen des Evangelischen (Protestantischen) ein. „Evangelische" Gemeindebildung z.B. bewegt sich zwischen „allgemeinem Priestertum" und „Solus Christus" (113ff). Manchmal ist „evangelisch" aber einfach evangeliumsgemäß (oder weniger als das), „steht für eine aufgeschlossene, menschenfreudige weltzugewandte Grundhaltung" (64).

Von Wandlungen und Variationen protestantischer Weltsicht redet das Bändchen *„Protestantische Weltsichten"* von Hartmut Lehmann[4]. Ein erster Schwerpunkt sind die Horizonte pietistischer Lebenswelten, ein zweiter ist, die Entfaltung evangelischer Profile unter dem Nationalsozialismus. Das hier ausgebreitete und gedeutete Material ist sehr hilfreich bei der Frage nach dem Wesen des Protestantischen, aber die Tatsache, daß es sich um gesammelte Aufsätze des Kieler bzw. Göttinger Historikers handelt, macht das Problem nach dem Besonderen des Protestantismus doch zu einem nachträglichen Etikett, das nicht alle Ausführungen gleichermaßen abdeckt.

Vom Erscheinungsdatum her das jüngste Buch ist der Bd *„Transformationsprozesse des Protestantismus"*[5], der von zwei jüngeren österreichischen Theologen verfaßt ist. Er geht der Frage nach der Identität des Protestantismus in *vierzehn Beiträgen* (meist auf sehr hohem Niveau) nach, die sich auf *drei Teile*

[1] **Das protestantische Prinzip**. Historische und systematische Studien zum Protestantismusbegriff, hg. v. Arnulf von Scheliha / Markus Schröder. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. XI, 335 S., geb. DM 89,00 ISBN: 3–17–014985–7.

[2] **Honecker**, Martin: **Profile – Krisen – Perspektiven**. Zur Lage des Protestantismus. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997. 248 S. (Bensheimer Hefte, 80), kt DM 29,80 ISBN: 3–525–87169–4.

[3] **Vielfalt und Profil**. Zur evangelischen Identität heute, hg. v. Martin Schreiner. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1999. IX, 203 S., kt DM 39,80 ISBN: 3–7887–1671–1.

[4] **Lehmann**, Hartmut: **Protestantische Weltsichten**. Transformationen seit dem 17. Jahrhundert. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. 207 S., pb DM 39,00 ISBN: 3–525–01373–6.

[5] **Transformationsprozesse des Protestantismus**. Zur Selbstreflexion einer christlichen Konfession an der Jahrtausendwende, hg. v. Martin Berger / Michael Murrmann-Kahl. – München: Chr. Kaiser 1999. 288 S., kt DM 68,00 ISBN: 3–579–02628–3.

aufteilen: *I. Historische Erkundngen, II. Transformation des Protestantismus – Krise oder Chance?, III. Perspektiven protestantischer Reflexion.*

Die Einleitung der Hg. ist eminent wichtig, denn nur so erfährt man, daß das Buch eigentlich als FS für den (verstorbenen) Theologen Falk Wagner gedacht war. Die Vf. hatten aufgrund von Wagners lebensgefährlicher Erkrankung unter großem Zeitdruck gearbeitet. Somit erklärt sich wohl auch die „Zufälligkeit" der Themen, die durch die deutende Einleitung der Hg. wenigstens zum Teil ausgeglichen wird. Man erfährt viel über Hegel, Schleiermann, Tillich, aber auch über Verwirklichungen des evangelischen Pfarramtes, die Problematik der Konfirmandenzeit u. ä. Gleich zwei Beiträge befassen sich (verständlicherweise!) unmittelbar mit Gedanken von Falk Wagner.

Das Problem des Verhältnisses zwischen katholischer Kirche und Katholizismus bzw. katholischer Weltsicht ist noch wenig bedacht. Früher waren die beiden Wirklichkeiten fast deckungsgleich; heute lebt eine – entfaltete oder rudimentäre – katholische Weltsicht, die offensichtlich die Aktivitäten der Kinder bzw. in der Kirche nicht unbedingt „braucht", noch nicht einmal den sonntäglichen Gottesdienstbesuch. Um so dringlicher wäre es, analog zu den Ansätzen in den kurz vorgestellten Werken auch hier zu fragen, ob es nicht neben der „katholischen Kirche" Weisungsformen und Ausdrücke des „Katholischen" gibt, deren Wurzeln nicht allein in der „Institution Kirche" liegen.

Verbindliches Zeugnis, hg. v. Theodor Schneider / Wolfhart Pannenberg. **II. Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption**. – Freiburg: Herder / Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 320 S. (Dialog der Kirchen, 9) ISBN: Herder: 3–451–23625–7 / Vandenhoeck & Ruprecht: 3–525–56930–0. **III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch**. – Freiburg: Herder 1998. 416 S. (Dialog der Kirchen, 10), kt DM 68,00 ISBN: 3–451–26673–3

Nun liegen drei Bde der Veröffentlichungen des ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen („Dialog der Kirchen") unter dem Titel „Verbindliches Zeugnis" vor. Infolge des Dokumentes über die Lehrverurteilungen mühte man sich um die Hl. Schrift, von der dort festgestellt wird, hinsichtlich der kritischen Funktion der Schrift sei noch kein voller Konsens erreicht.

Der *erste Bd („Kanon–Schrift–Tradition")* legt den Schwerpunkt auf die Kanonfrage im interkonfessionellen Dialog (Kanonfrage als Problem ökumenischer Theologie, Kirche und Kanon usw.). Am Ende steht eine „Gemeinsame Erklärung", die, von der Öffentlichkeit nicht so beachtet wie „Lehrverurteilungen", weitreichende Konvergenzen zum Ausdruck bringt.

Der *zweite Bd („Schriftauslegung–Lehramt–Rezeption")* will eine Art Zwischenbericht sein und enthält – neben einem sehr instruktiven Beitrag von Pannenberg zum Stand der Diskussion im Ökumenischen Arbeitskreis – Themen wie „Bleiben in der Wahrheit als Thema reformatorischer Theologie", „Die Rezeption und ihre Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche" u. ä.

Der *dritte Bd („Schriftverständnis und Schriftgebrauch")* will die Befassung des Arbeitskreises mit dem Grundlagenthema „Die Schrift" zum Abschluß bringen. Hier finden sich dann so wichtige Themen wie „Mitte der Schrift", „Einheit der Schrift", „Gesetz und Evangelium". Am Ende findet sich ein umfangreicher Abschlußbericht (100 S.) über die in allen drei Bden dokumentierte Arbeit sowie ein Anhang mit wichtigen Materialien (Bibliographie zur Gesamtthematik, Register der zitierten ökumenischen Dokumente usw.).

Die drei Bde zeigen ein hohes Maß an Übereinstimmung zwischen evangelischer und katholischer Theologie gerade hinsichtlich dieses neuralgischen Themas (Stellung der Hl. Schrift) an.

Münster Harald Wagner

Lurz, Friedrich: **Die Feier des Abendmahls nach der Kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563**. Ein Beitrag zu einer ökumenischen Liturgiewissenschaft. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. 526 S. (Praktische Theologie heute, 38), kt DM 89,00 ISBN: 3–17–015572–5

Die von Albert Gerhards angeregte, begleitete und als Promotionsleistung von der Bonner Kath.-Theol. Fak. angenommene Untersuchung verfolgt zwei Ziele: Methodologisch will sie einen Beitrag zur Fundierung einer ökumenischen Liturgiewissenschaft leisten, materialiter wendet sie sich der für die deutschen reformierten Gemeinden grundlegenden Abendmahlsordnung zu.

Dieser Gegenstand ist für das methodologische Vorhaben in mehrfacher Weise günstig gewählt. Zum einen liegen gewichtige historische Vorarbeiten vor, v. a. durch Frieder Schulz – so mußten etwa keine neuen Quellen beigebracht werden; bereits vorliegendes Material konnte also in systematischem Interesse durchforscht werden. Zum anderen bietet die reformierte Abendmahlsordnung in ihrer großen theologischen Distanz zum katholischen Eucharistieverständnis ein gutes Feld, sich in das Verstehen einzuüben. Denn gerade im hermeneutischen Ansatz liegt – wie der Vf. einleitend überzeugend darstellt – das besondere Interesse der ökumenischen Liturgiewissenschaft, nämlich „das Anderssein des Gegenübers zu verstehen" (24). Leitend ist dabei die – wohl erst ökumenische Arbeit ermöglichende – Annahme, daß „die Verwirklichung der Kirche Jesu Christi nicht fest umrissen werden kann, daß sie sich in vielfältigen Formen aktualisiert" (29f). Daraus ergibt sich als Forschungsprogramm: „Es gilt, die Feier des einen Heilsmysteriums in den unterschiedlichen Liturgien zu untersuchen, die geschichtliche Genese und vor allem die Motivationen für die formalen wie inhaltlichen Änderungen liturgischer Vollzüge herauszuarbeiten und dabei ihre Gewirktheit durch den Hl. Geist anzuerkennen." (34) Neuere Einsichten in die Bedeutung der Inkulturation für liturgische Vollzüge sowie das Miteinander verschiedener Konfessionen in unserer Gesellschaft erweisen die Aktualität des Programms. Zugleich zeigt der Vf. aber auch, daß die eigene konfessionelle Herkunft bei solcher Forschung nicht überspielt wird. Vielmehr dient solche ökumenische Forschung auch dazu, Anstöße für die Weiterentwicklung der katholischen Liturgie zu erhalten. Dabei leitet ihn die Einsicht, daß der Zusammenhang von Dogmatik und Liturgie stärker berücksichtigt werden muß, also der Zusammenhang von Sinn- und Feiergestalt.

In den materialen, seitenmäßig bei weitem den größten Teil des Buchs umfassenden Ausführungen zur kurpfälzischen Ordnung gelingt es dem Vf., teilweise minuziös nachzuweisen, daß gerade dies – die Koinzidenz von Sinn- und Feiergestalt – in dem reformierten Formular eindrücklich gelungen ist. Die Abendmahlsliturgie bildet die theologischen Einsichten bzw. Entscheidungen des Heidelberger Katechismus ab und ermöglicht eine dem Extra-Calvinisticum entsprechende, zugleich aber – vermittelt durch den Heiligen Geist – die Begegnung Gottes mit den Kommunikanten ausdrückende Feier. Genau analysiert der Vf. die je spezifische Funktion der einzelnen liturgischen Strukturelemente in der Gesamtheit der Ordnung und zwar auf dem Hintergrund vorausgehender mittelalterlicher und zeitlich etwa paralleler reformatorischer Agenden. Teilweise geht er dabei sogar bis in den jüdischen bzw. ntl. und altkirchlichen Bereich zurück und entwirft so einen guten, auch für Studierende geeigneten Überblick über große Entwicklungen. Die die Ergebnisse jedes Abschnitts bündelnden Resümees verhindern dabei, daß die konkrete Aufgabe, das Verstehen der kurpfälzischen Abendmahlsordnung, zu sehr zurücktritt.

Aus der Vielzahl der einzelnen Ergebnisse und Beobachtungen seien nur zwei besonders genannt. Es gelingt dem Vf. vorzüglich, die für reformatorische Agenden spezifische Gattung der Abendmahlsvermahnung in ihrem Zusammenhang mit früheren liturgischen Stücken, aber zugleich ihrer durch die reformatorische Sakramentstheologie geforderten Neuheit zu rekonstruieren. Der jüngst im Zuge der innerprotestantischen Diskussion um die Erneuerte Agende (wieder) entbrannte Streit um die Angemessenheit eines „eucharistischen" Verständnisses des Abendmahls und entsprechende Konsequenzen für die liturgische Gestaltung (Wendebourg vs. Schmidt-Lauber und Schulz) wäre bei Kenntnisnahme dieses Teils der Arbeit kaum notwendig geworden. Auch die Ausführungen des Vf. zum „Abendmahlsgebet" tragen Differenzierungen bei, die deutlich Linien von den vorreformatorischen Ordnungen zum kurpfälzischen (und anderen reformatorischen) Formular(en) aufzeigen.

Insgesamt ergibt sich als Gesamtergebnis der historischen Studien: „Diese Abendmahlstheologie der vorliegenden (sc. kurpfälzischen) Ordnung läßt sich in den zwei Intentionen darstellen, in denen sie anscheinend auch entwickelt worden ist: einerseits in Abgrenzung gegenüber der spätmittelalterlich-katholischen, der lutherischen und der zwinglianischen Eucharistietheologie und -praxis und andererseits als eine neue Synthese in Form einer eigenständigen, in sich geschlossenen Abendmahlstheologie (sc. eben des Heidelberger Katechismus)." (432)

In einem letzten, vornehmlich die historischen Ergebnisse zusammenfassend präsentierenden Teil, gibt der Vf. sehr knapp noch einige interessante Ausblicke auf die heutige liturgische Diskussion. Selbstkritisch gegenüber der eigenen Konfession weist er auf die mangelnde Integration der Gläubigenkommunion in die eucharistische Feier (auch nach dem II. Vaticanum) hin (433). Nachdrücklich stellt er die Frage nach der Funktion der Postcommunio innerhalb der Eucharistiefeier mit Eucharistischem Hochgebet vor der Kommunion (455). Und schließlich rührt er unter Bezug auf die Inkulturationsaufgabe an die Grundfesten gegenwärtiger katholischer (und zunehmend lutherischer) Liturgik: „Wenn die Liturgiewissenschaft in weiten Teilen der Ökumene in diesem Jahrhundert im Eucharistiegebet die adäquateste Feierform sieht, muß sie sich fragen, ob sie damit nicht nur an altkirchliche Paradigmen anknüpft, sondern auch das Welt- und Gottesverständnis unserer Zeit trifft. ... Wenn man wahrnimmt, daß das Verhältnis der Menschen zu Gott heute nicht durch ihre Erlösungsgewißheit, aber auch nicht durch das Gefühl der eigenen Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit geprägt ist, sondern vielfach durch das Gefühl der Gottesferne, stellt sich die Frage nach der Danksagung als prägender Ausdrucksform der ganzen Feier in noch radikalerem Maße." (462)

Insgesamt liegt also hier ein höchst anregender, sorgfältig ausgeführter und trotz des Umfangs einzelner Argumentationen gut lesbarer Beitrag zu einer ökumenischen Liturgik vor, der an einem geschickt ausgewählten Beispiel deren Möglichkeiten und Chancen beispielhaft vorführt. Dafür ist von evangelischer Seite zu danken.

Sachlich kann vielleicht gefragt werden, ob die vom Vf. konstatierte direkte Herleitung der kurpfälzischen Abendmahlsordnung aus der Theologie des Heidelberger Katechismus nicht auch als ein Produkt der zur Verfügung stehenden, ausschließlich schriftlichen Quellen zu verstehen ist. Kann – umgekehrt – der Einfluß liturgischer Praxis (bzw. Gegenpraxis) auf die Entstehung der Theologie des Heidelberger Katechismus völlig ausgeschlossen werden?

Münster Christian Grethlein

Staniloae, Dumitru: **Orthodoxe Dogmatik.** Mit einem Vorwort von Jürgen Moltmann. Aus dem Rumänischen übers. v. Hermann Pitters. **II. Bd.** – Zürich/Gütersloh: Benziger/Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1990. 305 S. (Ökumenische Theologie, Bd 15), kt DM 98,00 ISBN: 3–545–24210–2 / 3–579–00176–0. **III. Bd.** – Zürich / Gütersloh: Benziger / Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1995. 403 S. (Ökumenische Theologie, 16), kt DM 148,00 ISBN: 3–545–24307–9 / 3–579–00182–5

Mit den bereits vor einiger Zeit erschienenen Bden II und III liegt diese umfassende und wirklich beachtenswerte Synthese orthodoxer Dogmatik auch in deutscher Sprache vollständig vor. Ihr Vf. ist der 1993 mit 90 Jahren verstorbene international bekannte rumänische Theologe Dumitru Staniloae. Er ist mit Recht als einer der kreativsten und einflußreichsten „panorthodoxen" Denker der Gegenwart gerühmt worden. Weil er, in seiner eigenen Überlieferung tief verankert, nicht selten auch das Gedankengut andersdenkender Theologen zitiert und referiert, kann er durchaus auch von westlichen Theologen als ökumenischer Theologe bezeichnet werden. Die „Summa" bietet einen beispielhaften Zugang zur Orthodoxie, zu ihrer Theologie, aber auch zu ihrer Spiritualität und Kultur.

Nachdem sich der Vf. in Bd I mit der christlichen Offenbarungsquelle der Gotteslehre und der göttlichen Heilsökonomie (trotz menschlicher Sünde!) beschäftigte, ist Bd II *Christologie/Soteriologie und dem Heilswerk Christi im Vollzug,* d.h. der *Ekklesiologie und Gnadenlehre* gewidmet. Die ersten Seiten des Bdes II verwundern, zumal der Vf., der sonst kaum einmal einem westlichen Kirchenvater oder Theologen *breitere Beachtung* schenkt, die „transzendentale Christologie" Rahners – wenn auch nur lückenhaft – zu Wort kommen läßt (II,16–18). Diese „Christologie *der Erwartung"* sehe in der „Korrespondenz zwischen Person und Werk des historischen Christus ... die Grundlage für eine Art ‚Bewußtseinstheologie' und somit eine *‚ontische Christologie'* ..., die dem Sein selbst eingeschrieben ist. Diese wiederum führt zu einer ‚ontologischen Christologie, in der die historisch überprüfte und verkündete Christologie mit der Rationalität und Sinnbedürftigkeit des menschlichen Wesens übereinstimmt und sie beantwortet' (II,16). Wegen der Sünde verbleibe nach Rahner, wie nach den Vätern – allen voran (wie zumeist) Maximus Confessor –, die anfänglich enge „Verbindung des Logos als der Sohn mit der menschlichen Vernunft bzw. mit der Rationalität der Dinge" *nur noch geschwächt* vorhanden, was „zu einer Minderung der komplexen Einheit der ... geistigen Kräfte, mithin zur Gebrechlichkeit der Dinge und der Leiber, letztendlich zu ihrer Auflösung (Röm 8,21–24) führte" (II,16). Die Väter „formulierten", was Rahner „transzendentale Christologie" bezeichnet, viel „einfacher (!)", „indem sie erklärten, der Mensch sei für *Christus geschaffen, oder* das *göttliche Ebenbild des Menschen* vollende sich ein für allemal *in Christus"* (II,17f).

In Bd I betrachtete der Vf. die *Personalität* als atl. *offenbarte göttliche Qualität,* welche nach Bd II *zugleich* die „künftige, persönliche, ganz klare und nahe Erscheinung in Jesus Christus [ist] ..., der das fleischgewordene Wort, der menschgewordene Sohn Gottes ist" (II,18). Aber sind die Übergänge *so ungebrochen und harmonisch,* wie sie im folgenden geschildert werden? „Die *Gegenwart* des göttlichen *Logos in den Dingen,* wie sie in *deren* Rationalität und den *in sie eingeschlossenen Sinngehalten,* die in Worte gefaßt werden können, zutage tritt, so *wie seine Gegenwart* in den Worten und unmittelbaren Ereignissen des Alten Testamentes, und schließlich *sein Kommen im Fleisch,* reihen sich in eine *fortschreitende Linie* ein, und zwar so, daß jeweils die vorherige Phase die spätere vorbereitet und jede spätere die vorherige klarer erscheinen läßt" (ebd.). Läßt denn der „gesamte Kosmos" wirklich *aus sich heraus* erkennen, „daß seine ganze Sinnfülle in der Person Christi ... zusammengefaßt ist"? (ebd. II,20). Es *bedarf* doch *der Offenbarung,* daß Mensch und Kosmos *ihre Erfüllung* „in jener höchsten Person finden, die in der Mitte der innertrinitarischen Personenbeziehung steht" (ebd. II,21).

Das in den recht blassen biblischen Ausführungen zunächst noch unklar bleibende Personsein der Erscheinung des Gott-Menschen in der Geschichte (II,21–28) erhält erst durch die „dogmatische Bestimmung der Konzilien der Alten Kirche" klare Konturen, welche die *Inkarnation als Vereinigung* der *göttlichen und menschlichen Naturen* (letztere wird *enthypostasiert,* II,35) in der Hypostase des göttlichen Logos *definieren* (II,31–47) und auf deren Folgen (=v.a. unsere *Erlösung*) hin bedenken (II,48–86). Die Menschwerdung der Person des Logos – welche als völlige perichoretische Durchdringung des Menschseins durch das Gottsein begriffen ist – geschieht nicht *um seiner selbst* willen, sondern *um unseres Heiles wegen* (II,36).

Themen wie die Kenosis des Gottessohnes (II,54–63), Jungfrauschaft der Gottesgebärerin (II,64–73) und die Sündlosigkeit des Erlösers (II,73–82) erhalten angemessene Beachtung. Schon hier sei eingefügt: An anderer Stelle wird fälschlicherweise behauptet, der *„Katholizismus"* sei bestrebt, Maria als „Mit-Erlöserin (*core*demptrix, sic!)" auf die „gleiche Stufe mit Christus" zu stellen (III,263).

Die Ausführungen zum erlösenden Handeln des Gott-Menschen, welches als Personalisierungs- und Vergöttlichungsprozeß der menschlichen Natur begriffen wird (II,89), orientieren sich an der Ämterlehre Christi, als Lehrer (und Prophet), Hoherpriester (und höchstes Opfer!) und König ebenso wie an Auferstehung und Himmelfahrt (II,87–149). Was mit der menschlichen Natur in der hypostatischen Vereinigung mit der Person des göttlichen Logos geschieht – ihre Vergöttlichung –, soll auch in den Erlösten erreicht werden und zwar so, daß ihren eigenen Personen *die in Christus vergöttlichte menschliche Natur* zu eigen wird. Die mittelalterliche Vorstellung vom Tod Christi als Leistung stellvertretender Satisfaktion der gekränkten Ehre Gottes (er verbüßt die Strafe) wird strikt zurückgewiesen (II,111), aber auch entstellt präsentiert. Nach Tod und Erhöhung des Christus vollzieht sich dieser erlösende Vergöttlichungsprozeß der Menschheit in der Geschichte durch die Kirche.

Die *Ekklesiologie* des vierten Teiles dieser orthodoxen Dogmatik begreift die Kirche als das in der Geschichte der Menschheit sich ausbreitende vergöttlichende-vergöttlichte Menschsein Christi (= Erlösungswerk Christi im Vollzug, II,153–288). Das vergöttlichende Geschehen hat zwei Seiten: Das göttliche Leben Christi strahlt aus seinem Leib in die *Herzen der Menschen* (II,154), die sich ihrerseits dem vergöttlichenden Tun *öffnen* (II,171.242.271) und mit der Gnade *mitwirken* (II,234f.242f). Mit Christus durch personalen Dialog (II,235.273) zutiefst verbunden (II,271ff.138f), werden sie offen auch für ihre Nächsten (II,73).

Während sich S. in anderen Zusammenhängen nicht selten theologische Überlegungen westlicher Denker zu eigen macht (z.B. K. Rahner, W. Breuning, H. U. v. Balthasar, K. Barth u. v.a.), polemisiert er im Bereich der Gnadenlehre auffällig unökumenisch mit ihnen. Das *abstrakte westliche* Denken (III,252f) *verkenne* die orthodoxe Auffassung vom *Vergöttlichungsprozeß des personalen Menschen.* Die „abendländische Christenheit" habe *nicht begriffen,* daß das Christentum „das große Geheimnis" *„personaler Gemeinschaft"* ist (II,280; III,282). Geradezu ärgerlich sind Sätze wie: Überhaupt hängt die westliche „Auffassung vom Glauben ... mit der Lehre von einem fernen Christus zusammen, der *nicht im Herzen gegenwärtig ist"* (II,281). Die römisch-katholische Kirche lehrt „die *volle Erkennbarkeit* des *Wesens* Gottes, also einen Kataphatismus, der dem *natürlichen Rationalismus* benachbart ist, *wodurch Gott als ein der natürlichen Vernunft unterworfenes Objekt* angesehen wird" (III,253). Das hängt damit zusammen, daß die Katholiken „die Beziehung zwischen Mensch und Gott nicht ... als Beziehung des Vorhandenseins oder Nichtvorhandenseins von *Gemeinschaft* ..., die für Personen charakteristisch ist", begreifen. Gott wird von den Geretteten eben nur „vermittels einer *unpersönlichen ‚transzendentalen' Schau* als Wesen erfahren, innerhalb derer die *Durchgeistung,* die in der *Liebe ihren Gipfel* erreicht, keine Rolle ... spielt" (III,254). Ökumenische Dialogbereitschaft lassen diese unpräzisierten Sätze ebensowenig erkennen wie die Behauptung, daß für Protestanten *und* Katholiken (!) „die *lebendige Tradition* der Kirche und ihre *sakramentale* und geistliche Lebenspraxis [nicht] von normativer Bedeutung" sind (II,194). Die „Rechtfertigung [habe] nach protestantischer Ansicht *überhaupt keine Folgen im Leben* des Menschen", der ja nach derselben ebenso verbleibe wie er vorher war, nämlich Sünder ohne jede „Umwandlung" (II,254f).

Der Vergöttlichungsprozeß geschieht v.a. durch die *Sakramente* (II,201). Von daher gesehen ist es richtiger, daß (entgegen der Behauptung des Umschlagtextes von Bd II) auf die Ekklesiologie in Bd III zunächst nicht die *Eschatologie,* sondern die *Sakramentenlehre* folgt. Die *„allgemeine Sakramentenlehre"* startet unverständlicherweise mit einer unnötigen Attacke gegen Protestantismus und Katholizismus, welche das „Erlösungswerk" *nicht* als „Vereinigung des gekreuzigten und auferstandenen Christus mit den Menschen, die an ihn glauben [sehen], damit auch sie der Sünde absterben und auferstehen können" (III,12). Gerade die orthodoxe Sicht bewirke, daß „den *Sakramenten als Mittel,* durch die sich diese Vereinigung der Menschen mit Christus vollzieht ... große Bedeutung" zukommt (ebd.). Zuerst wird die *geschöpflich-anthropologische* (III,12–15), dann die *christologisch-ekklesiologische* Basis (III,15–32) des orthodoxen Sakramentsverständnisses herausgearbeitet. In fast scholastischer Manier leitet der Vf. sowohl die *Einsetzung durch Christus,* die *Siebenzahl,* als auch die *Anordnung* der Sakramente *aus der kirchlichen Überlieferung* (ohne besonderen Blick auf die Unionsbestrebungen im 14. Jh.!) her (III,17f.32.150f). Unter Berufung auf Maximus Confessor und Gregor von Nazianz, aber auch auf westliche Theologen wie M. J. Scheeben, O. Casel, J. Sittler u.a. spricht der Vf. zunächst vom Geschöpf (Logos/Kosmos), dann von Christus und Kirche als (Ur- und Grund-)Sakramenten (III,15–17). Dann wird der Zweck der einzelnen Sakramente angegeben. Durch *Taufe, Myronsalbung und Eucharistie* werde die „völlige Vereinigung mit Christus und der vollständige Eingang in die Kirche" vollzogen. Den „seelisch oder leiblich Kranken" dienen *„Beichte und Krankensalbung"* zum Wiedereintritt in die „Christusgemeinschaft". *„Priesterweihe"* (sic!) und *Ehe* vermitteln den Empfängern „die Kraft, eine besondere Berufung zu erfüllen" (II,32).

An die allgemeine schließt die *„spezielle" Sakramentenlehre,* welche die Sakramente dann aber nicht mehr in der vorher genannten Reihenfolge abhandelt (III,33–180). Immer wieder kommt es auch hier zu *Abgrenzungen* und *Verurteilungen* von *tatsächlichen* oder *vermeintlichen* Unterschieden zu westlichen Theologen und Kirchen. Hier ist nicht der Ort, zu den zahlreichen Ungenauigkeiten, Weitschweifigkeiten und Ungereimtheiten in diesem Traktat, Stellung zu nehmen.

Der sechste Teil bringt schließlich die *„Eschatologie oder die Lehre vom künftigen Leben"* zur Sprache. Der Vf. befaßt sich zuerst mit den *individuellen* (III,182–289), dann mit den sog. *allgemeinen* Letzten Dingen (III,290–373).

Der Tod des einzelnen wird völlig *problemlos* als *„Übergang* vom zeitlichen zum ewigen Leben" verstanden (III,182). *Er verleiht* „unserem irdischen Leben Sinn und Tiefe und hilft *uns gerade dadurch zu* geistlichem Reifen *und zu unserem Heil"* (III,182f). Gegen einige *protestantische Vertreter* der Theorie von der „völligen Zerstörung des Menschen durch den Tod" (III,200) wird die *Heilige Schrift* ins Feld geführt, sie bezeuge „kategorisch sowohl das *Vorhandensein* als auch das *Fortwirken (?) der Seele* nach dem Tod" (III,199; vgl. ebd. 227f). Verwunderlich ist, was der neugierige Vf. alles über das Jenseits des Todes herausfindet. Er kann zwar nicht sagen, *für wen* die Hölle *„ewig* und für *wen sie es nicht* sein wird", behauptet aber, daß sie für gewisse Menschen kein *„ewiger Zustand"* sei (III,219; vgl. auch III,225), weil selbst die *„Verdammten [noch]... eine gewisse Freiheit"* besäßen (III,219). Wenngleich die Folgen des göttlichen Gerichtes – also auch die ewige Verdammung – ein *„unerforschliches Geheimnis"* bleiben (111,228), so *weiß* der Vf. nicht bloß, daß die Existenz des Teufels ... *einen Wert* darstellt (III,225), sondern *beschreibt auch auf ausführliche Weise,* was alles *in* und *mit* Verdammten und Geretteten *beim* Partikulargericht, *im* Zwischenzustand (Hölle/Fegefeuer und Himmel) und v.a. *nach* dem Universalgericht vor sich geht (III,225–276). Meist werden *Bilder* aus Liturgie und Verkündigungstexten östlicher Patristik *unreflektiert* und *undifferenziert* in „systematische Zusammenhänge(!)" gestellt, wie Verstorbene durch das Gebet der Lebenden z.B. von *tieferen Stufen im Himmel* und/oder Hölle *auf höhere und umgekehrt* gelangen (III,266f), ja sogar noch *aus der Hölle in den Himmel aufsteigen* können. Diese [Gebets-]Kommunikation der Lebenden mit den Verstorbenen und v.a. mit den Heiligen geschieht in besonderer Weise durch Verehrung der Ikonen und der Reliquien (III,276–289).

Die Behauptung, daß gemäß katholischer Lehre das Partikulargericht *„nach strikt juristischen Kriterien* abläuft" (III,255), beweist ebenso wie die, „daß die Seelen, die nach dem Tod in die Hölle geraten ... *körperliche* Qualen oder *gegenständliches Feuer zu* erdulden haben" (III,220), daß der Vf. *von neuerer katholischer Eschatologie überhaupt keine Ahnung hat.* Ähnliches gilt auch für die Darstellung der katholischen Fegefeuerlehre (III,252f).

Sonderbarerweise sollen die „Gebeine von Heiligen" nach ihrem Tod „unverweslich" bleiben, *„weil* sich in ihnen eine göttliche Kraft aus der Zeit, als sie mit der Seele vereint waren, aufrecht erhält ... [denn] die *Kräfte der Seele* und die sich in ihr auswirkende *göttliche Gnade* [haben] auch *auf den Leib Einfluß* ... und [schaffen] in diesem *einen Zustand der Heiligkeit* ... solange der Heilige auf Erden lebt, und das führt nach seinem Tod und dem Eingang *seiner Seele* in einen Zustand zunehmender Vergöttlichung, *zu einem gewissen Zustand der Unverweslichkeit seines Leibes.* Die Reliquien sind somit eine *Vorwegnahme des durchgeistigten Leibes* nach der Auferstehung" (III,288). Nicht weniger übertriebener Neugier entsprungenes Gedankengut findet sich auch in der „allgemeinen Eschatologie" (III,290–373), welche im übrigen die gewohnte Einteilung aufweist.

Es bleibt fraglich, ob diese mit erheblichen Druckkostenzuschüssen v.a. der Deutschen Katholischen Bischofskonferenz und Deutscher Evangelischer Landeskirchen ermöglichte Veröffentlichung wirklich „Brücken über Abgründe bauen" kann, „die von der Theologie über die Kirchen bis in die Kultur und die Politik hineinreichen", wie Jürgen Moltmann im Vorwort des dritten Bdes schreibt. Eines ist gewiß: Die Auseinandersetzung mit dem theologischen Gedankengut der westlichen Kirchen und Theologen beweist weder *Präzision* noch genügend *ökumenische Offenheit.*

Regensburg Adam Seigfried

Liturgiewissenschaft

Die missionarische Dimension der Liturgie. Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Bd 1, hg. v. Benedikt Kranemann / Klemens Richter / Franz Peter Tebartz-van Elst. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1998. 136 S. (Gottes Volk – Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde), kt DM 21,80 ISBN: 3–460–26569–8

Seit dem kleinen Bändchen von Klemens Tilmann „Die Liturgie missionarisch gesehen" aus dem Jahr 1949 dürfte dieses Thema kaum in einer größeren Publikation behandelt worden sein. So greift man in einer Zeit, in der das Wort Mission von den Begriffen Evangelisierung oder Neuevangelisierung ersetzt wird, erwartungsvoll zu diesem Sonderband von „Gottes Volk", in dem namhafte Vf. dieses selten behandelte Thema aufgreifen.

Nach dem *Vorwort* (5–8), das die Beziehung zwischen Liturgie und missionarisch zu verorten versucht, finden wir vier Beiträge unter dem Stichwort *„Vergegenwärtigung"* (9–59) und sieben unter *„Konkretion"* (60–134). Biographische Angaben zu den Vf.n und einer Vf.in beschließen das Buch (135f).

Nicht nur den Titel seines Beitrags *„Liturgie in nachchristlicher Gesellschaft?"* (9–19) hat Klemens Richter mit einem Fragezeichen versehen, sondern auch eine Reihe weiterer Zwischenüberschriften wie „Liturgiereform – Ausdruck einer überholten Kultur?", „Liturgie der Hierarchie und Liturgie des Volkes?". Wo keines steht, könnte man – abgesehen vom letzten Punkt – immer eines hinzufügen. Dem entspricht die heutige Realität, daß die traditionelle christliche Liturgie vielfach hinterfragt und nach einer neuen inkulturierten Gestalt gesucht wird. Wichtige Thesen zum heutigen Zustand und zur künftigen Entwicklung der Liturgie werden referiert. Es wird aber nicht sehr klar, wohin die Entwicklung der Liturgie unter missionarischem Gesichtspunkt führen sollte. Vielleicht hätte die Klärung des Begriffes „nachchristliche Gesellschaft" bzw. postmoderne Gesellschaft (16) zu weiteren Präzisierungen führen können.

Eine klar formulierte These findet man in dem Beitrag *„Menschwerden durch Gottesdienst?"* von Albert Gerhards; allerdings versieht auch er ihn mit einem Fragezeichen. Seine Grundthese formuliert er so: „Anders als in der Zeit der Liturgischen Bewegung des 19. und frühen 20. Jh.s erscheint der Ansatz einer liturgischen Erneuerung an einem objektiven Liturgiebegriff nicht mehr möglich. Der Ansatzpunkt ist vielmehr im handelnden Subjekt zu suchen. Dabei kommt es darauf an, den Subjektbegriff so zu fassen, daß er nicht in die Beliebigkeit abgleitet" (26f). Liturgie als Grundvollzug von Kirche sei in ihrem Wesen personales Geschehen. Die ekklesiale Dimension baue auf der personalen Gottesbeziehung des einzelnen auf. So sei Gottesdienst Gottes Dienst an der Personwerdung des Menschen (31). Bei diesem Beitrag bleibt offen, ob die Personwerdung des Menschen die soterische Seite der Liturgie betrifft oder die kultische oder beide.

In seinem sehr lesenswerten Beitrag *„Erlebnis Gottesdienst"* (32–44) setzt sich der evangelische Vf. Karl-Heinz Bieritz mit der von G. Schulze beschriebenen Erlebnisgesellschaft auseinander, die auch die heutige gottesdienstliche Praxis vielfältig beeinflusse. Der Gottesdienst, der als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft Vergangenheit und Zukunft mit der Gegenwart verbinde, biete Alternativen zur letztlich tödlichen Erlebnismaschine. Gottesdienst müsse einer „Kultur des Lebens" verpflichtet sein.

Impulse für eine zeitkritische Ästhetik des Glaubens will Hans-Joachim Höhn in seinem Beitrag *„Wider das Schwinden der Sinne!"* (45–59) geben. Einerseits warnt er davor, in die Ästhetisierungsfalle der Gegenwartskultur zu tappen. Die Verpackung sei oft wichtiger geworden als der Inhalt. Andererseits warnt er, einfach an der überkommenen vorwiegend agrarisch geprägten Symbolik des katholischen Gottesdienstes festzuhalten. Er plädiert für eine kritische Ästhetik des Vermissens, die er an anderer Stelle eine Ästhetik verborgener Gegenwart nennt (58). Diese bestehe erst in Ansätzen und müsse weiterentwickelt werden.

Die sieben Beiträge der „Konkretion" befassen sich mit der *missionarischen Situation der gottesdienstlichen Sprache* (T. Berger), des *Kirchenjahres* (B. Kranemann), mit *Liturgie und Diakonie* (D. Emeis), mit der *Musik im Gottesdienst* (W. Bretschneider), mit *Kirchenmusik in der Stadt* (A. Gerhards), mit dem *Kirchenraum als Ort der Verkündigung* (St. Rau) und mit dem *Kunstwerk als Medium der Glaubensvermittlung* (Th. Sternberg). Unter ihnen sind die Beiträge von Berger, Kranemann und Rau besonders hervorzuheben, da sie sich ausdrücklich und intensiv mit der missionarischen Dimension der Liturgie auseinandersetzen. Die anderen tun dies in einer mehr oder weniger indirekten Weise.

Betrachtet man auf dem Hintergrund des vielversprechenden Titels die Beiträge insgesamt, werden beim Rez. nicht alle Erwartungen erfüllt, v.a. im Blick auf den ersten Hauptteil. Trotz beeindruckender Gedankengänge im Vorwort und im Teil „Vergegenwärtigung" wird nicht genügend geklärt, was die missionarische Dimension der Liturgie eigentlich ist oder worin sie besteht. So macht das Buch auf den Rez. den Eindruck eines Puzzles, das zwar schon einige erkennbare Teile, aber auch eine Reihe nicht sortierter Elemente aufweist.

Trotzdem wird dem Leser deutlich, daß mit diesem Buch ein wichtiges und zukunftsweisendes Thema aufgegriffen wird. Für seine (Wieder-)Einführung in die theologische Diskussion muß man den Hg.n dankbar sein. Vielleicht sollte man noch einmal bei Klemens Tilmann in die Schule gehen, dessen kleines Werk vergessen scheint, da es überhaupt nicht erwähnt wird. Daß der Blick in die Vergangenheit Hilfreiches zutage fördern kann, zeigt der durchgehende Verweis von Kranemann auf das Buch des Laacher Mönches Albert Hammenstede „Die Liturgie als Erlebnis" aus dem Jahre 1919. Damit soll nicht der Ansicht das Wort geredet werden „nihil novi sub sole". Aber es hat selten geschadet, auch bei neuen Fragestellungen nach denen zu schauen, die sie als erste zum Ausdruck gebracht haben.

Vallendar Manfred Probst

Moraltheologie

Kim, Hyung-Min: **Solidarität und Menschenrechte**. Eine theologisch-sozialethische Erörterung der Begründung und Umsetzung der Menschenrechte der dritten Dimension. – Münster: Lit-Verlag 1995. VI, 207 S. (Entwürfe, 3), brosch. DM 39,80 ISBN: 3–8258–2421–7

Der Begriff der „Menschenrechte" ist zunächst mit den liberalen Abwehrrechten gegen drohende Willkür des Staates verbunden, die sich von der *Magna Charta Libertatum* (1215) an in Europa und den USA entfalteten (nach Georg Jellinek Menschenrechte des „status ne-

gativus"), bald aber durch Bürgerrechte der Partizipation im demokratischen Staat („status activus") ergänzt wurden. Im Zusammenhang mit der Sozialen Frage des 19. Jh.s gesellte sich dieser ersten „Generation" oder „Dimension" (Eibe H. Riedel) von Menschenrechten eine zweite Dimension von sozialen Menschenrechten hinzu, durch die positiv formuliert wurde, daß zur Wahrnehmung der Menschenrechte der ersten Dimension bestimmte wirtschaftliche und soziale Mindeststandards erfüllt sein müßten („status positivus"). Seit den siebziger Jahren wurden in der UNO im Zuge der Ost-West-Auseinandersetzung um die Einhaltung der Menschenrechte im Ostblock und den Nord-Süd-Dialog um Fragen der weltweiten Solidarität zunehmend politische Zielwerte oder allgemeine Gerechtigkeitsnormen als kollektive Menschenrechte (Recht auf Entwicklung, Recht auf eine gesunde Umwelt, Recht auf Frieden etc.) formuliert. Mit diesen Menschenrechten der „dritten Dimension" beschäftigt sich der Südkoreaner Hyung-Min Kim in seiner 1994 von der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Münster angenommenen sozialethischen Diss.

Nach einer ausführlichen Darstellung der Genese des Menschenrechtsdenkens in den genannten drei Dimensionen greift K. auf die Theorie der „Menschenrechtsstandards" nach Eibe H. Riedel zurück, um die Eigenart der Menschenrechte der dritten Dimension als völkerrechtliche Kombinationsstandards zu verdeutlichen, durch die beispielsweise Normen des Arbeits- und Sozialrechts global etwa durch die ILO (International Labour Organization) standardisiert, mit allgemeinen Zielen und Absichtserklärungen verbunden und in Rechtsterminologie gefaßt werden. Daß dadurch allerdings ein Beitrag zur Lösung des Vermittlungsproblems geleistet würde, erscheint fraglich. Die angeführten rechtstheoretischen Ansätze wirken eher als der Versuch, die unbefriedigenden Ergebnisse internationaler Diplomatie rechtstheoretisch zu überhöhen. Sehr viel plausibler wäre gerade angesichts der Anwendungs- und Vermittlungsproblematik der Menschenrechte dieser dritten Dimension die Forderung, die Formulierung von gemeinsamen Zielen und Perspektiven in Form von Absichtserklärungen vorzunehmen und solange auf die Menschenrechtsterminologie zu verzichten, solange es keine Vereinbarungen zur Überprüfung und ggf. Sanktionierung gibt.

Im *zweiten Teil* seiner Arbeit stellt K. den theologischen Ansatz Jürgen Moltmanns und der koreanischen Minjung-Theologie zur Begründung der Menschenrechte vergleichend vor. Dabei stellt K. fest, was generell für theologische Begründungen der Menschenrechte gilt: sie sind natürlich nur solange plausibel, als die Axiome des theologischen Ansatzes geteilt werden. Der Rekurs auf theologische Wahrheiten wird weder in den pluralistischen Gesellschaften des Westens noch in nicht christlich geprägten Kulturen allgemein überzeugen können. Der in Südkorea entstandenen, der Befreiungstheologie nahestehenden Minjung-Theologie wirft K. vor, wegen ihrer Konzentration auf die Menschenrechte der Armen die universelle Bedeutung der Menschenrechte aus dem Blick zu verlieren. Dabei übersieht K., daß die darin zum Ausdruck kommende Option für die Armen nicht ein Gegensatz zur, sondern gerade eine Radikalisierung und Konkretisierung der Universalität der Menschenrechte – eben in einer bestimmten, durch das Leiden des armen Volkes gekennzeichneten Situation – darstellt. Auch sein Hinweis auf die „Gefahren der begrifflichen Verwirrungen, der ideologischen Vereinseitigung und der politischen Inflationierung" (131) wirkt angesichts der vorher einfühlsam dargestellten Minjung-Theologie eher befremdlich.

Im *dritten Teil* diskutiert K. Begründungsfragen der Menschenrechte, ohne dabei zwischen den drei Dimensionen von Menschenrechten zu unterscheiden. Auch sonst wirft er hier in seiner Begrifflichkeit vieles durcheinander. Unter der Überschrift „Normative Begründung" beschäftigt er sich mit naturrechtlichen und offenbarungstheologischen Ansätzen. Kontraktualistische, kantische und diskursethische bzw. transzendentalpragmatische Ansätze scheint er überhaupt nicht zu kennen. Schließlich stellt er „empirisch-anthropologische Begründungen" vor, ohne die Frage zu diskutieren, ob nicht schon im Versuch einer „empirischen" Begründung von Rechten oder Normen ein logischer Fehlschluß vorliegt (nämlich vom Sein auf das Sollen). Zusammenfassend stellt K. fest, daß jede der von ihm diskutierten Begründungsformen letztlich auf partikulare, kulturell gebundene Argumentationsressourcen zurückgreifen muß, weshalb eine universell einsichtige Letztbegründung scheitern müsse. Um dieser Schwierigkeit zu entgehen, schlägt er mit Eibe Riedel im Sinne einer „pragmatischen" Lösung eine „Vorletztbegründung" der Menschenrechte vor. Nur durch den Verzicht auf die je partikularen Letztbegründungen sei es möglich, sich international auf einen bestimmten Katalog von Menschenrechten zu einigen.

Unklar bleibt jedoch, welcher Begründungsstatus dieser Einigung zukommt. Werden nicht Begründungen gerade in den Fällen notwendig, wo eben diese Einigung auf bestimmte Menschenrechtsvorstellungen bzw. -formulierungen strittig ist oder gar nicht erst zustande kommt? Entweder wird dann eine solche Einigung als bloße Konvention hinfällig, oder dem Verfahren der Einigung im Sinne einer herrschaftsfreien Kommunikation kommt ein größeres Gewicht zu als das eines pragmatischen Kompromisses. Der Verzicht auf partikulare Dogmatismen und je spezifische offenbarungstheologische Begründungen muß nicht ein Verzicht von Begründung überhaupt und den Rückzug auf rein pragmatische Übereinkünfte bedeuten. An dieser Stelle zeigt sich m.E. besonders schmerzlich das Fehlen jeglicher Auseinandersetzung mit diskursethischen Ansätzen zur Begründung von Menschenrechten. Auch der theologische Verweis auf den eschatologischen Vorbehalt, daß alles Menschliche und Weltliche als „Vorletztes" schließlich und endlich von einem „Letzten" gerichtet werden wird, macht weiterführende Begründungsanstrengungen nicht überflüssig.

Trotz der angeführten Kritik stellt die Arbeit von K. einen in weiten Teilen informativen Überblick über die aktuelle Menschenrechtsdiskussion dar und leistet einen Beitrag zur notwendigen Problematisierung eines allein aus nordatlantischer Perspektive entwickelten Menschenrechtsdenkens. Besonders der Teil über die Minjung-Theologie verdient das Interesse einer breiteren Leserschaft.

Ochsenfurt Gerhard Kruip

Kurth, Bruno: **Das ethische Denken Romano Guardinis**. Gehorsam gegenüber Gott und Freiheit des Geistes. Eine moraltheologische Studie. – Paderborn: F. Schöningh 1998. 436 S., kt DM 128,00 ISBN: 3–506–74868–8

Die bei G. Höver geschriebene und an der Kath.-Theol. Fak. in Bonn als Diss. angenommene moraltheologische Studie intendiert mit den im Untertitel genannten Begriffen Gehorsam und Freiheit keine Eingrenzung der Perspektive; vielmehr wird so die spannungsvolle Einheit des christlich-ethischen Denkens von Romano Guardini insgesamt und zugleich seine kritisch-modifizierte Aufnahme des neuzeitlichen Freiheitsanliegens zu kennzeichnen gesucht (17, 257).

Der *erste Teil* stellt die Grundlagen des ethischen Denkens bei Guardini dar: das Programm der katholischen Weltanschauung, die Methoden der Gegensatzlehre und der Phänomenologie sowie die Voraussetzung im Offenbarungsverständnis. Es folgt eine Erörterung der Grundbegriffe des Sittlichen – Person, das Gute, Gewissen, personale und sittliche Freiheit – im Verständnis Guardinis. In reflektierter Verwobenheit (258) mit diesem *zweiten Teil* widmet sich der *dritte Teil* unter der Überschrift „*Vollzüge sittlicher Freiheit*" den Konkretionen. Hier geht es um die Verhältnisbestimmung von Gehorsam, Autorität und Freiheit, um das Thema Autonomie und um Guardinis tugendethischen Ansatz.

Von vornherein lenkt der Vf. den Blick auf die Aktualität des ethischen Denkens Guardinis, der sich bewußt war, daß christliche Ethik „das sittliche Handeln aus dem Glauben unter den Bedingungen einer pluralistischen, nicht mehr christlichen Gesellschaft" verstehbar machen und verantworten muß (22). Die Weltanschauungslehre als methodische Begegnung zwischen Glaube und Welt ermöglicht eine Ethik, die anders als die traditionelle Moraltheologie das christliche Ethos nicht einfach voraussetzt, sondern aus der Reflexion der Begegnung von Glaube und Welt neu bestimmt (57f). Die entschiedene Einnahme des Standpunktes der Offenbarung, die auch Guardinis ethisches Denken prägt, macht ihn somit gerade nicht dialogunfähig, sondern gibt ihm den unbefangenen Blick auf die Vielfalt der Wirklichkeit frei.

Kann dies auch für Guardinis Blick auf die Neuzeit gelten, so daß in seinem ethischen Denken neuzeitliche Anliegen zur Geltung kommen können? Der neuzeitliche Ansatz beim Subjekt stößt bei Guardini auf Widerspruch, wenn sich darin ein einseitiger Subjektivismus verbirgt, ohne damit gänzlich abgewiesen zu werden. Dies zeigt sich u.a. daran, daß Guardini das Gute auch als Selbstverwirklichung bestimmt (199–205; 254), den wechselseitigen Zusammenhang von Freiheit und Autorität herausstellt (289), wie v.a. an seiner Stellungnahme zum Autonomiegedanken. Diesbezüglich will der Vf. eine theologiegeschichtliche Lücke schließen, indem er Guardinis Autonomiekonzept auf seine Relevanz für die moraltheologische Auseinandersetzung um die autonome Moral untersucht (310). Dabei räumt er – in vornehmem Stil – mit manchen Vorurteilen Guardini gegenüber auf, denen zufolge dieser dem Autonomiegedanken schlechthin ablehnend begegnet sei. Dagegen gilt es, die Differenziertheit der Kritik Guardinis zu beachten, die nicht in eine grundsätzliche Ablehnung mündet, sondern ein christliches Konzept von Autonomie vorschlägt, welche relativ, weil innerhalb der Gottesbeziehung anzusiedeln ist (als Theonomie, die dezidiert nicht heteronom zu deuten ist). Der Vf. weist hier auf eine gewisse Nähe Guardinis zur autonomen Moraltheorie hin, ohne ihn jedoch als deren Wegbereiter zu erklären, fehlt Guardini doch deren Interesse an einer ethischen Theorie der Normfindung und -begründung, abgesehen von unterschiedlichen – bzgl. der Vernunft mehr oder weniger optimistischen bzw. kritischen – Akzentuierungen (360–362). Unter Berufung auf Guardinis Gewissensbegriff und auf sein Bemühen um ein christlich-personales Ethos stellt der Vf. auch zum existentialethischen Ansatz Bezüge heraus (219–224).

Grenzen des Entwurfs von Guardini, der seine grundsätzlichen Einsichten zu wenig konkret entfaltet (z.B. 278, 298) und beispielsweise die Frage nach dem Stellenwert von Normen sowie nach der Normfindung und -begründung vernachlässigt (253; 360f), werden benannt, wenngleich zu wenig reflektiert. Zeigt sich damit nicht auch eine Grenze des Sich-Einlassens auf die Welt, wie im übrigen auch die Unbefangenheit der Welt gegenüber sich nur begrenzt auf andere Weltdeutungen oder auf die Ergebnisse der Fachwissenschaften erstreckt? Hier findet wohl auch die Aktualität des ethischen Denkens von Guardini eine Grenze.

Da auch die in neuerer Zeit veröffentlichte Ethik-Vorlesung Guardinis nicht als ethisch-systematischer Entwurf gelten kann und es weiterhin notwendig ist, auf frühere wie auch auf unveröffentlichte ethische Ausführungen Guardinis zurückzugreifen, hat die hier vorliegende Systematisierung des ethischen Denkens Guardinis Grundlagenarbeit geleistet. Zugleich bedeutet die Studie einen Beitrag zur Geschichte der Moraltheologie unseres Jahrhunderts.

Freiburg i. Br. Eva Maria Faber

Weber, Helmut: **Lehramt der Kirche**. – Fragen der Moral. – Einsiedeln: Johannes Verlag 1998. 88 S. (Kriterien, 99), kt DM 17,00 ISBN: 3–89411–339–1

Helmut Weber faßt in dieser Schrift zwei leicht veränderte Aufsätze zusammen, die er in der Trierer Theologischen Zeitschrift veröffentlicht hat (TThZ 104 [1995], 223–238 und 105 [1996], 212–227). In ihnen hat er seine Überlegungen zur Kompetenz des Lehramts in Fragen der Moral – auf Wunsch der Hg. seines Lehrbuchs der Moraltheologie in italienischer Sprache hat er diese Überlegungen angefügt – den deutschsprachigen Lesern zugänglich gemacht.

W. hebt in seiner Einleitung hervor: „Zentraler Gedanke und Schlüsselmotiv der kleinen Studie ist der Glaube" (8). Nur in seinem Licht läßt sich das Wesen und die Aufgabe des kirchlichen Lehramts richtig erkennen und beschreiben. Es geht ihm um die Frage, ob das kirchliche Lehramt „sich zu Recht auch auf das Gebiet des Ethischen erstreckt, in welchem Maß und in welcher Weise es sich dort äußern kann und welche Spannungen und Aufgaben damit gegeben sind" (9).

Seine Überlegungen gliedert er in sechs Kap. Im ersten fragt er nach den Gründen für die Bestreitung der Kompetenz des Lehramts in Fragen der Moral. Der kurze geschichtliche Rückblick im zweiten Kap. schließt mit der Feststellung, daß „jene Grundströmung des Dissenses", die dazu führt, gegenüber „römischen Entscheidungen von vornherein schon in Abwehrstellung" (23) zu gehen, erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu beobachten ist.

Die Darlegung des Anspruchs und der unterschiedlich verbindlichen Formen der lehramtlichen Verkündigung (W. unterscheidet vier Gruppen von Aussagen [31], während die Professio fidei nur drei Gruppen nennt) und der erwarteten Weise der Zustimmung im dritten Kap. bereitet die Antwort vor auf die eingangs gestellte Frage nach der Kompetenz des Lehramts in Fragen der Moral.

Das vierte Kap. wendet sich dieser Frage explizit zu. In einem ersten Gedankengang wird das Argument, daß sich die Kirche bisher nie mit letzter Autorität in Fragen der Moral geäußert habe, in der Weise relativiert, daß die exakte Trennung zwischen Glaubensaussagen und Weisungen für das Leben aus dem Glauben bestritten wird, d.h. in definiten Glaubensaussagen stecken auch inhaltliche Vorgaben für den Bereich der Moral. Danach reflektiert der Vf. auf das Selbstzeugnis des Lehramts: Es kommt zum Ausdruck in der Formel „fides et mores" (achtmal in den Texten des II. Vatikanischen Konzils), im Anspruch, auch in Fragen des natürlichen Sittengesetzes Kompetenz zu besitzen und „schließlich in bislang nachdrücklichster Form" (43) in der Enzyklika „Evangelium Vitae". Da der Papst bei der feierlichen Einleitung zu „der strikten Verurteilung dreier genau umschriebenen Handlungen" (43) nur von bestätigen (confirmare) und erklären (declarare) und nicht von definieren spricht, liegt kein formelles Dogma vor, „aber doch eine Aussage, in der in bislang entschiedenster Weise – mit Berufung auf die höchste in der Kirche gegebene Lehrautorität – Entscheidungen im Bereich der Moral getroffen werden und dafür nicht nur, aber auch von der Welt des Glaubens her gedacht wird" (47).

Dem Selbstzeugnis des Lehramts fügt W. eine von der Sache her argumentierende Begründung an. Er sieht sie „in der innere(n) Verknüpfung von Glaube und gelebter Moral" und in der „Bedeutung des Glaubens für die rechte moralische Erkenntnis". (48) Orthodoxie fordert vom Wesen her Orthopraxie – wer Kompetenz in dem einen Bereich hat, kann ihrer im anderen nicht entbehren. Sittliche Erkenntnis ist nicht einfach das Werk autonomer sittlicher Vernunft, sondern ist getragen von weltanschaulichen Positionen. Ob ein vorgebrachtes Argument einsichtig ist, hängt u. U. auch von Grundeinstellungen ab („Kann es nicht auch sein, daß die letzte Evidenz einer Norm erst aus dem Glauben heraus erwächst, wie etwa die Forderung der ehelichen Treue?"; 50, Anm. 44). Die Frage, ob „Entscheide des Lehramts im Bereich der Moral auch die Qualität von unfehlbaren Aussagen erreichen können" (51) läßt W. offen, sie ist „noch eigens zu prüfen" (51). Allerdings betont er deutlich das Gewicht „definitiver" und „authentischer" Aussagen des Lehramts.

Was die Position des Vf.s charakterisiert und von anderen Positionen unterscheidet, ist die Überzeugung, daß dem Lehramt aufgrund des besonderen Beistands des Hl. Geistes auch eine besondere Kompetenz in den Fragen zukommt, die die Umsetzung des Glaubens in innerweltliches moralisches Handeln zum Inhalt haben. Wäre die Erkenntnis und Formulierung sittlicher Normen allein Sache der autonomen Vernunft, dann hinge alles vom Gewicht rationaler Argumente ab. Wenn sittliche Normen aber mit Offenbarungswahrheiten innerlich verknüpft sind, dann kommt neben den der Vernunft an sich einsichtigen Argumenten eben noch jene Dimension zur Geltung, für die die Träger des kirchlichen Lehramts eine besondere Zuständigkeit besitzen.

Ausführlich und differenziert befaßt sich der Vf. mit dem Verhältnis von Lehramt und wissenschaftlicher Theologie (Kap. 5). Das ideale Verhältnis faßt er am Ende des Kap.s in das Bild von „Weggefährten" (77). Vergleiche aus der Politik (Regierung und Opposition) oder Wirtschaft (Kampf um Marktanteile) lehnt er ab.

Im sechsten Kap. betrachtet er das Verhältnis von Lehramt und Gewissen, beide sind grundsätzlich aufeinander verwiesen (Orientierung und Hilfe für das Gewissen durch das Lehramt, das Gewissen als Ansprechpartner lehramtlicher Aussagen, Impulse für das Lehramt durch Gewissenserkenntnisse einzelner).

W. argumentiert aus einer positiven, d.h. aus einer im Glauben begründeten Sicht des kirchlichen Lehramts, dem die einzelnen in der Kirche mit einem Vertrauensvorschuß begegnen sollten, der allerdings eine gesunde Kritik nicht aus-, sondern einschließt. („Diese kritische Arbeit der Theologen ist für den Erhalt der Glaubwürdigkeit der kirchlichen Lehre unersetzlich", 62.) An einigen Stellen merkt er an, daß die Theologen ihre eigenen Erkenntnisse „mit ähnlich kritischer Sonde" (62) prüfen sollten wie die Aussagen des Lehramts. Lehramt und wissenschaftliche Theologie bzw. Lehramt und Gewissen sieht er in einem verwandschaftlichen, aber nicht spannungsfreien Verhältnis zueinander. Ein „gewisses Gegengewicht und Gegenüber" (78) bewahrt vor Einseitigkeiten und Verkürzungen. Das gilt für beide.

Fulda Gerhard Stanke

Anthropologie und Ethik. Biologische, sozialwissenschaftliche und philosophische Überlegungen, hg. v. Jean-Pierre Wils unter Mitarbeit von Volker Pfeifer. – Tübingen, Basel: A. Francke 1997. 211 S. (Ethik in den Wissenschaften, 9), kt DM 58,00 ISBN: 3–7720–2619–2

An dem vorliegenden Aufsatzband, der dem Verhältnis von Anthropologie und Ethik gewidmet ist, haben sechs Vf.innen und Vf. mitgewirkt.

Den einführenden Beitrag *„Anmerkungen zur Wiederkehr der Anthropologie"* liefert Jean-Pierre Wils und trägt darin eine kurze Geschichte, die Konstitutionshorizonte und einzelne Elemente des Anthropologie-Begriffs vor. Auch die Problematik der Subjekt-Objekt-Identität in der Anthropologie, die Traditionen des Pessimismus, die sich auch der positiven Gestimmtheit aus Schöpfungstheologie und Erlösungsgewißheit gegenüber resistent erwiesen sowie die Paradoxien der Philosophischen Anthropologie mit der permanenten Gefährdung zur Deformation ihres Objektes auf Eindeutigkeit hin werden thematisiert. Nachdenklich und in weitem Bogen (Aristoteles, Epikur, Platon, Scheler, Plessner, Mühlmann, Gehlen) wird das Feld der Anthropologie abgeschritten. W. liefert eine sorgfältige Einführung in die Thematik. Seine Verhältnisbestimmung für Ethik und Anthropologie: „Anthropologie macht die Empire normfähig und die Ethik empiriefähig." (40)

„Kann Phantasie moralisch werden?" lautet die Fragestellung, der sich Micha H. Werner zuwendet. Sein Beitrag liefert u.a. die Unterscheidung zwischen antizipativer und sympathetischer Phantasie (47) und eine Begriffsbestimmung dessen, was Phantasie ist oder sein soll. Das nicht gerade spektakuläre Ergebnis sieht in der Phantasie ein „moralisch zutiefst ambivalentes Vermögen." Und: „Letztlich handelt es sich also um ein – durchaus ernst zu nehmendes! – Bildungsproblem; das Problem der Ausbildung einer moralischen Sensibilität ... (59)

Theda Rehbock widmet ihre Aufmerksamkeit dem Thema: *„Warum und wozu Anthropologie in der Ethik?"* Sie votiert gegen eine Anthropologie, die sich szientifisch oder dogmatisch-metaphysisch gibt (69). Gleichwohl hat eine rechtverstandene Anthropologie eine große Bedeutung für die Ethik: „Das Reflektieren anthropologischer Grundgegebenheiten besitzt in der Ethik gegenüber allem Begründen konkreter normativer Orientierungen das Primat." (81)

Anthropologie kann zwar keine Letztbegründung des Moralischen im positiven Sinne leisten, in der negativen Funktion der Kritik aber ist sie für Ethik ihres Erachtens unverzichtbar. R. plädiert gegen eine strikte Trennung von Begründung und Anwendung ethischer Prinzipien (86ff) und für eine materiale Erweiterung der Ethik. (95f) Sie möchte den naturalistischen Fehlschluß vom Sein aufs Sollen vermeiden und zugleich die Sein-Sollen-Spaltung nicht absolut setzen (103).

„Ästhetische Naturerfahrung – Anthropologische Überlegungen im Rahmen einer Naturschutzethik" lautet die Fragestellung, der sich Anne Kemper zuwendet. Was sie beschreibt, nimmt sich fast wie ein Resonanzphänomen zwischen der innermenschlichen Natur des Kulturwesens Mensch und der außermenschlichen Natur aus. Ästhetische Naturerfahrung ist ihres Erachtens keine Geschmacksfrage, kein schadlos streichbarer und ersatzlos zu streichender Luxus. Vielmehr stellt sie „eine umfassende Dimension des Menschlichen dar, ohne die wir uns selbst nur noch sehr vermittelt als kulturelle Naturwesen begegnen und verstehen könnten, ohne die wir in bestimmter Weise verkümmern würden ..." (129). In der Zerstörung der außermenschlichen Natur sieht sie „eine die somatische Beeinträchtigung transzendierende Entkultivierung unserer leiblichen Naturalität und damit eine Kränkung, die m.E. auf Dauer krank macht" (129f). Der Gedanke ist es wert, noch genauer bedacht zu werden, was wohl auch im Dissertationsprojekt der Vf.in Gestalt anzunehmen scheint.

Der Freiburger Molekularbiologe Rainer Hertel antwortet auf die sich ihm stellende Frage *„Was kann die Evolutionsbiologie zur Diskussion in der Ethik beitragen?"* kurz und knapp: „Wenig", und bringt dann doch eine ganze Menge Aspekte zur Sprache, u.a. eine deren biologischen Ertrag nicht schmälernde

kritische Sichtung verhaltens- und soziobiologische begründeter Ethikkonzepte. Er stellt seinerseits zwei „Orientierung[en] beim ethischen Argumentieren" vor. „(1) die der idealistisch (platonischen) Ethik, ich nenne es den ‚Götterstandpunkt', und (2) die der naturalistischen (aristotelischen) Ethik, den Eudaimonie-Test. Vereinfacht gesagt: (1) ‚Damit es der Welt besser geht!' (2) ‚Damit es mir besser geht!' Sind die beiden Orientierungen denn wirklich so verschieden?" Er selbst postuliert eine Konvergenz dieser beiden Denkansätze (156f). Er setzt sich ab von einer „Apriori-Ethik, die versucht, auf anthropologisches Erfahrungswissen zu verzichten. Anthropologie mit ihrem biologischen Aspekt ist essentieller Teil der ethischen Argumentation ..." (167). Lesenswert sind auch die Ausführungen H.s zum Fragekomplex Biologie und freier Wille, in denen er den wesentlichen, aber leider oft übersehenen Unterschied zwischen begrenzter Voraussagbarkeit und Akausalität herausstellt und die Quantenphänomene zwar in der Biologie ortet, aber davor warnt, sie zur Begründung für Willensfreiheit in Dienst zu nehmen.

Der Artikel *„Normen und ihre Geltung im Verständnis der prozessualen Logik der Neuzeit"* von Günter Dux bildet den Abschluß des Bdes. D. sieht einen Umbruch der Logik im Denken der Neuzeit, der das Ende subjektivistisch-teleologischer Weltsicht bedeutet. Die Welt vom Vorrang des Geistes her zu denken muß seines Erachtens abgelöst werden durch den Vorrang der Natur. „Denken im Vorrang der Natur besagt, den Menschen so in die Natur einzustellen, daß einsichtig wird, weshalb sich seine geistigen, soziokulturellen Lebensformen auch ohne Vorgabe dieser Geistigkeit in der Natur aus ihr heraus zu entwickeln vermögen" (179). D.s Programm einer Wertfindung und -begründung ist das der genetischen Rekonstruktion. „In einem Denken vom Vorrang der Natur kann es eine genuine Wertsphäre nicht geben. Werte sind immer nur die abstrakten Interpretamente in einer historisch entstandenen Welt" (195). Piaget ist für D. einer seiner Gewährsmänner, während Habermas und Luhmann zur Herausarbeitung des eigenen Gedankenprofils eher als Gegenkandidaten herhalten müssen. „Es macht keinen Sinn, länger noch die Faktizität des Normativen durch ein moralisches resp. ethisches Regulativ abstützen zu wollen, das ‚von jeder empirischen Beimengung' bereinigt ist. Die Geltung der Normen bedürfen dieser Abstützung nicht." Die Ausführungen des Autors sind einer kontroversen Diskussion bedürftig, aber auch würdig.

Schade, daß die Beiträge in diesem Bd nur wie Perlen (von recht unterschiedlichem Wert) auf dem roten Faden der Anthropologie aneinandergereiht wurden, nur ein Nebeneinander kennen, nicht aber gedanklich organisch aufeinander bezogen sind. Das wäre die größere – zwar nicht preiswertere, aber preiswürdigere – Leistung gewesen. Insgesamt hat Jean-Pierre Wils unter Mitarbeit von Volker Pfeifer einen lesens- und empfehlenswerten Bd herausgegeben.

Paderborn Ulrich Lüke

Christliche Sozialwissenschaften

Catholic Social Thought and the New World Order. Building on One Hundred Years, ed. by Oliver F. Williams / John W. Houck. – Notre Dame IN, London: University of Notre Dame Press 1993. XIV, 383 S., kt £ 14,50 ISBN: 0–268–00798–5

Wie die Hg. im Vorwort dieses Sbdes betonen, war die katholische Kirche von Anfang an bemüht, auf die Gesellschaft einzuwirken, so wie diese auf die Kirche in verschiedener Weise zurückwirkt. Dies gilt auch für die Epoche, in der der Marxismus zum Gegenspieler des Kapitalismus wurde. Das Buch reflektiert die Antworten, die die katholische Soziallehre in den letzten 100 Jahren auf die sozialen Fragen zu geben suchte. Die zwanzig Beiträge, in fünf Kap. gegliedert, gehen auf ein Symposium im Jahre 1991 zurück, zu dem das Center for Ethics and Religious Values in Business an der bekannten Notre Dame Univ. eingeladen hatte. Das Zentrum wird von den beiden Hg.n geleitet und ist durch eine Reihe von Publikationen hervorgetreten.

Der erste Beitrag von Oliver F. Williams umschreibt die katholische Soziallehre als eine Art kommunitären, demokratischen Kapitalismus für eine neue Weltordnung (5–28). Unter Kommunitarismus wird eine Gegenposition zu einer individualistischen Sicht der Gesellschaft verstanden, wie sie für das liberale Denken typisch ist. Der Mensch ist ein soziales Wesen, und Gemeinschaft kann nicht auf eine Summe von Individuen reduziert werden. Im Hinblick auf die moderne Gesellschaft bedeutet dies, daß die Rechte des einzelnen Menschen immer auch gesehen werden müssen, ob und in welcher Weise sie die Rechte anderer inmitten der Gesellschaft fördern und schützen. Die katholische Lehre über das Privateigentum zeigt exemplarisch die Bedeutung dieser sozialen Dimension, die auch den übrigen Grundrechten des Menschen anhaftet. Desgleichen ist der Markt, so wichtig der freie Austausch von Gütern und Diensten auch ist, immer eingebettet in die Gesellschaft. Auch der Staat hat eine wichtige, jedoch begrenzte Funktion für die Gesellschaft. Schließlich wird noch ein letztes Moment betont: Weil die Individualität durch die sozialen Institutionen geformt wird, bedarf es nach katholischer Auffassung sowohl der Gesinnungsreform als auch der Zuständereform, wenn Gerechtigkeit und Solidarität herrschen sollen. Die beigefügte Bibliographie gibt einen guten Einblick in das erheblich angewachsene christlich-soziale Schrifttum in den USA.

Zum ersten Kap. hat J. Bryan Hehir, der maßgeblich den Wirtschaftshirtenbrief der amerikanischen Bischöfe beeinflußte, einen bemerkenswerten Art. über die soziale Rolle der Kirche beigesteuert, wie sie bei Leo XIII., beim Zweiten Vatikanischen Konzil und bei Johannes Paul II. gesehen wird (29–50). Ebenso aufschlußreich aus amerikanischer Sicht sind die Überlegungen von Paul E. Sigmund über das Verhältnis von Katholizismus und liberaler Demokratie. Allerdings werden die zum Teil erheblichen Korrekturen, die die Demokratie-Diskussion in Europa nach 1945 bestimmt haben, zuwenig berücksichtigt. Diese sind deshalb so bedeutsam, weil sie den Rechtspositivismus und eine legalistische Auffassung überwinden halfen und damit die Begegnung mit christlich-sozialen Positionen erleichterten.

Das zweite Kap. greift Fragen der internationalen Ordnung auf. Von Interesse sind die Überlegungen von Agostino Kardinal Casaroli, dem Architekten der Vatikanischen Ostpolitik in den sechziger Jahren, über die Aufgabe und die Zukunft internationaler Institutionen. Auf der anderen Seite sind auch die Bedenken, die William Pfaff gegen eine Überschätzung der politischen Möglichkeiten der Vereinten Nationen vorbringt, bemerkenswert.

In den folgenden drei Kap.n werden eine ganze Reihe von Fragen einer künftigen Gestaltung und Ordnung der Welt behandelt, darunter auch Entwicklungsprobleme. Zwei Beiträge verdienen besondere Aufmerksamkeit. Michael Novak, der den Lehrstuhl für Religion und Politik am American Enterprise Institute for Public Policy in Washington innehat und schon mehrmals die USA auf wichtigen Konferenzen vertreten hat, befaßt sich mit dem Verhältnis von Freiheit und sozialer Gerechtigkeit. Novak hat sich für die katholische Soziallehre eingesetzt und war bemüht, Fehlinterpretationen der ihr zugrundeliegenden Wertorientierungen aufzudecken. Die personale Verantwortung sowohl für den Privatbereich wie auch für die gesellschaftlichen Aufgaben darf nicht durch eine Berufung auf „soziale" Erfordernisse ausgehöhlt werden. Ohne Zweifel hat der moderne Sozialstaat die Grenzen der sozialen Gerechtigkeit auf verschiedenen Gebieten überzogen, was heute in den USA, aber auch in europäischen Ländern zu meist schwierigen Korrekturen zwingt.

Ebenso anregend sind die Überlegungen, die einer der Väter des amerikanischen Kommunitarismus, Amitai Etzioni, über die Bedeutung der Tugenden in einer Demokratie anstellt. Je mehr die Tugenden aus dem Leben der Gesellschaft verschwinden und die bloßen Interessen und Ansprüche der einzelnen und der sozialen Gruppen dominieren, desto mehr kann sich ein Laisser-faire-Denken durchsetzen. Auf diese Weise verliert der innere Zusammenhalt, auf dem eine pluralistische Gesellschaft und ein demokratisch organisiertes Gemeinwesen aufbauen, an Kraft und Tragfähigkeit. Rechtliche Regelungen, um die Macht von einzelnen und Gruppen zu begrenzen, werden ohne die moralisch-normative Zielvorgabe leicht unwirksam.

Das Buch gibt Aufschluß darüber, in welchem Maße christlich-soziales Denken in der amerikanischen Gesellschaft verbreitet ist. Dabei erfreut sich die katholische Soziallehre eines hohen Interesses. Dies ist sicherlich auf die innere Kohärenz zurückzuführen, die diese Lehre in den zurückliegenden 100 Jahren auszeichnete. Es wäre zu wünschen, daß das, was in den USA an Ideen und kulturellen Entwicklungen vor sich geht, in Deutschland und in Europa stärker reflektiert würde, und umgekehrt.

Augsburg Anton Rauscher

Eine neue christliche Sozialverkündigung. Das Sozialwort der Kirchen und die Grundsatzprogramme von Parteien und DGB – ein Quellenband, hg. v. Bernhard Nacke / Markus Köster / Stefan Nacke. – Würzburg: Echter 1998. XVII, 581 S. (Christentum und Gesellschaft, 2), brosch. DM 58,00 ISBN: 3–429–01967–2

Nach einem ersten umfangreichen Bd mit einer Vielzahl von Stellungnahmen zu dem 1997 erschienenen Wirtschafts- und Sozialwort der beiden großen Kirchen in Deutschland „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit" (Sozialwort der Kirchen in der Diskussion. Argumente aus Parteien, Verbänden und Wissenschaft, Würzburg 1997) legt Nacke nun gemeinsam mit zwei Mitherausgebern einen „Quellenband" vor.

Er beinhaltet neben dem vollständigen Text des Kirchenwortes die aktuellen Grundsatzprogramme von CDU (1994), SPD (1989), CSU (1993), die „politischen Grundsätze" von Bündnis 90/Die Grünen, die Wiesbadener Grundsätze der F.D.P. (1997) sowie das Grundsatzprogramm des DGB (1996). Dem Text des Kirchenwortes sowie den Parteiprogrammen von CDU, SPD und CSU sind Stichwortverzeichnisse beigegeben; dabei handelt es sich offensichtlich um die von den jeweiligen Institutionen in der Erstpublikation zur Verfügung gestellten Register. Wo es solche Register nicht schon vorher gab, sind auch keine erstellt worden, mit Ausnahme des Sozialwortes der Kirchen, für das allerdings ein Register bereits vorgelegen hat.

Gewiß kann eine solche Quellensammlung für die Weiterarbeit an den Impulsen des Gemeinsamen Wortes hilfreich sein. Allerdings stellen sich doch einige kritische Fragen: So ist z. B. nach der Begründung der Textauswahl zu fragen; dazu äußern sich die Hg. nicht in befriedigender Weise. Wieso werden Parteiprogramme zitiert, warum nicht auch nicht Grundsatzprogramme von kirchlichen Verbänden oder von Nichtregierungsorganisationen? Welches Verständnis von

Politik, von Gesellschaft und „gesellschaftlichem Konsens" steht hinter einem solchen Projekt? Aber selbst wenn man solche weiterführenden Überlegungen, die für die Konzeption eines Quellenbandes nicht unwesentlich sein sollten, hintanstellt, bleibt die Frage, ob die mit dem vorliegenden Bd gebotene Dienstleistung wirklich ihren Preis wert ist: Alle in dem Werk abgedruckten Texte sind jeder interessierten Person leicht und kostenfrei zugänglich. Über die frei verfügbaren Quellentexte hinaus bietet der Bd keine weiteren Lesehilfen, Kommentierungen oder Analysen, sieht man einmal von dem vom Kommissariat der Deutschen Bischöfe und dem Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland zusammengestellten Verzeichnis von Texten, Stellungnahmen, Beiträgen, Arbeitshilfen und Publikationen zum Sozialwort ab, das die bis Anfang 1998 erschienene Literatur weitgehend vollständig repräsentiert.

Führt man sich den Inhalt des Bdes vor Augen, so scheint der Titel jedenfalls irreführend. In einem Quellenband zu der mit dem Gemeinsamen Wort der Kirchen tatsächlich begonnenen „neuen christlichen Sozialverkündigung" hätte man doch eher Texte erwartet, die zur Erschließung dieses Neuen beitragen; gegebenenfalls Quellen, die die neuartige Genese des Dokuments im Konsultationsprozeß oder den Redaktionsprozeß im engeren Sinne beleuchtet hätten. Was aber tragen die Grundsatzprogramme von Parteien und DGB zu dieser neuen christlichen Sozialverkündigung bei? Bei aller Bereitschaft, die Bemühungen um eine Fortsetzung der Impulse des Wirtschafts- und Sozialwortes der Kirchen zu unterstützen und zu fördern, kann diese Publikation nicht als überzeugender Beitrag zu diesem Ziel angesehen werden.

Bamberg Marianne Heimbach-Steins

Philosophie

Disse, Jörg: **Metaphysik der Singularität**. Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars. – Wien: Passagen Verlag 1996. 254 S. (Philosophische Theologie, 7), kt DM 56,00 ISBN: 3–85165–194–4

Selten habe ich ein Buch mit so großer Zustimmung zu lesen begonnen und es mit ebenso großem Bedenken, ja Ratlosigkeit nach der Lektüre aus der Hand gelegt wie diese (leicht überarbeitete) Habil., die Jörg Disse bei der Theol. Fak. der Hochschule Luzern 1994 eingereicht hat und die hier nun im Druck vorliegt. Das in der Einleitung umrissene Arbeitsprogramm weckt hohe Erwartungen. Allein schon die Tatsache, daß die Metaphysik wieder ins Zentrum rückt und zwar in erklärter Distanzierung von einer als reduktionistisch charakterisierten Tendenz zur Meta-Anthropologie (20), läßt aufhorchen. Die Erwartung wird nochmals gesteigert, weil das Augenmerk auf eine Metaphysik der Singularität gerichtet und so der notorischen „Individualitätsvergessenheit" (17) der abendländischen Philosophie zu Leibe gerückt werden soll. Der Vf. findet zu Recht in Hans Urs von Balthasar einen Verbündeten, denn dieser „war sich wie vielleicht kein anderer vor ihm der Bedeutung von Individualität sowohl für die Philosophie als auch die Theologie bewußt" (24). Dabei kommt D. ein glücklicher Fund sehr entgegen, der sich einem aufmerksamen Studium einer Anmerkung verdankt, in der Balthasar im „Kleinen Lageplan zu meinen Büchern" bereits 1955 auf „mehrere unveröffentlichte Arbeiten über die Distinctio Realis (die ontologische Differenz)" hingewiesen hatte. Viele Balthasar-Forscher haben diese Stelle gelesen, aber erst D. hat sich auf die Suche gemacht und ist im November 1991 im Balthasar-Archiv in Basel fündig geworden. Das dort aufbewahrte Manuskript umfaßt 144 S. (+ 16 S. Anmerkungen) und trägt den Titel „Geeinte Zwienatur. Eine philosophische Besinnung" (durchgestrichen ist der Titel „Erfahrung des Seins"). Von den laut Inhaltsverzeichnis vorgesehenen drei Hauptteilen sind aber nur der erste und der zweite Hauptteil ausgeführt. Das Manuskript ist also unvollendet. Aufgrund äußerer Kriterien (die „Apokalypse der deutschen Seele" wird bereits nach der Buchausgabe zitiert, die 1941 veröffentlichten Arbeiten über Maximus Confessor werden als bald erscheinend vermerkt) grenzt D. die Datierung auf den Zeitraum von 1939 bis 1941 ein, also einer in der Biographie Balthasars durch den Weggang von München und den Neubeginn in Basel relativ unruhigen Zeit. Er konnte jedoch nicht klären, ob Balthasar noch andere Arbeiten über die „distinctio realis" in seiner Schublade hatte.

Zugleich mit der „Geeinten Zwienatur" ist ihm noch eine weitere unveröffentlichte frühe Schrift des Theologen zur Einsicht übergeben worden. Es handelt sich um seine Lizentiatsarbeit am Ende des Philosophiestudiums in Pullach. Ihr Titel heißt „Sein als Werden. Eine Untersuchung zur scholastischen Fundamentalontologie", gezeichnet mit Fr.(ater) H. Balthasar, datiert 15. 1. – 31. 3. 1933. Das Typoskript zählt 98 S. Außer dem Basler Archiv besitzt auch die Bibliothek der Münchener Hochschule für Philosophie (in der Kaulbachstr.) ein Exemplar dieser Arbeit.

Beide Schriften belegen, wie intensiv Balthasar sich bereits vor seinem philosophischen Hauptwerk „Wahrheit. Wahrheit der Welt", das er 1947 veröffentlicht und dann 1985 unverändert als „Theologik I. Wahrheit der Welt" in seine Trilogie aufgenommen hat, mit Fragen der Metaphysik auseinandergesetzt hat. Da er vor seinem Tod testamentarisch verfügt hat, daß keine unveröffentlichten Manuskripte von ihm mehr gedruckt werden sollen, bleibt es ein Verdienst der Arbeit des Vf.s, daß auf diesem Weg der Balthasar-Forschung ein Einblick in diese beiden frühen Schriften vermittelt wird.

In *sechs Kap.* gliedert der Vf. seinen philosophischen Diskurs: Das *erste Kap.* (35–68) zeichnet eine Problemskizze zur Frage *„Metaphysik und Individualität"* und zieht die geistige Filiationslinie von Rousselot über Przywara zu Balthasars metaphysischem Programm.

Das *zweite Kap.* (*„Das ontologische Primat des Singulären"*, 69–109) bietet eine saubere Darstellung des Fragments der „Geeinten Zwienatur". Ihr durchgängig polares Wirklichkeitsverständnis erinnert mich stark an Guardinis Gegensatzlehre von 1925, die Balthasar wohl schon gekannt haben dürfte. Aller Polarität liegt letztlich die Differenz von Sein und Wesen zugrunde. In einem phänomenologischen Duktus werden vier Typen der Seinserfahrung aufgewiesen.

Das *dritte Kap.* (*„Wesen und Singularität"*, 111–132) wendet sich der Lizentiatsarbeit „Sein als Werden" zu, in der Balthasar v. a. um eine Neubestimmung des Wesensbegriffes gerungen hat, der dynamisiert wird. „Indem v. Balthasar in seinen frühesten Schriften sowohl Zeitlichkeit als auch Individualität aus ihrem metaphysischen Randdasein zu erlösen versucht, greift er die maßgebenden Topoi der Metaphysikkritik des 20. Jh.s auf" (112). Von „Sein als Werden" geht der Diskurs weiter auf die Goethedeutung in der „Apokalypse der deutschen Seele Bd. 1 (1937)". In der Morphologie Goethes findet Balthasar seine in „Sein als Werden" entfaltete Ontologie in ihren Grundlagen bestätigt. Doch meldet der Vf. gegenüber dieser Goetheinterpretation Bedenken an. „Hiermit ist die grundsätzliche Frage aufgeworfen, inwiefern die Auffassung einer aktiven Potenz oder ... einer vom Wesen abgehobenen Seinsfülle als ein Vermögen absoluter Singularisierung ontologisch überhaupt haltbar ist" (132).

Am Anfang des *vierten Kap.s* (133–164), das die gnoseologischen Reflexionen Balthasars v. a. im Blick auf sein „gestaltenlesendes Erkennen" zusammenfaßt und eine (bei Balthasar nicht vorhandene) Brücke zur Hermeneutik Schleiermachers schlägt, trifft der Vf. eine m. E. folgenreiche Feststellung: „Von den 40er Jahren an, vor allem mit der 1947 erschienenen Schrift Wahrheit der Welt rückt zusehends das thomistische Seinsverständnis ins Zentrum der Ontologie v. Balthasars. Diese als solche nie deutlich ausgesprochene Neuorientierung hat eine wichtige Auswirkung auf v. Balthasars Singularitätsauffassung: Das Singuläre wird von nun an nicht mehr dem Wesen eines Seienden, sondern dessen Sein zugeordnet. Auch den Personenbegriff transponiert v. Balthasar von der Wesens- auf die Seinsebene" (133). Aber entspricht diese Feststellung wirklich dem geistigen Entwicklungsgang Balthasars? Soll man sich etwa wegen der Kritik, die er an der Neuscholastik geübt hat, dadurch zu der Annahme verleiten lassen, daß ihm vor dieser fraglichen „Wende" der 40er Jahre das thomistische Seinsverständnis fremd gewesen wäre? Oder hat er nicht vielmehr gerade dieses Seinsverständnis durch manche Verzerrungen des Schulbetriebes hindurch gesucht. Datiert nicht die Freundschaft mit Rudolf Allers (1883–1963), dem Übersetzer und Kommentator von Thomas' „De ente et essential" (Wien 1936), bereits in die Wiener Jahre, also 1924 bis 1927?

Mit dieser vom Vf. getroffenen Festlegung kündigt sich bereits die Fundamentalkritik an, die dann im *fünften Kap.* (*„Singularität und Sein"*, 165–209) an Balthasars philosophischem Axiom der Realdistinktion geübt wird. „Eine Realdistiktion von esse und essentia, v. a. im Sinne der Thomasauslegung v. Balthasars und G. Siewerths, ist ... abzulehnen. Man kann nicht an den Kategorien des Weltverständnisses der eigenen Zeit vorbei Metaphysik treiben. Genau das aber ist der Fall, wenn ontologische Modelle aus einer anderen Zeit übernommen werden, ohne sie auf ihr Verhältnis zum heutigen Realitätsverständnis zu hinterfragen ... Es ist vorzuziehen, sich mit Suarez jesuitisch-nüchtern mit einer distinctio rationis zu begnügen. Nur so kann eine spekulative Überbelastung des Seinsbegriffs vermieden werden" (208/9).

Auf derselben Schiene der Zurückweisung der Realdistinktion wird dann im *sechsten Kap.* (*„Singuläre Gestalt"*, 211–236) die Kritik auf Balthasars Herrlichkeitsverständnis bezogen, für das der Vf. im Sinne seiner Singularitätsauffassung des „Dies-Da-Seins" eine Umdeutung postuliert. Ohne jedes Understatement faßt er seinen Diskurs so zusammen: „Der Vorrang des Singulären besteht zu Recht, wird jedoch auf eine gesichertere ontologische Basis gestellt als bei v. Balthasar" (236).

Es fällt in die Kompetenz der philosophischen Fachdiskussion, diesen Anspruch zu überprüfen und zu beurteilen, ob der vom Vf. angezielte Weg einer Metaphysik der Singularität erfolgversprechender ist. Aus der Sicht der Balthasar-Forschung jedoch muß ein Unternehmen, das sich zwar im Untertitel als „Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars" erklärt, aber den Leitfaden an seiner zentralen Stelle zerreißt und abbricht, als höchst

zwiespältig erscheinen. Die Realdistinktion ist nun einmal ein tragender Pfeiler in der Metaphysik Balthasars. Die Entfernung von Strukturelementen hat bekanntlich immer Konsequenzen für die Statik des ganzen Gebäudes. Statt des gewagten Experimentes, die Realdistinktion (und das darin implizierte Seinsverständnis) aus der Philosophie Balthasars herauszulösen und die weitreichenden Folgen dieses Eingriffes bis hin zur analogia entis gar nicht eigens zu bedenken, wäre es m.E. sinnvoller gewesen, die Metaphysik Balthasars im Spiegel von Gustav Siewerth und Ferdinand Ulrich weiterzuverfolgen und zu vertiefen, was der Vf. selbst auf S. 25 als eines der Desiderata der philosophischen Balthasarforschung vermerkt hat.

Bonstetten Manfred Lochbrunner

Natur- / Sozialwissenschaften

Der Kosmos als Schöpfung. Zum Stand des Gesprächs zwischen Naturwissenschaft und Theologie, hg. v. Johann Dorschner. – Regensburg: F. Pustet 1998. 224 S., kt DM 39,80 ISBN: 3–7917–1591–7

„Der Kosmos als Schöpfung" dokumentiert einen Studientag des Gesprächskreises ‚Kirche und Wissenschaft' der Katholischen Akademie in Bayern vom Dezember 1996. Der Kreis will „die alte Spannung zwischen Naturwissenschaft und Theologie aufgreifen ... [und] neue Fragestellungen im Grenzbereich Naturwissenschaften / Theologie in den interdisziplinären Dialog einbeziehen", wie Kardinal König, sein langjähriger Begleiter, im Geleitwort darlegt. Dazu wurden fünf Wissenschaftler für den Studientag und zwei weitere für die Veröffentlichung (Gernot Eder, Peter Neuner) bemüht.

Wolfgang Wild, Prof. für theoretische Physik an der TU München, befaßt sich mit der *„Entstehung des Kosmos. Zum Erkenntnisstand der modernen Physik"* (15–41). Anhand der Wissenschaftsgeschichte zeigt er, wie sich die Entdeckung des Kosmos vollzogen hat. Solides Wissen wird hier mit einer guten Didaktik verbunden, die auch dem Nicht-Physiker ein grobes Verständnis über die Entstehung des Kosmos vermittelt. Ein Überschlag zur Theologie wird nicht gewagt. Das tut der Sache gut, weil es um Sachinformation geht.

Einen Schritt weiter geht Gernot Eder, Prof. für Kernphysik an der TU Wien, in seinem Beitrag *„Evolution des Kosmos. Neue Aspekte der Schöpfungsidee"* (42–74). Bereits der Titel zeigt an, daß es hier um einen systematischen Vermittlungsversuch zwischen der naturwissenschaftlich geprägten Idee der Evolution mit dem theologisch geprägten Begriff der Schöpfung geht. Der Vf. deutet die Kosmosgeschichte als Heilsgeschichte im biblischen Sinn, „weil der schrittweise Übergang von Chaos zu Ordnung eine notwendige Voraussetzung für die Entfaltung des Lebens ist" (67). Sein Versuch würde vielleicht geglückt erscheinen, wenn E. diese These auf die Kosmogenese beschränkt hätte. Leider weitet er sie auch auf die Bio- und Anthropogenese aus, wenn er schreibt: „Wenn schließlich menschliche Kulturen [...] in der Lage sind, lokale Isolierungen und Barrieren zu überwinden, so können Lebensbedingungen verbessert und die Lebensfreude vermehrt werden. Das gibt Anlaß zur Hoffnung, daß sich Menschheits- und Heilsgeschichte zumindest teilweise überlappen" (68). Hier wird nicht nur ein deutlicher Mangel an humanökologischen Kenntnissen deutlich, sondern auch vertiefte Diskussionen über das christliche Heilsverständnis und ihr Verhältnis zur profanen Geschichte wären wünschenswert für diesen Beitrag gewesen.

Wie positiv sich ein solches Gespräch hätte auswirken können, zeigt der Beitrag von Johann Dorschner (*„Kosmologie und Schöpfungsglaube zwischen Konfrontation und Konsonanz"*, 75–104). In seiner geschichtlichen Darstellung, die von Paulus' Auftreten bei den Philosophen Athens bis zur Ansprache Johannes Pauls II. vor Naturwissenschaftlern 1992 reicht, zeigt der wissenschaftliche Mitarbeiter am Astrophysikalischen Institut und der Universitäts-Sternwarte Jena, daß das Spannungsverhältnis zwischen Naturphilosophie und -wissenschaft einerseits und Kirche und Theologie andererseits insbesondere für letztere klärend war, weil „ein Irrtum über die Schöpfung ... [sich] in einem falschen Denken über Gott [auswirkt]" (Thomas, Summa contra gentes 2,3. Zit. ebd. 80). So führt z.B. der Widerspruch zwischen biblischen Aussagen und astronomischen Erkenntnissen Galilei und Kepler zu einem erneuerten und vertieften Verständnis der biblischen Aussagen. Kepler schreibt 1609 in seiner neuen Astronomie: „Im 104. Psalm aber, glaubt man im allgemeinen, sei eine Abhandlung aus der Naturlehre enthalten, da er ganz über Naturdinge handelt [...]. Nun liegt aber dem Psalmisten eine Erörterung über die physikalischen Ursachen völlig fern. Denn er gibt sich ganz der Größe Gottes hin, der alles gemacht hat, und singt Gott dem Schöpfer ein Lobgesang, indem er die Welt, wie sie den Augen erscheint, Ding um Ding aufzählt ..." (zit. ebd. 88). Diese Ausführungen sind zugleich die Stärke des Beitrages. Sie zeigen, wie lohnenswert eine breitere Aufarbeitung der Geschichte zwischen Naturwissenschaft und Theologie / Kirche sein könnte. Im abschließenden Teil deutet der Vf. das anthropische Prinzip als Weg zu Gott, wie ihn sich Physiker vorstellen. Der Vf. weist allerdings zu Recht daraufhin, daß in dieser Frage noch viel Diskussionsbedarf steckt.

Einen methodisch ähnlichen Weg schlägt Peter Neuner, Prof. für Dogmatik an der Univ. München, mit seinem Beitrag *„Wissenschaftliches Weltbild und christlicher Glaube. Etappen auf dem Weg ihrer Begegnung"* (105–131) ein. Er zeigt, wie sich die Geschichte der Wissenschaft zunächst zu einer Geschichte des Atheismus entwickelt, die sich in jüngster Zeit durch die Entwicklungen der Quantenphysik und die Überwindung deterministischer Vorstellung wieder in ihr Gegenteil auflöst, so daß der frühere DFG-Präsident Wolfgang Frühwald von „einer von Religionsbereitschaft geradezu dampfenden Welt" spricht (zit. ebd. 116). Gleichzeitig hat die Theologie den Boden für diesen Weg bereitet, indem ihr Schöpfungsverständnis die Welt entdämonisierte und „die Welt weltlich" werden ließ (119). Für die Gegenwart sieht N. drei Orte der Begegnung: 1. den Kampf um die Erhaltung der Rationalität, die durch Technikangst und modernem Irrationalismus gefährdet ist (121ff); 2. den Einsatz um das Anhalten des Gesprächs zwischen Naturwissenschaft und Glaube; 3. in der ökologischen Diskussion als Ansatz für ein gemeinsames Schöpfungsverständnis.

Lohnenswert sind die Ausführungen Manfred Görgs zu *„Vorwelt – Raum – Zeit. Schöpfungsvorstellungen im ersten Kapitel der Bibel"* (132–158). Sie demonstrieren, wie die Frage nach der Entstehung des Kosmos bereits im Altertum die Menschen nach Antworten suchen ließ. Der Vf. zeigt, wie eng die Menschen der Gegenwart mit den biblischen Zeitgenossen durch ihre gemeinsame Suche verbunden sind. Ihre Antworten werden nicht aus historischem Interesse interessant, sondern wegen der vergleichbaren Betroffenheit.

Einen für das interdisziplinäre Gespräch herausfordernden Beitrag leistet Bernhard Casper, Prof. für christliche Religionsphilosophie an der Univ. Freiburg, mit der Diskussion der Frage: *„Was kann die Rede von Schöpfung bedeuten?"* (159–173) Im Anschluß an Heidegger zeigt er, daß die Rede von der Schöpfung nicht die „Ursachenabfolge im Sinne der neuzeitlichen Ursachenforschung" (161) meinen kann, sondern auf „das Phänomen der Verantwortlichkeit" (171) des Menschen abzielt. Die Natur selbst gibt dem Menschen keine Anweisung zum Handeln, vielmehr bedarf er des Sinns und des Ziels, wie sie in der Thora formuliert sind. In diesem Sinne zitiert er Hermann Cohen: „Der eigentliche Sinn des monotheistischen Schöpfungsbegriffs liegt in der Ethik" (172). Klaus Meyer Abich würde ihm vermutlich recht geben, wie die Naturwissenschaftler der Tagung reagiert haben, erfahren wir leider nicht.

Eher metatheoretische Überlegungen finden sich in Max Secklers Beitrag *„Was heißt eigentlich Schöpfung? Zugleich ein Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft"* (174–214). Der Prof. für Fundamentaltheologie an der Univ. Tübingen kommt dabei zu systemtheoretischen Überlegungen, der „gemäß Theologie und Naturwissenschaft ihre Funktionen unvermischt, aber auch ungetrennt ausüben können ... Systemtheoretisch gesehen, handelt es sich bei ihnen um Subsysteme im Dienst einer zumindest asymptotisch auf Komplementarität bzw. Supplementarität und Einheit angelegten, breitgefächerten Bemühung um Welterkenntnis und Daseinsorientierung" (212). Damit eröffnet der Vf. eine interessante Diskussion, deren exemplarische Vertiefung man sich z.B. in der Frage des Kosmos als Schöpfung gewünscht hätte.

Die offizielle Ansprache Johannes Paul II. vor der pästliche Akademie der Wissenschaften am 31. 10. 1992 (215–224) zur Rehabilitierung Galileis rundet den Bd ab.

Das Buch will den Stand des Gesprächs zwischen Naturwissenschaft und Theologie dokumentieren. Gelingt ihm das? Zunächst bleibt festzuhalten, daß es sich in erster Linie auf das Gespräch zwischen Physik und Theologie bezieht. Selbst mit dieser Einschränkung bleiben jedoch neuere Beiträge (z.B. v. Bosshard, Lüke oder Mutschler) unberücksichtigt. Zum anderen ist die Stärke dieses Buches zugleich sein Problem: Der Leser erhält hilfreiche Einblicke zum Stand des Gesprächs, er bleibt aber hilflos mit der Frage konfrontiert, wie mit dem Reichtum der Erkenntnisse umzugehen sei? Zweierlei Wege wären denkbar gewesen: 1. Die Veranstalter hätten sich auf ein Thema (z.B. die historische Aufarbeitung oder die metatheoretische Frage oder das Verhältnis von Kosmogenese und Schöpfung) beschränkt; oder 2. Der Hg. hätte durch dokumentierte Diskussionen oder eine umfassende Einleitung die Themen miteinander vernetzt und systematisiert. Beides bleibt der Bd dem Leser schuldig und nicht zuletzt deswegen hinterläßt er einen zwiespältigen Eindruck.

Limburg Caspar Söling

Gräfrath, Bernd: **Evolutionäre Ethik?** Philosophische Programme, Probleme und Perspektiven der Soziobiologie. – Berlin: W. de Gruyter 1997. 249 S. (Philosophie und Wissenschaft. Transdisziplinäre Studien, 14), kt DM 58,00 ISBN: 3–11–015392–0

Bernd Gräfrath nimmt sich in seiner Habil. vor, die von Soziobiologen auf den Weg gebrachten Konzepte einer „Evolutionären Ethik" (EE) einer kritischen philosophischen Prüfung zu unterziehen. Zwar leitet ihn von vornherein der Verdacht, „daß die weitreichendsten Ansprüche einfach verfehlt sind, die bescheidensten aber über bloße Trivialitäten nicht hinausgehen" (4), ein Verdacht, der sich schließlich weitgehend bestätigt findet (222f); doch erscheint es ihm auf der anderen Seite für die Philosophie unangemessen, sich hinter dem Argument des naturalistischen Fehlschlusses zu verschanzen und sich einer wirklichen Auseinandersetzung mit der EE zu entsagen.

Hellsichtig setzt G. in zwei Kap.n mit Analysen nicht nur des biologischen, sondern auch des kulturphilosophischen Programmes der Soziobiologie ein.

Die von E. O. Wilson und C. J. Lumsden aufgestellte Theorie der Gen-Kultur-Koevolution wird von ihm mit dem Hinweis zurückgewiesen, hier werde „die Doppelnatur des Mensch [sic!] als Organismus und Person (...) unzureichend berücksichtigt" (58). Mit Stanislaw Lem vertritt G. die Auffassung, daß Kultur durch die Möglichkeit der Distanznahme der menschlichen Vernunft von gegebenen Daten in einem fortschreitenden Maß Autonomie gegenüber der Natur genieße, in der sie gleichwohl wurzele. Entsprechend operiert G. in diesem Kontext erstmals mit dem Begriffspaar Genese/Geltung, um eine Abgrenzung zur EE zu markieren.

Der Löwenanteil der Arbeit befaßt sich umweglos mit moralphilosophischen Positionen der EE, die, beginnend bei „harten", d. h. mit weitreichenden Ansprüchen eines „neue[n] normative[n] Biologismus" (206) auftretenden Varianten über einen soziobiologisch motivierten metaethischen Skeptizismus bis hin zu „weichen" Spielarten, die der Ethik den philosophischen Charakter nicht bestreiten, gesichtet und abgearbeitet werden. Die „harte" EE, wie etwa die vom frühen Edward O. Wilson vertretene, erliegt dem Argument des naturalistischen Fehlschlusses, das G. mit dem Humeschen Gesetz gleichsetzt. Auch die Anstrengungen Robert J. Richards' mit dem Ziel einer revidierten EE, die den naturalistischen Fehlschluß zu umgehen versteht, bleiben G. zufolge erfolglos. Der krude metaethische Skeptizismus Michael Ruses wird ebenfalls abgewiesen, wohingegen der ausgefeiltere und abgeschwächte Skeptizismus in der von Jeffrie G. Murphy entwickelten Form einige Sympathien G.s zu gewinnen vermag. „Weiche" Versionen der EE (Hans Mohr, Gerhard Vollmer) sehen sich vor allem dem Problem gegenüber, daß die Rücknahme von theoretischen Ansprüchen die ethische Relevanz der eigenen Sache und die Berechtigung der Rede von einer EE fragwürdig macht. Auch wenn G. gegen Vollmer eine Schlüsselrolle der biologischen Evolution für die Ethik nicht anzuerkennen bereit ist, sieht er doch ein Feld, auf dem „evolutionsbiologische Erkenntnisse in einem interessanten Sinne relevant für die philosophische Ethik sein können" (223). Nicht nur der Aufweis menschlicher Dispositionen wie Nahbereichsorientierung (Fremdenfeindlichkeit) und geschlechtsspezifische Verhaltensschemata sei als ethisch relevanter Verdienst der EE anzuerkennen, die „weiche" EE fördere darüber hinaus bioethische und ökologische Einsichten, indem sie auf diesen Fragestellungen insistiere und naturwissenschaftliche Ergebnisse zu deren Lösung beisteuere. Die Bedeutung beschränke sich hier jedoch auf Anwendungsfragen der politischen Ethik und der „Politikberatung" (208), von Ethik könne daher im Falle der EE nicht die Rede sein. Es sei an dieser Stelle weiterführend die Frage erlaubt, inwiefern die Beiträge zu Bioethik und Ökologie tatsächlich spezifisch soziobiologisch sind. Hierzu wäre eine gegenüber G.s Ausführungen (vgl. 2) genauere Bestimmung dessen wünschenswert, was als „Soziobiologie" firmiert.

Die im ganzen detaillierte und einzelnen Argumenten sorgfältig nachgehende Darstellung und Analyse gewährt einen guten Einblick in die Geschichte der Soziobiologie und die gegenwärtige Diskussionslage um die EE. Für eine Bestimmung des Verhältnisses zwischen Ethik und Soziobiologie ist ferner zu begrüßen, daß G. ein Bild der Soziobiologie als eine in sich uneinheitliche Bewegung entstehen läßt. Dies ist insbesondere unter der Hinsicht dienlich, daß herkömmlich die Soziobiologie in eher aufgeregtem und zu Differenzierungen nicht aufgelegtem Gestus entweder gepriesen oder abgeschlagen wird. An Serviceleistungen bietet das Buch ein reichhaltiges und hilfreiches Literaturverzeichnis sowie ein Personen- und ein Sachregister, wobei anzumerken ist, daß das Sachregister mit 36 Stichworten gar zu bescheiden ausgefallen ist.

G.s Arbeit zeichnet sich durch eine insgesamt entgegenkommende, dennoch auf Unverzichtbarem bestehende Stellungnahme zu EE aus, was ihm erleichtert wird durch seine eigene Auffassung von Ethik, die er bereits in anderen Veröffentlichungen entfaltet hat. Sie schließt an David Hume und den im vorliegenden Buch fast allgegenwärtigen John Rawls an und beinhaltet die Annahme einer natürlichen Grundlage moralischer Intuitionen und der Fähigkeit der menschlichen Vernunft, verallgemeinernd darüber hinauszugehen. So zeichnet sich nicht zufällig gerade im Kontext der Kritik an der Position J. G. Murphies die Grenzlinie ab, bis zu der G. die Ansprüche der EE zuzulassen gewillt ist. Eine Pflichtenethik Kantischer Provenienz neigt G. zufolge dazu, sich der EE gänzlich zu verschließen (5), ja sie erweist sich als durch den skeptischen Vorstoß der EE grundlegend erschütterbar (75). Ohnehin traut G. der Vernunft eher wenig zu, das Aufsuchen letzter Gründe beispielsweise scheint für ihn kein Thema zu sein (155).

Insgesamt werden die für eine Auseinandersetzung mit dem Naturalismus geeigneten Essentials einer autonomen Ethik – der Verweis auf den naturalistischen Fehlschluß, die Unterscheidung zwischen Genese und Geltung sowie das Bestehen auf der menschlichen Vernunft – von G. durchaus ins Spiel gebracht. Dies geschieht zwar bisweilen etwas lau und lustlos, so wenn „eine gewisse Sonderrolle der Vernunft" (49) in Erinnerung gerufen wird, doch die Differenz von Genese und Geltung wird in den entscheidenden Argumenten effektiv zur Geltung gebracht und führt schließlich zu der bedenkenswerten und differenziert-zurückweisenden Beurteilung der EE in Sachen Ethik. G.s Aufmerksamkeit gilt vornehmlich der sorgfältigen, eng am Argument des Gegenübers operierenden Zurückweisung zentraler Positionen der EE, die als gelungen zu bezeichnen ist. Wegen dieses Gelingens muß diese Eigenheit als Stärke des Buches notiert werden, doch liegt in solchem Vorgehen auch eine Gefahr.

Bei seiner Verhältnisbestimmung schleichen sich zwei Fahrlässigkeiten ein, deren erste geeignet ist, die philosophische Abgrenzung zu EE zu verwischen. So stimmt G. in die insbesondere von Soziobiologen gern erhobene Forderung nach einer „realistischen Ethik" ein, derzufolge die Ethik „keine unerfüllbaren Forderungen stellen darf" (6, vgl. 208). Zum einen treten das naturale und das rationale Element der Ethik hier nun doch im Bereich der Geltungsfragen in ein Konkurrenzverhältnis, das durch das Modell von Grundlage und dem darüber Hinausgehen der menschlichen Vernunft unterbunden werden sollte; zum anderen wird die Ethik hier in ihren naturalen Anteilen zum Maß *der Moral* aufgebaut, indem sie bestimmt, was passabel, weil „realistisch" ist. Dieser Anspruch liegt im ureigenen Interesse der Soziobiologie und begründet zugleich das philosophische Unbehagen an ihr. Die Vermutung stellt sich ein, daß diese Aufweichungstendenz der „wohlverstandenen Humeanischen Position" (223) G.s geschuldet ist.

Wo G. lediglich einen „Streit um Worte" (66) im Blick auf das sieht, was „Ethik" genannt zu werden verdient, könnte tatsächlich ein ehrgeiziges und viel weitergehendes naturalistisches Programm am Werk sein, und in diesem Zusammenhang ist die zweite Fahrlässigkeit dieses Buches zu notieren. Zwar sieht G. zutreffend, daß die Soziobiologie auch als kulturphilosophisches Programm wahrzunehmen ist, doch sobald sie an eine im Vergleich zu Wilson konsequentere Ausführung desselben geht, wie dies namentlich R. Dawkins mit seiner Rede vom Mem unternimmt, bricht G. die Verfolgung ab (71). Des weiteren spielt die Anthropologie kaum eine Rolle in seinen Ausführungen, und schließlich werden die politischen Ansichten von Soziobiologen – G. hat dabei vor allem den Konservatismus von E. O. Wilson und Irenäus Eibl-Eibesfeld im Auge – sogar ausdrücklich aus der Betrachtung ausgeschlossen (9). Untersuchungsabsicht und -methode lassen das Ganze der Soziobiologie nicht in den Blick treten, so daß G.s philosophische Kritik nicht trotz, sondern gerade wegen seiner Aufmerksamkeit für die vorgebrachten Argumente merkwürdig abstrakt bleibt.

Die Soziobiologie ist von ihrem noch nicht abgeklungenen Ursprungsimpuls her kein Unternehmen, das neben einem biologischen auch ein kulturphilosophisches und ein moralphilosophisches Programm bietet, sondern sie ist ein umfassendes naturalistisches Programm, dessen Brisanz gerade darin besteht, daß hier mit biologischen Mitteln und Optionen Anthropologie, Kultur- und Moralphilosophie betrieben werden. Die EE aus der Soziobiologie herauszulösen und weitgehend isoliert einer kritischen Prüfung der Argumente zuzuführen, erweist sich daher als nicht nur glücklicher Zugriff. Wenn das vorliegende Buch deshalb auch für eine Ergänzung offen ist, muß dennoch die Darstellungs- und Differenzierungsleistung gewürdigt werden. Angesichts der bis dato vorgelegten philosophischen – und theologischen! – Beiträge, die sich kritisch mit der Soziobiologie befassen, ist G.s „Evolutionäre Ethik?" bis auf weiteres als unverzichtbar für diejenigen anzusehen, die auf diesem Gebiet arbeiten.

Hamburg Axel Heinrich

Bildende Kunst / Literatur / Musik

Klosterführer aller Zisterzienserklöster im deutschsprachigen Raum. Unter Mitarbeit von Alberich Martin Altermatt u.a., hg. v. Peter Pfister. – Lindenberg: Kunstverlag Josef Fink 1997. 638 S., pb DM 48,00 ISBN: 3–931820–57–2

Linden, Franz-Karl Freiherr von: **Die Zisterzienser in Europa**. Reise zu den schönsten Stätten mittelalterlicher Klosterkultur. – Stuttgart: Belser 1997. 192 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3–7630–2354–2

Am 21. März 1098 nahmen einige Mönche aus der Abtei Molesme eine Klosterreform in einem neuen Kloster in Angriff, wohin sie ausgezogen waren: Citeaux. Das war die Geburtsstunde des Zisterzienserordens, der somit im Jahr 1998 sein neunhundertjähriges Jubiläum feiern konnte. Dazu ist eine Menge von (teilweise sehr spezieller) Literatur erschienen, die in einer Rezensionszeitschrift für die gesamte Theologie natürlich nur sehr selektiv berücksichtigt werden kann.

Jedoch sei hier auf zwei Publikationen verwiesen, die weit mehr sind als „Reiseführer" oder bloße Bildbände. Sie sind sehr geeignet,

auch ein breiteres Publikum heranzuführen zu Geist und theologischem Programm des Zisterzienserordens, der ja eine besonders schöne Blüte am Baum der benediktinischen Familie darstellt.

Eindrucksvoll – und mit hervorragendem Kommentar versehen – stellt sich der Bildband von F. K. v. Linden dar. Der Bd stellt mit der sehr gut erhaltenen Anlage von Fontenay zunächst eine der zisterziensischen „Urabteien" vor, welcher die Vorstellung der Abteien Le Thronet, Sénanque und andere französische Zisterzienserklöster folgen. Aus Deutschland werden u.a. Maulbronn, Eberbach, Haina und Marienstatt vorgestellt, wo ja über Jh.e hin die Zisterzienser – mit nur kurzer Unterbrechung – bis heute segensreich wirken. Chorin, Doberan und andere Zisterzienserklöster aus Ostdeutschland runden den Blick auf Deutschland ab. Einige österreichische und englische Anlagen durften ebenfalls nicht fehlen. Die Bde beschließen zwei brillante Essays über Bernhard Bey den Zisterzienserorden.

Etwas mehr für die Praxis ist der Bd von Pfister gedacht, in dem aber auch historische und theologische Erwägungen ihren Platz haben. Bei der Vorstellung der einzelnen Klosteranlagen – mit exzellenten Fotos – fehlen auch die Öffnungszeiten nicht, ebensowenig wie Hinweise zu Führungen und Übernachtungsmöglichkeiten und andere praktische Tips.

Münster Harald Wagner

Föcking, Marc: **Rime Sacre und die Genese des barocken Stils**. Untersuchungen zur Stilgeschichte geistlicher Lyrik in Italien 1536–1614. – Stuttgart: F. Steiner 1994. 324 S. (Text und Kontext. Romanische Literaturen und allgemeine Literaturwissenschaft, 12), kt DM 114,00 ISBN: 3–515–06352–8

Die Untersuchung über die in der Forschung bislang vernachlässigte religiöse und geistliche Dichtung im italienischen *cinquecento*, die hier vorgestellt werden soll, ist in erster Linie strukturalistischen Verfahren der Literaturbetrachtung verpflichtet. Ihr Gegenstand erfordert freilich, daß in einem gewissen Grad Kirchengeschichte und Theologie berücksichtigt werden. Hier geht es also darum, einerseits dem primären Anliegen des Vf.s gerecht zu werden, andererseits zu sehen, wie er es angeht, andere Disziplinen einzubeziehen.

In der *Einleitung* (I. *Geistliche Lyrik und literaturwissenschaftliche Diaspora*) formuliert der Vf. seine methodischen Prämissen (11), sein Thema, die „Entwicklung vom *Petrarca spirituale* Malipieros zu den *Divotioni* Marinos", und die Grundthese seines Buches, „daß ... nicht der weltliche Diskurs den geistlichen in sich aufnimmt, sondern umgekehrt die geistliche Lyrik das normative System des Renaissance-Klassizismus adaptiert und dadurch aushöhlt" (12).

Bereits hier kommt die Komponente der Gegenreformation hinzu, die die Untersuchung wie ein roter Faden durchziehen wird. An verschiedenen Stellen kommt der Vf. auf die Gegenreformation und die problematische Behandlung des Phänomens in der Literaturwissenschaft zu sprechen. Zwar erkennt er verkehrte Ansätze, die sich hartnäckig halten (dazu auch 283ff), doch verfällt er nicht selten selbst in eine oberflächliche Aneinanderreihung plakativer und zugleich – für eine wissenschaftliche Arbeit allzu subjektiv – wertender Allgemeinplätze (vgl. etwa das negativ wertende Urteil auf S. 51 unten). Im Zusammenhang religiöser Lyrik, die in Italien von vielfach geistlichen Vf.n geschrieben wurde, ist der Begriff der Gegenreformation an sich ja fragwürdig, wenn nicht historisch falsch. Und ein zweites Manko: F. versäumt darzulegen, warum er gerade die Eckdaten 1536 (das Erscheinungsjahr der Sammlung *Petrarca spirituale* des Franziskaners Girolamo Malipiero, vgl. 11) und 1614 (das Erscheinungsjahr von Marinos *Divotioni?* – vgl. 252, Anm. 2) gewählt hat. Der Leser wird es vielleicht herausfinden – selbstverständlich ist es jedoch nicht.

Im *ersten Teil* seiner Studie (II. *Rhetorica sacra als Theorie geistlicher Rede*) geht der Vf. in vier Abschnitten den rhetorischen Grundlagen der von ihm ausgewählten Dichtungen nach (1. *Die Bibel und ihre Widersacher: Vulgata gegen Vergil*; 2. *Christliche Domestizierung der heidnischen Rhetorik in der Spätantike*; 3. *Predigt und Predigtrhetorik im secondo cinquecento* (wo – leider nur in der Anm. 11 [28] – die wichtige Frage der gültigen poetischen und rhetorischen Normen für das *volgare* erörtert wird); 4. *Rhetorica sacra als alternative Rhetorik*; darunter: 1. *Instrumentalisierbarkeit der Rhetorik*; 2. *Dominanz des Rezipienten*; 3. *Probleme geistlicher Stiltheorie* (mit einer aufschlußreichen Statistik der geographischen und zeitlichen Verteilung von neuen Predigtlehren zwischen 1510 und 1620); 4. *Geistliche Decorum-Indifferenz*. Der dritte Abschnitt ist wichtig, da F. später noch mehrmals auf die Beziehung von Dichtungs-, Theater- und Predigttheorie (Sannazaro, Panigarola, Possevino) und die Predigertätigkeit einiger der behandelten Vf. zu sprechen kommen wird, ebenso 4.4, wo die Bedeutung der *metafora continuata* und der Paronomasie bereits in der Bibel herausgestellt wird (47; vgl. dazu später 230 u.ö.). Hier wie später fällt auf, daß die in unserem Kontext selbstverständliche Kontinuität typisch christlicher Bildhaftigkeit und spätantik-mittelalterlicher Konzepte nicht als solche erkannt und in die Überlegungen einbezogen wird (48, Anm. 79; 136: Beschneidung; Tradition: 137, Anm. 39; 139: eindeutig religiöses Gut im Hintergrund; erst auf S. 140 unten und 142, Anm. 60, kommt der Hinweis auf Zitate aus der „katholischen Liturgie"). Vielmehr weist F. meist erst in einem zweiten Anlauf auf eine solche Art von *Intertextualität* hin, obwohl ihr eine primäre Funktion bei der Auslegung der ausgewählten Texte zukäme. Vor diesem Hintergrund wäre es auch nicht so überraschend, „daß sich die geistliche Rhetorik des *secondo cinquecento* nur partiell mit dem System der klassischen Rhetorik deckt" (51).

Materialreich wie diese Einleitung ist auch der *Hauptteil*, der aus drei umfangreichen Kap.n besteht, dessen erstes (III. *Geistliche Korrosion des weltlichen Petrarkismus*) zeigt, wie sich durch Aneignung und Umwandlung petrarkistischen Gedankengutes „die Subgattung der *rime sacre*" etabliert (54ff), und zwar über „Maximierung und Dissimulation intertextueller Bezüge" besonders bei Malipiero und Vittoria Colonna (61ff), wobei es dann auch um „tridentinische Petrarca-Korrektur" (69ff) geht. Hier werden Predigttheorie, Theologie und Konzilsdekrete (liberum arbitrium, concupiscentia, Erbsündenlehre, etc.) und Psychologie auf bisweilen problematische Weise verknüpft und gedeutet. Es kommt zu „Metamorphosen Lauras und Umkehrung der Enkomiastik" (85ff) und zu „Nivellierende(r) *imitatio*" (96ff).

Zusammenfassend sagt F.: „Ihnen (den Dichtern) geht es noch weitgehend um die christliche, umformende Domestizierung des petrarkischen Prätextes. Im Falle des Daphne-Mythos zwingt die Petrarca-Assimilation zur Aufgabe der mittelalterlich-christlichen Deutung und zur Schöpfung einer neuen, in der sowohl das dichterische Modell Ovids und Petrarcas als auch dessen neoplatonisch-mystische Umdeutung sichtbar sind" (94).

Der Vf. hat hier u.a. solide bibliographische Arbeit geleistet. Er gründet seine Überlegungen mit Nachweis entlegener Ausgaben und Antologien (Angabe der Standorte für seltene Drucke!) auf eine breite Basis an Texten von Filippo Alberti, Pietro Bembo, Matteo Baccellini, Bernardino Baldi, Leandro Bovarini, Camillo Camilli, Ridolfo Campeggi, Cesare Caporali, Giovanni Della Casa, Gabriello Chiabrera, Vittoria Colonna, Alessandro Gatti, Giuliano Goselini, G. B. Guarini, Girolamo Malipiero, Lucrezia Marinella und Ludovico Paterno. Werden allerdings Nachdrucke oder spätere Ausgaben zitiert, fehlt oft die Angabe des Jahres der Entstehung oder des Datums der ersten Erscheinung der Werke.

Angesichts der vielen, z.T. schwer zugänglichen Texte, die der Vf. erwähnt, aber nicht zitiert, wäre ein kleiner Textanhang wünschenswert gewesen, ebenso ein Verzeichnis der Gedichtanfänge, um das Auffinden der Gedichte zu erleichtern, die oft in verschiedenen Zusammenhängen, aber ohne Querverweise innerhalb des Textes mehrmals zitiert werden.

Der Abschnitt „*Manierismus und geistlicher Petrarkismus*" (99ff) leitet über zum zweiten großen Kap. (IV. *Rime sacre und weltliche Lyrikkonzepte*; 103ff). Hier geht es zunächst um Stiltheorie und Stilfragen, Mischung von Stilhöhen und deren Wirkung. Tasso ist der Gewährsmann. F. stellt dabei den „fundamentalen Autoritätsverlust mittelalterlicher Hermeneutik in den geistlichen Rhetoriken des *seicento*" (124, Anm. 60) fest und konstatiert: „die geistliche Dichtung (hat sich) die nötige Freiheit von einem klassizistischen Normensystem geschaffen, ohne auf dessen rhetorisch-formalen Apparat verzichten zu müssen" (126).

Die äußere Form, die diesen Theorien entspricht, ist nach wie vor das Sonett, während das Madrigal dem mittleren Stil zugeordnet bleibt und gegen Ende des 16. Jh.s wenig vertreten ist (129; im Abschnitt „*Geistliche Lyrikpraxis und weltliche Lyriktheorie*"). Bereits hier kommen an erster Stelle der Chorherr und spätere Bischof von Chioggia, Gabriel Fiamma, dann der Benediktiner Angelo Grillo (Monte Cassino; Pseudonym: Livio Celiano: im Register wären folgende Seitenangaben zu ergänzen: 12; 155; 157; 211; 222, Anm. 94; 226, Anm. 110; 228, Anm. 119) und Giovan Battista Marino (Dichtername: Honoratio – nicht Honaratio – Claretti; 252, Anm. 3), auch Ansaldo Cebà zum Zuge. Der Abschnitt „*Geistliche Lyrik und hoher Stil*" (127–133) enthält den Vergleich von Angelo Grillos Madrigal „Vaga d'eterno Amante" und Fiammas Einleitungssonett „De l'eterne tue sante alme faville". „*Christliche Hyperbolik und das Problem des celare artem*" (134ff) zeigt anhand von Gedichten auf die Beschneidung Jesu von Fiamma und Grillo „die systemsprengende Kraft christlicher Hyperbolik und Paradoxalität für die Lyrikdoktrin des späten *cinquecento*" (134, Anm. 32). „*Christliche Paradoxalität und die Interferenz von hohem und mittlerem Stil*", „*Auf Leben und Tod: Das Kreuzigungsparadoxon als kalkulierter Normverstoß*", diese Abschnitte beruhen v.a. auf Textbeispielen aus den Dichtungen dieser Vf. und bieten konkrete Vergleiche und Interpretationen. Zusammenfassend dann „*Noch einmal: Geistliche Lyrik und Manierismus*" (152f).

Das vielleicht wichtigste, knapp 100 S. umfassende *dritte Kap.* (V. *Angelo Grillo und der Paradigmenwechsel in der geistlichen Lyrik*) zeigt diese Ergebnisse exemplarisch anhand der Madrigale der *Pietosi affetti* Grillos. F. bezeichnet Grillo als Avantgarde der Barocklyrik, denn seine „Poetik läßt sich weder als Weiterentwicklung des von Fiamma modifizierten weltlichen Normsystems des Renaissance-Klassizismus noch als a-klassizistische Alternative erklären, sondern vielmehr als Umgruppierung der Elemente des alten Normsystems und deren Kombination mit bislang systemfremden Elementen aszetischer Provenienz" (159). Meditation und der Einfluß ignatianischer Spiritualität, Theater, Theater im Theater und Bildlichkeit (berühmte Gemälde als Gegenstand von Gedichten: Leider fehlen die auf S. 176, Anm. 105 zitierten Namen im Register; vgl. nochmals 192f), die Möglichkeiten des epigrammatischen Madrigals (183; vgl. auch 219: Zusammenhang mit einem „concetto predicabile"), das Grillo in die geistliche Lyrik eingeführt habe, und der Versuch, durch die Illusion der „Gegenwärtigkeit" dessen, was meditiert wird, Mitleiden hervorzurufen (189), „vertextete Andachtsbilder" und Katechese (196), Mystik und Exegetik (243) – ein Kap., in dem viele Texte zitiert sind (u.a. ein eigenartiges Gedicht von Matteo Baccellini OFM; 227) und exemplarisch „Andrò di piaga in piaga"

(220) mit seiner Bienenmetaphorik (Vergleich mit Spee) interpretiert wird. Eine Nivellierung „auf semantischer Ebene in der liebesmystischen Ausprägung religiöser Inhalte" kann „dann die stilistischen Verfahren des mittleren Stils der Madrigalistik nach sich ziehen" (221). Mit dem Verwischen der Grenze zwischen geistlichen und weltlichen Bildbereichen wird nun der große Tasso überboten (224). Hier schiebt der Vf. einen Exkurs über Metapher und „hermeneutische" Metapher mit Anwendungsbeispielen und Vergleichen ein (230ff; Metapher und Typologie; Lösung von Petrarca; zur *metafora continuata* noch öfter, u. a. 243 und 248ff), um dann eine zusammenfassende Deutung von Grillos Werk zu versuchen (249). Das Madrigal, nicht das Sonett ist das Genus, in dem Stilmischung erprobt wird.

Schließlich: „*Geistliche Lyrik in weltlichen Händen*" (VI.): Was macht Giovan Battista Marino mit „Grillos Innovationen"? F. geht bereits früher auf die konservative Haltung Marinos ein und spricht von der größeren Freiheit des Geistlichen Grillo (246; 247f; Marino in einem geistlichen Madrigal; vgl. auch 159f: Grillos Einfluß auf Marino; Darlegung, daß Grillo fälschlich als *Marinista* bezeichnet wird, 161). Marino übernimmt das „Meditationsmodell" Grillos, schreibt jedoch wieder Sonette und bedient sich eines neuen „konzeptistischen" Stils (255ff), was den wesentlichen Schritt auf die Barocklyrik zu bedeutet.

Als Beispiel für ein „Höchstmaß an Nivellierung" wird Ansaldo Cebà (1565–1623) angeführt, der einen nur scheinbar orthodoxen petrarkischen Canzoniere (264f) verfaßt hat.

Im letzten, VII. Abschnitt formuliert F. nochmals seine These: „*Sakralisierung und Innovation. Geistliche Lyrik als Faktor literarischen Wandels*" (vgl. schon S. 267 zum Einfluß geistlicher auf die weltliche Lyrik). Freilich scheint es problematisch, daß das Beweismaterial v. a. im V. Abschnitt vorwiegend aus den Madrigalen Angelo Grillos gewonnen wird, während die Rolle des Madrigals zunächst als bescheiden bezeichnet wurde (129; vgl. auch 130, Anm. 13). Eine Erklärung dafür kommt sehr spät (erst auf S. 253).

Es sei auch die Frage erlaubt, wie die bahnbrechende Rolle Grillos begründet werden kann, da es kaum Nachweise für internationalen Austausch gibt (vgl. 255, Anm. 12: Übersetzungen eines Gedichtes von Marino; auch 267). Ein Nachweis fehlt auch in der auf S. 265, Anm. 61 aufgestellten Behauptung, vier Texte von Ansaldo Cebà würden „einige wichtige Tendenzen der Madrigalistik Grillos vorweg(nehmen), ohne aber dessen Rolle als Prototyp des geistlichen Madrigalisten zu relativieren". Unklar auch das Verhältnis der Tradition der antiken Liebeslyrik und der zeitgenössischen geistlichen Dichtung im Auftrieb der weltlichen Liebeslyrik (272f).

F. geht nach den Methoden des linguistischen Strukturalismus vor (Erklärung wichtiger Begriffe: 245ff). Entsprechend verzichtet er weitgehend auf biographische Angaben zu einzelnen Dichtern (z. B. auf S. 155 zu Grillo: Angabe von Literatur, aber keine konkreten Daten zur Biographie; seltene Hinweise auf Korrespondenz oder Bekanntschaft, wie zwischen Tasso und Fiamma), oder auf Hinweise zu historischen Zusammenhängen oder zu Aspekten der Frömmigkeit der Zeit über die Fragen der „Gegenreformation" hinaus, wo doch viele der zitierten Dichter Welt- oder Ordensgeistliche waren (symptomatisch die Bemerkung auf S. 150, Anm. 83: Tassos Religiosität, „Lieblingsthema der Forschung", interessiere hier „weniger" – vgl. aber 278, Anm. 112). Natürlich sind gerade Phänomene der persönlichen Frömmigkeit schwer zu fassen, und Erklärungen aus der Biographie eines Dichters können eigene Gefahren in sich bergen. Trotzdem könnten konkrete Fakten manche Klärung beisteuern.

Eine gewisse Unsicherheit des Vf.s zeigt sich vielfach in seiner „Terminologie": Was ist „posttridentinische Verbissenheit" (59) oder die „mittelalterliche Vorstellung eines humoralpathologischen Sündenfalls" (79), Jesuitismus (79 Anm. 51) oder „apriorische Schuldhaftigkeit" (80), was sind „kryptoreformatorische Züge" (82)? Ungenau oder eigenartig auch: „da er (Fiamma) ... ein eindeutiges Petrarca-Zitat im Kontext des Psalms biblifiziert" (99); „Avancierung der Bibel zu einem (auch) poetisch bedeutenden Werk" (126) – dieser Bedeutung war man sich von jeher bewußt; „Elemente aszetischer Provenienz" (159); mystische Verehrung der *humanitas Christi*, die „zur Zeit Grillos nach wie vor virulent war" (163); „Bilderverehrung" (191); „anti-protestantische Propaganda" (194). Und: Kommt das Motiv des Phoenix wirklich aus der weltlichen Lyrik (241)?

Einige schwer verständliche Sätze mögen auf das Konto strukturalistischer Sprachpraxis gehen, wie: „Modernitätspostulat und theologische Legitimation von Redeinhalt und -absicht rechtfertigen so die Liquidierung überkommener elokutioneller Steuermechanismen" (36). Kleine philologische Versehen stören immer wieder, so die zahlreichen (Tipp-?) Fehler in lateinischen Zitaten, so 152f „zur sermo humilis": sermo ist maskulin; „in der ‚sobriam ebrietatem'" (51; ähnlich 127 oben, 159 und 185); ταπείνοσιν statt ταπείνωσις (112); „ab inexpectatio" (220) statt „inexpectato"; oder ein wiederholter Fehler im Zitat aus Dantes Paradiso XXXIII,1: Richtig „Vergine madre, figlia del tuo figlio", wo jedesmal „figlio" statt „figlia" zu lesen ist (139, Anm. 46 u. ö.). Die langen lateinischen Titel werden manchmal geradezu sinnwidrig gekürzt; die an sich hilfreiche Titelangabe fehlt besonders bei antiken und mittelalterlichen Schriftstellern ganz (58, Anm. 24: Hieronymus PL 22 = epist. 22; 87, Anm. 10 Petrus Chrysologus [nicht Chrysiologus!] = serm. 78 und 76). Der Vorname des Ascanio Pignatelli ist zu „Asciano" verschrieben (88 mit Anm. 14); Pignatelli fehlt übrigens in der Bibliographie (mittlerweile ist eine neue Ausgabe seiner *Rime* von Maurizio Slawinski, Turin 1996, erschienen). Der hl. Kajetan, geboren in Tiene im Veneto, wird in der Bibliographie unter „Thieme" (sic) geführt; auch in Text und Register ist der Ortsname verschrieben. Wenig bekannte und sichtlich ohne weitere Prüfung aus der Sekundärliteratur übernommene Namen werden ohne Kommentar genannt, so Molina (80; auch Literatur fehlt) oder Béruelle (85, Anm. 1). Und verbirgt sich hinter Jacques Gretster (166, Anm. 62; fehlt auch im Index) der berühmte Jakob Gretser SJ?

Da das Buch nur ein Namenregister hat, hier eine Liste von Stellen, an denen der Vf. auf Barockliteratur und Emblematik eingeht:

Barock: 53, Anm. 3; 56, Anm. 15; 160; 190; 215, Anm. 69: Wirkung Grillos auf deutsche Barocklyrik?; 216: Barocke *„meraviglia*-Poetik"; 238, Anm. 169: auflösbare „Verdunkelung" barocker Lyrik über Kenntnis der Metaphernfunktion; 241: Grillo mit seiner Vorliebe für die metafora continuata als Vorläufer der barocken Lyrik; 250 (mit Anm. 216): Illusionismus, auch in der Malerei; 259; s. auch „Spee" im Register;

Emblematik: Bezug zur Abbildung auf dem Umschlag: 165; 158, 196/197, 211 („Andrò di piaga in piaga"), 228: zum Umschwung der weltlichen in die geistliche Emblematik.

Der Vf., Schüler von Gerhard Regn, der selbst Spezialist für Torquato Tasso ist, zeigt also in seiner Berliner Diss., wie sich der italienischen Lyrik auf dem Umweg der geistlichen Dichtung des 16. Jh.s, einer bisher von der literarischen Forschung mehr oder weniger vernachlässigten Epoche, Wege zu neuen Formen öffneten. Trotz mancher Einwände und gewisser methodischer Bedenken ist die Arbeit lesenswert und sicherlich als wichtige Station auf dem Weg zu weiteren notwendigen Studien dieser Art zu werten. Hervorzuheben sind die Fülle an Material, auf dem sie basiert, und gelungene exemplarische Textinterpretationen.

München Mechthild Pörnbacher

Hahnen, Peter: **Das ‚Neue Geistliche Lied' als zeitgenössische Komponente christlicher Spiritualität**. – Münster: Lit-Verlag 1998. IX, 485 S. (Theologie und Praxis, 3), brosch. DM 59,80 ISBN: 3–8258–3679–7

Es handelt sich hier um die leicht überarbeitete Fassung einer Diss. im Fach Pastoraltheologie (Prof. Dr. Udo Schmälzle), die im Sommer 1997 an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster angenommen wurde (Zweitgutachter: Prof. Dr. Klemens Richter, Liturgiewissenschaft).

Peter Hahnen stellt seiner Untersuchung Prolegomena voran, in denen er sich zum Konzept einer interdisziplinär aufmerksamen Praktischen Theologie als Reflexion kirchlichen Selbstvollzugs äußert. Eine solche Praktische Theologie versteht sich als „Praktische Theologie des Subjekts" (H. Luther) und begreift den Weg des Evangeliums zum einzelnen Menschen als „einen Lebensvollzug des ganzen Menschen. Die interdisziplinäre Aufmerksamkeit dieses Konzeptes entgrenzt ihre Orientierung von vorschneller doktrinärer Engführung. Ihr Nachdenken gilt dem Handeln als dem kirchlichen Selbstvollzug. Mit anderen Worten: Es gilt diesem Handeln als ‚ästhetischer Praxis' (A. Grözinger)" (15f).

Die Arbeit gliedert sich in zwei Hauptteile, der erste dient der systematischen Grundlegung und Begriffsklärung und der zweite beschäftigt sich ausdrücklich mit dem Neuen Geistlichen Lied im Sinne des Titels der Arbeit.

Im *ersten Kap.* nähert sich der Vf. dem „schwierigen" *Begriff Spiritualität*, der zu einem Modewort und vielleicht schon zur „Leer- oder Zauberformel" (U. Schmälzle) geworden ist. Nach einer allgemeinen Gebrauchsdefinition behandelt H. Anknüpfungspunkte für ein praktisch-theologisches Interesse, stellt mehrere Positionen dar, um abschließend christliche Spiritualität als „Lebens-Selbst-Bewußtsein in christlicher Tradition" zum Gebrauch für seine Untersuchung zu definieren.

Im *zweiten Kap.* versucht H. einen Überblick über das Verhältnis von Theologie und Musik zu geben. Er beginnt mit anthropologischen Überlegungen und konzentriert seine Betrachtung über das Verhältnis Mensch-Musik-Religion immer stärker auf den theologischen Befund, wobei dieser historisch und kritisch betrachtet wird. Das ganze mündet in eine liturgietheologische Standortbestimmung im Rahmen der Theologie der Gegenwart.

Das *dritte Kap.*, mit dem der zweite Hauptteil beginnt, hat Begriff und Geschichte, Wirkung und Funktion der Pop-/Rockmusik zum Thema. Im abschließenden Resümee wird diese Musik als Ausdrucks- und Wirkungshandeln beschrieben. Sie kann personal stützend und orientierend sein, sie ist privat und politisch zugleich. „Pop-/Rockmusik ist quasi ein ‚Weggefährte' mit stützender und herausfordernder Funktion" (207).

Das Neue Geistliche Lied, Begriff, Geschichte und Inhalt ist Gegenstand des *vierten Kap.s*. Der Vf. versucht die Darstellung immer in Einordnung und Abgrenzung sowohl gegenüber der Popmusik, als auch gegenüber dem Kirchen-

lied bzw. der sakralen Musik. Die Geschichte des Neuen Geistlichen Liedes trägt weiter zur Profilierung bei: „Es ist im Neuen Geistlichen Lied ein musikalisch und textlich durchaus traditionsbewußtes, aber dennoch originelles, neues Ausdrucksmedium entstanden, etwas in seiner Freiheit ganz eigenes" (279).

In seinem Resümee am Ende des Kap.s entwickelt der Vf. eine Matrix des Neuen Geistlichen Liedes.

Im *fünften* und letzten *Kap.* seiner Arbeit führt der Vf. die Hauptstränge seiner Darstellung Spiritualität und Neues Geistliches Lied zusammen und formuliert seine Ergebnisse.

Er beschreibt den Zusammenhang (5.1.), benennt das Involvement (5.2.), bestimmt das Neue Geistliche Lied als Komponente einer Liturgie der Gemeinde in tätiger Teilnahme (5.3.), formuliert das identitätsstiftende Potential des Neuen Geistlichen Liedes (5.4.) und bringt schließlich Involvement und Identitätsstiftung zusammen und versteht sie als Komponenten christlicher Spiritualität im oben (Kap. 1) definierten Sinne.

H. beschließt dieses Kap. und seine Arbeit mit Impulsen für eine Theologie musikalischen Handelns (5.6.), die er in den Handlungsdimensionen des Neuen Geistlichen Liedes und in der bleibenden Aufgabe einer besonnenen Kirchenmusik sieht.

Der Anhang dokumentiert die sehr interessanten und informativen Gespräche des Autors mit sechs Textern und Komponisten Neuer Geistlicher Lieder (A. Albrecht / F. Baltruweit / F. K. Barth / P. Horst / P. Janssens / W. Willms) und macht sie dem Leser zugänglich.

Ein ausführliches und detailliertes Literaturverzeichnis (459–485) schließt die Arbeit ab.

Ein Namenregister und ein Verzeichnis der besprochenen Neuen Geistlichen Lieder mit Texter und Komponist wäre noch hilfreich gewesen.

Der Aufbau und die Gliederung der Arbeit ist sehr stringent und übersichtlich. H. erleichtert die Lektüre durch die Formulierung von „Leit- und Merksätzen" bzw. Zusammenfassungen, die in Kästchen gesetzt sind. Die grafischen Darstellungen machen die Ergebnisse anschaulich, auch wenn natürlich Grafiken immer auch eine Tendenz zur Vereinfachung haben. Die relevanten kirchlichen Dokumente werden nicht nur eigens aufgelistet (482–484), sondern auch ausführlich zitiert und gewürdigt. Die dokumentierten Gespräche mit den „Liedermachern" illustrieren und akzentuieren die Fragestellung noch einmal auf eine sehr persönliche und teilweise höchst originelle Weise.

Die Leistung des Vf.s besteht zweifellos in der übersichtlichen und stringenten Bearbeitung des umfangreichen und z. T. diffusen Materials sowohl was die theoretische Auseinandersetzung und wissenschaftliche Diskussion als auch was die konkreten Neuen Geistlichen Lieder betrifft.

H. hat sich damit nicht nur auf einem „minenreichen Forschungsfeld" (U. Schmälzle im Geleitwort; VI) souverän bewegt, sondern gleichzeitig Wege zu einer fairen, wissenschaftlich fundierten und nicht nur geschmacklich emotionalen Auseinandersetzung mit dem Neuen Geistlichen Lied aufgezeigt. Seine Arbeit macht eindrucksvoll und nachprüfbar deutlich, daß die Popularmusik weit über den Bereich der Unterhaltung hinausweist und Wirkungen hat, die nicht mit wissenschaftlich arrogantem Naserümpfen seitens der Theologie abgetan werden können, sondern die einer differenzierten Erörterung bedürfen.

Das Neue Geistliche Lied ist eine zeitgenössische Komponente christlicher Spiritualität und als solche Gegenstand Praktischer Theologie, will diese wirklich Praxis ernst nehmen. H. formuliert Impulse für eine Theologie musikalischen Handelns und macht damit Theologie wieder auf ihren Gegenstand aufmerksam, nämlich auf die fromme („ästhetische") Praxis der Gläubigen, die der theologischen Reflexion bedarf. Diese Reflexion hat allerdings zunächst einmal wahrzunehmen, was ist, und den implizierten theologischen Spuren in Achtung vor den Ausdrucksweisen zeitgenössischen Glaubens zu folgen. Natürlich kann Theologie dabei nicht stehenbleiben, sondern muß Wege eröffnen und Kriterien formulieren, die zu einer Beurteilung oder – besser gesagt – zur „Unterscheidung der Geister" beitragen, damit die zeitgenössischen Ausdrucksformen den Zeichen der Zeit und dem Kontinuum der christlichen Botschaft gleichermaßen verpflichtet bleiben.

Einen solchen Weg hat H. mit seiner Arbeit eröffnet. Es bleibt zu hoffen, daß sich viele, die sich mit dem Neuen Geistlichen Lied beschäftigen, sich sowohl an dem, was Vorgehensweise als auch an dem, was den Standard der Diskussion anbelangt, orientieren.

Die Struktur einer solchen Arbeit impliziert immer eine gewisse Auswahl, da eine Gesamtdarstellung des Phänomens Neues Geistliches Lied nicht möglich ist. Dabei kann dem Vf. sicher eine repräsentative Auswahl bescheinigt werden.

Die Auswahl der Vf. im Hinblick auf die Begriffsbestimmung und Entwicklung christlicher Spiritualität nach dem II. Vaticanum ist begründet und vertretbar, auch wenn sicher noch wichtige Vf. wie A. M. Haas und K. Ruh mit einem eher historisch geprägten und über die Binnenperspektive der Theologie hinausgehenden Blick zu nennen wären. Die prägende Wirkung K. Rahners wird zwar da und dort erörtert, wäre aber ein eigenes Kap. wert gewesen.

Ein fast durchgängiges Manko dieser Arbeit ist die etwas oberflächliche Behandlung der ekklesiologischen Dimension in Spiritualität und Kirchenmusik.

In der Definition einer christlichen Spiritualität als „Lebens-Selbst-Bewußtsein in christlicher Tradition" fehlt der ekklesiologische Bezug, ohne den es auch keine Traditionsbildung gibt.

Christliche Spiritualität hat sich historisch immer als kirchliche Spiritualität verstanden, nicht als kirchlich angepaßt, sondern durchaus als kirchenkritisch im Sinne der *ecclesia semper reformanda*, und war gerade aufgrund dieser kritischen Loyalität in unterschiedlichen historischen Konstellationen reformerisch. Gerade dieses Element könnte für das Neue Geistliche Lied von Bedeutung sein, geschieht doch durch diese Lieder nicht nur Gemeindebildung, sondern durch ihren überregionalen und z. T. internationalen Gebrauch auch ein Stück Identität im Sinne einer gewiß rudimentären und anfanghaften, aber dennoch benennbaren Ekklesiogenese in Vergewisserung und Herausforderung zugleich. Eine zu starke Einengung des Kirchenbegriffs auf die Gemeinde läuft Gefahr, das entgrenzende, tröstende und solidarisierende Potential der Kirche, verstreut über den Erdkreis, zu verlieren.

So fehlt im letzten Kap. der Arbeit unter der Überschrift *„Wirkmächtiges Handeln"* die ekklesiologische Dimension des Neuen Geistlichen Liedes und damit verbunden auch die ökumenische Dimension. Letztere wird zwar einleitend benannt (Kap. 2.2.3.2.1.), dann aber am Ende nicht mehr eigens aufgegriffen.

Diese Kritik schmälert nicht den insgesamt positiven Eindruck dieser Arbeit, der es gelungen ist, ein neues Forschungsterrain gut zu erschließen. Diese Arbeit ist auch ein überzeugendes Beispiel der Fruchtbarkeit interdiziplinären Arbeitens in der Theologie. Das Verlassen einer rein binnentheologischen Perspektive, die Auseinandersetzung mit anderen wissenschaftlichen Zugängen bereichert die theologische Diskussion ungemein und versachlicht sie gleichzeitig.

Das hat diese Arbeit neuerlich gezeigt und eindrucksvoll dokumentiert.

Münster Michael Plattig

Spiritualität

Geschichte der christlichen Spiritualität. Bd 3. Die Zeit nach der Reformation bis zur Gegenwart, hg. v. Louis Dupré / Don E. Saliers in Verbindung mit Josef Meyendorff. Mit einem Vorwort von Josef Sudbrack. – Würzburg: Echter 1997. 26 Abb., 584 S., geb. DM 88,00 ISBN: 3–429–01880–3

„So bunt ist Gottes Welt!" In seiner Positivität wie in seiner etwas platten Einfachheit bringt dieses Diktum die Vielschichtigkeit zum Ausdruck, die den abschließenden dritten Bd der *„Geschichte der christlichen Spiritualität"* kennzeichnet. Zwischen 1993 und 1997 hat der Echter-Verlag die deutsche Übersetzung des umfangreichen amerikanischen Werks herausgebracht, wofür ihm große Anerkennung gebührt. Denn alleine die Tatsache des erstmaligen Erscheinens einer umfassenden Geschichte christlicher Spiritualität in deutscher Sprache ist ein in sich bereits äußerst bedeutsames Faktum – auch wenn diese Rezension kritischer ausfällt, als die der ersten beiden Bde (vgl. ThRv 93 [1997], Sp. 337–338).

Der dritte Bd setzt in weiten Teilen die Praxis der beiden vorangehenden Bde fort, präzise und umfassend über die Entwicklung christlicher Spiritualität zu informieren. Er ordnet die große Zahl unterschiedlicher spiritueller Richtungen, die sich in den vergangenen vier Jh.en im Christentum entwickelt haben in drei Hauptströme:

Der *erste Teil* behandelt *„Römisch-katholische Schulen und Bewegungen"* von der *„frühen jesuitischen Spiritualität"* in Spanien und Italien über die *„französische Spiritualität des 17. Jh.s"*, *„Spanien im 16. Jh."* und *„Jansenismus und Quietismus"* bis zu *„Neuerer katholischer Spiritualität"*, die als „Einheit in Vielfalt" charakterisiert wird.

Dabei erschließen die drei ersten Aufsätze katholische Spiritualität nur oberflächlich. Weder Ignatius von Loyola, noch Franz von Sales oder Teresa von Avila kommen in der Lebendigkeit ihrer Spiritualität zum Leuchten. Noch weniger gelingt dies bei der Behandlung der von ihnen angestoßenen „Bewegungen". Neben der Darstellung dieser Einzelelemente bemüht sich Keith P. Luria, die *„Volksfrömmigkeit"* der *„Gegenreformation"* zu beschreiben. Da die

Alltagsspiritualität in katholischer Kirche und Orthodoxie in allen drei Bden sehr vernachlässigt wird, fällt dieser Versuch besonders positiv auf. Leider gelingt er nicht. Schon die Grundthese von Luria ist zweifelhaft: „Die katholischen Reformer strebten nach einer Kontrolle der spirituellen Äußerungen, indem sie soweit wie möglich jede religiöse Aktivität auf die Gemeinden beschränkten, wo sie von Priestern überwacht werden konnte, die wiederum ihren Bischöfen verantwortlich waren" (117). Die Erneuerung katholischer Alltagsfrömmigkeit vollzog sich vom 16. bis zum 18. Jh. im wesentlichen gerade nicht über Bischöfe und Diözesanpriester, sondern über verschiedene Einzelpersonen und geistliche Gemeinschaften, wie es Luria dann im übrigen selbst darstellt – um am Ende zu seiner Anfangsthese zurückzukehren. Im Sinn dieser These wird immer wieder als Ziel „der katholischen Reformer" angegeben, daß „die Frömmigkeit mehr zentralisiert und einheitlicher werden" solle (142). Im Gegensatz dazu legt der Aufsatz in seinen (ebenfalls mit fragwürdigen Annahmen und Fehlern durchsetzten) beschreibenden Teilen selbst die Vielfalt der Ansätze und Formen der Volksfrömmigkeit dar.

Eine weit bessere Darstellung gelingt im *zweiten Teil* für die *„Nachreformatorische protestantische und anglikanische Spiritualität"*. Herausragend die lebendige, konkrete und selbstkritische Abhandlung über die *„Spiritualität der Baptisten und Quäker"* von E. Glenn Hinson und der Aufsatz über die *„Puritanische Spiritualität in Amerika"* von Charles Hambrick-Stowe. Auch John Wesley und der Beginn der *„Methodisten-Bewegung"* werden anschaulich und theologisch präzise beschrieben.

Einen guten Überblick bieten die Abschnitte über die anglikanische und über die protestantische Spiritualität in lutherischer und reformierter Tradition sowie Pietismus und Aufklärung. Das interessante Thema der *„Spiritualität der afro-amerikanischen Traditionen"* verliert durch die gestelzte fachwissenschaftliche Literaturdiskussion seinen Glanz.

Wie schon in den ersten beiden Bden besticht der *dritte Teil* über *„Orthodoxe Spiritualität"* durch seine qualifizierten und den Leser auch atmosphärisch einführenden Darlegungen. Der Aufsatz *„Mühsal und Sieg: Die spirituelle Tradition im modernen Rußland"* von Sergei Hackel läßt trotz seiner Kürze die Schwierigkeiten und die Kraft geistlichen Lebens im Rußland des 19. und 20. Jh.s spüren. John Meyendorff zeigt in *„Theosis in der östlichen christlichen Tradition"* die anthropologische Relevanz einer trinitarisch geprägten Theologie auf. Interessanterweise hält er seine Ausführungen für eine Darstellung dessen, was im Vergleich zu anderen Konfessionen „auch heute noch der Kern der östlichen christlichen Spiritualität" ist (496), obwohl er eigentlich eine zentrale Gemeinsamkeit der katholischen Kirche und der östlichen Kirchen beschreibt.

Den Beiträgen im *vierten Teil („Wege im 20. Jh.")* hätte etwas mehr Selbstdistanz gutgetan. Vielleicht vermitteln die teilweise fast hymnischen Selbstschilderungen der *„Pfingstbewegung"* und der *„christlichen feministischen Spiritualität"* aber auch etwas von der Eigenprägung dieser Bewegungen – im positiven wie im negativen. Doch wäre es dem ganzen Bd förderlich gewesen, wenn die Hg. bei den Vf.n öfter auf Fachleute als auf Vertreter bestimmter Spiritualitäten und Bewegungen gesetzt hätten. Gleiches gilt für den stärkeren Einsatz von Vf.n, die nicht in den USA leben. Südamerikanische, afrikanische und asiatische Perspektiven fehlen fast ganz. Manche europäischen Akzente kommen im Vergleich zu amerikanischen deutlich zu kurz. So enthält das Buch zweieinhalb Seiten über Dorothy Day, aber keine Zeile über die Spiritualität des französischen, italienischen oder deutschen Sozialkatholizismus.

Der teils guten und immer brauchbaren deutschen Übersetzung wäre die Durchsicht durch einen Theologen zu wünschen gewesen, um Fehler wie „Römisches Kollegium" statt Collegium Romanum (47) oder „Vierzig-Stunden-Verehrung" statt Vierzigstündiges Gebet (124) zu vermeiden. Die Erläuterungen von Josef Sudbrack in diesem Bd sind hilfreich und manche für viele Leser sicher notwendig (z. B. 377).

Die Ausstattung eines historischen Werks mit Bildern ist sehr dankenswert, da Bilder häufig vielschichtige Inhalte und Zusammenhänge unmittelbar zur Anschauung bringen. Dazu müssen die Abb. aber gezielt ausgesucht sein und in erkennbarem Zusammenhang mit dem Text stehen. Beides ist in dem zu besprechenden Bd, wie schon in den ersten beiden Bden, häufig nicht gegeben.

So positiv es ist, daß in einem Buch katholische, protestantische und orthodoxe Spiritualitäten zusammen dargestellt werden, so bedauerlich ist es, daß es bei einem bloßen Nebeneinander bleibt. Gerade ein historisch arbeitendes Werk hätte die Möglichkeit jenseits aktueller ökumenischer Kontroversen auf einer sachlichen von der Methodik der historischen Forschung bestimmten Ebene Ansätze und Entwicklungen zu vergleichen, wie es Charles Hambrick-Stowe wenigstens ansatzweise für katholische und puritanische Spiritualität ins Wort bringt: „Ähnlichkeiten zwischen den puritanischen und den katholischen Begegnungen mit dem Göttlichen können mit einer breiten gemeinsamen Grundlage in der christlichen Theologie erklärt werden" (363). Gemeinsamkeiten und Unterschiede im gegenseitigen Vergleich herauszuarbeiten bedeutete einen Erkenntnisgewinn für die historische Forschung und vielleicht einen noch größeren Fortschritt im ökumenischen Prozeß. Doch ist dies für die theologische Wissenschaft und die Ökumene nach wie vor offenbar eine große Herausforderung. Was in der Profangeschichte häufig gelingt, ist in Theologie und Spiritualität der Gegenwart noch nicht selbstverständlich: Die Gestalt einer fremden Wirklichkeit ohne vorschnelle Wertung in ihrer charakteristischen Eigenart zu verstehen und darzustellen.

Trotz, ja manchmal sogar gerade wegen seiner Grenzen ermöglicht auch der dritte Bd der *„Geschichte der christlichen Spiritualität"* dem Leser das Wahrnehmen und Verstehen unbekannter geistlicher Haltungen und Lebensformen. Dem christlichen Theologen stellt er dadurch lebhaft die „Notwendigkeit ... einer größeren Einheit inmitten immer größerer Vielfalt" (197) vor Augen.

Münster Stefan Zekorn

Kurzrezensionen

Bentchev, Ivan: **Engelikonen.** Machtvolle Bilder himmlischer Boten. – Freiburg: Herder 1999. 240 S. (Ikonenreihe), geb. DM 78,00 ISBN: 3–451–27016–1

Der in der „Ikonenreihe" des Verlags erschienene Bd ist ein hervorragendes Beispiel für die Vermittlung der Ikonenkunst. Nicht nur die phototechnischen Wiedergaben sind ausgezeichnet, sehr gut sind auch die begleitenden Texte, die sich gekonnt in der Mitte zwischen Theologie und Kunstgeschichte bewegen. Dem Bd wünscht man viele Benutzer nicht nur zur Weihnachtszeit. H. E. W.

Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur. Dietrich Ritschl zum 70. Geburtstag, hg. v. Reinhold Bernhardt / Ulrike Link-Wieczorek. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 346 S., kt DM 78,00 ISBN: 3–525–56192–X

In interdisziplinärer und weitschweifender Weise widmet sich der Dietrich Ritschl zum 70. Geburtstag gewidmete Bd in einer Vielzahl von Beiträgen der metaphorologischen Thematik.

Während im *ersten Kap.* Zugänge zur prinzipiellen Bedeutung der Metapher- und Symbolsprache für die Theologie erörtert werden, konkretisiert das *zweite Kap.* (*„Metaphern im Reden von Gott"*) einerseits die Verwendung der Metapher im biblischen Gebrauch und erörtert andererseits deren Funktion in (historisch-)dogmatischer sowie in praktischer Perspektive. Das *dritte Kap.* (*„Metaphern im Reden von der Natur und vom Menschen"*) schließlich erweitert das Themenspektrum, indem die Logik metaphorologischer Rede und ihre Bedeutung in psychosomatischer, philosophischer und in das Gespräch von Naturwissenschaft und Schöpfungstheologie suchender Perspektive in den Blick genommen werden. M. S.

Weihnachten mit Phil Bosmans. Texte für alle Tage der Advents- und Weihnachtszeit. Mit Farbfotos von Roland Höpker, hg. v. Ulrich Schütz. – Freiburg: Herder 1999. 87 S., geb. DM 19,80 ISBN: 3–451–27183–4

Die Advents- und Weihnachtszeit ist auch die Zeit des großen „Ausstoßes" von zur Zeit passender Meditations- und Besinnungsliteratur. Da gilt es, die Spreu vom Weizen zu scheiden. Dem Bändchen von Phil Bosmans kann man vorbehaltlich zustimmen – wegen der Überzeugungskraft der Texte zum einen, der schönen Aufmachung zum anderen. Man wünscht ihm viele Leser. H. E. W.

Hundsdörfer, Maria: **Taufe.** Die Botschaft der Taufsteine. – Tübingen: Katzmann 1998. 108 S., Pb. DM 48,00 ISBN 3–7805–0439–1

Der Wert des Bändchens liegt in der farblichen Wiedergabe von 34 Taufsteinen quer durch Deutschland, von ca. 1100 bis in die achtziger Jahre dieses Jh.s. Sie werden theologisch und katechetisch ausgezeichnet erschlossen; weniger kunstgeschichtlich, was aber auch nicht Anliegen der Vf.in ist. Die Glaubensaussagen dieser Taufsteine sind Anlaß für eine Katechese, für die das Buch wohl in erster Linie gedacht ist: Eine gelungene Einführung in die Tauftheologie am Beispiel der jeweiligen Bildgestaltung, geordnet unter den Aspekten der Gaben der Taufe, der Bedeutung des Wassers, des Lebens in der Gemeinde und in der Nachfolge. Nicht so recht in den Blick kommt, daß mit der Veränderung der in der jeweiligen Zeit gegebenen Gestaltung auch eine Veränderung der Taufpraxis verbunden ist. So ergibt sich ein Zugang zu bekannten (Freckenhorst) wie auch bislang kaum gezeigten Meisterwerken christlicher Kunst von der Romanik bis in die Moderne. K. R.

Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen, hg. v. Klaus Jacobi. – Berlin: Akademie Verlag 1997. 405 S. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, NF, 7), geb. DM 128,00 ISBN: 3–05–003127–1

Der Bd dokumentiert die (überarbeiteten) Beiträge einer Tagung gleichnamigen Titels, die im Juni 1995 in der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg stattfand. Der Titel deutet den hermeneutischen Zugriff auf Eckharts Predigten und Reden an: Auch wenn er diese schriftlich vorab fixierte, so waren sie dennoch auf die spezifische Situation der mündlichen Unterweisung und Belehrung hin konzipiert, ein Umstand, der, wie die Beiträge zeigen, die textlich fixierten Predigten und Reden zwar mitbestimmt, nichtsdestotrotz ihren Willen zu Allgemeingültigkeit nicht vernachlässigt. Reizvoll an vorliegendem Bd ist, daß er eine Interpretation des Eckhartschen Werkes vor dem Hintergrund seiner sich, aus vielfältigen Gründen immer wieder verändernden Lebenssituationen versucht, die verschiedenen Orte seiner Tätigkeit und die damit verbundenen differenzierten Ansprüche an Eckhart in die Interpretation einbezieht. Auf diese Weise gelangen die Beiträge nicht nur zu wichtigen systematischen Einblicken in das Denken Eckharts, sondern zeichnen zugleich in ihrer Gesamtheit ein Bild davon, in welch unterschiedlichen, bekanntlich für ihn selbst sehr schwierigen Kontexten sich Eckhart zu vermitteln hatte und wie vielschichtig sein Wirken war. M. S.

Koenen, Klaus: **Unter dem Dröhnen der Kanonen**. Arbeiten zum Alten Testament aus der Zeit des Zweiten Weltkriegs. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1998. VIII, 118 S., Pb. DM 29,80 ISBN: 3–7887–1656–8

Mit diesem schmalen Bd leistet der Vf. einen Beitrag zur Erforschung der evangelischen Theologie im Nationalsozialismus. Er untersucht die Frage, wie Alttestamentler in der Zeit des Zweiten Weltkriegs in ihren Publikationen mit der politischen Realität umgingen. Seine Antwort: Die meisten Wissenschaftler standen der NS-Ideologie und dem Krieg innerlich distanziert gegenüber, ohne dies nach außen durch ihr Verhalten klar zu dokumentieren. Eine Minderheit, zu der u. a. J. Hempel und H. Schmökel zählten, sympathisierte mit dem Nationalsozialismus und verbreitete antisemitisches Gedankengut. K.s kleine, aber differenzierte Studie sollte Anstoß zu weiteren Forschungen geben – auch auf katholischer Seite. T. Br.

Gottes Offenbarung in der Welt. Horst Georg Pöhlmann zum 65. Geburtstag, hg. v. Friedhelm Krüger. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998. 360 S., kt DM 88,00 ISBN: 3–579–00401–8

Viele – zumal evangelische – Theologiestudenten haben den „Abriß der Dogmatik" von H. G. Pöhlmann benutzt. Daß es sich bei diesem Theologen nicht nur um den Vf. eines dogmatischen Lehrbuchs handelt, sondern um einen äußerst vielseitigen – immer gut verständlichen – evangelischen Systematiker, macht diese FS zu seinem 65. Geburtstag indirekt deutlich. Wie der Titel andeutet, ist „Offenbarung" das Leitthema: Offenbarung in der Wirkungsgeschichte biblischer Texte, Offenbarung bei Cusanus, Offenbarung und Ökumene usw. Einige Beiträge, die besonders die katholischen Theologen interessieren, vermutet man hier nicht, z. B. den von R. Hempelmann über die Sakramententheologie Karl Rahners. H. E. W.

Der Kulturkampf, hg. und erläutert von Rudolf Lill unter Mitarbeit von Wolfgang Altgeld / Alexia K. Haus. – Paderborn: Schöningh 1997. 180 S. (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe A: Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus, 10), kt DM 24,80 ISBN 3–506–70870–8

Katholizismus und wirtschaftlicher Liberalismus in Deutschland im 19. und 20. Jh., hg. und erläutert von Karl Heinz Grenner. – Paderborn: Schöningh 1998. 194 S. (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe A: Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus, 12), kt DM 29,80 ISBN 3–506–70872–4

Aus der bekannten Reihe liegen nunmehr zwei neue Bändchen vor, die je eine Quellensammlung zu klassischen Schwerpunktthemen der Katholizismusforschung enthalten. Die Sammlung zum Kulturkampf zeichnet sich dadurch aus, daß sie nach einer knappen Einleitung im I. Teil auch Texte enthält, die die „lange Dauer" konfessioneller bzw. konfessionspolitischer Auseinandersetzungen im 19. Jh. beleuchten. Die Teile II und III enthalten sodann die Kulturkampfgesetze Badens und des Deutschen Reiches sowie Preußens, die sonst zumeist nur über die umfängliche Dokumentensammlung von Huber/Huber (1976) zu erfassen waren. Vierzehn Redebeiträge und Korrespondenzen von Ketteler, Windhorst u. a. runden den Bd in Teil IV ab, ergänzt durch ein Quellen- und Literaturverzeichnis.

Die Sammlung zur Auseinandersetzung des Katholizismus mit dem wirtschaftlichen Liberalismus faßt Beiträge zu diesem Thema aus fast zwei Jh.en zusammen, beginnend bei Franz von Baader (1802) und abschließend mit einem Beitrag von Arthur Fridolin Utz aus dem Jahre 1994. Eine rasche Orientierung ermöglichen knappe vorangestellte Inhaltsangaben. Die Quellensammlung enthält keine kirchenamtlichen Stellungnahmen (Enzykliken, Hirtenbriefe), was damit begründet wird, daß diese zumeist der Diskussion der Probleme innerhalb der sich entfaltenden katholischen Soziallehre nachfolgten (13). Zu beachten ist jedoch, daß die lehramtlichen Äußerungen für die Umsetzung der Ideen in die Breite des Katholizismus zumeist ungleich größeres Gewicht besessen haben dürften als die Einzelbeiträge ihrer intellektuellen Vorreiter. Es ist zu hoffen, daß die handliche und nützliche Reihe bald weitere Fortsetzungen erfährt. W. D.

Löning, Karl: **Das Geschichtswerk des Lukas. Band 1. Israels Hoffnung und Gottes Geheimnisse.** – Stuttgart/Berlin/Köln: W. Kohlhammer 1997. 261 S. (Urban-Taschenbücher, 455), kt DM 34,00 ISBN: 3–17–013121–4

Das Buch ist der erste von drei geplanten Bden einer Gesamtinterpretation der lukanischen Schriften. Sein Inhalt zwischen Einführung (11–18) und Literaturauswahl (259–261): *I. „Die literarische und theologische Konzeption des lukanischen Geschichtswerkes"*, u. a. mit den Schlüsseltexten Lk 1,1–4 und 23,50–24,53 (19–57); *II. „Die Protagonisten des Anfangs":* Johannes und Jesus (1,5–4,44; S. 58–159), *III.* und *IV.* Der erste und zweite „Galiläa-Zyklus" mit dem *„Beginn der Sammlung Israels"* und der *„Grundlegung des Offenbarungswissens"* (5,1–7,50 bzw. 8,1–9,50; 160–225; 226–258). Es ist keine Kommentierung des Textes im einzelnen und keine Bearbeitung seiner Detailprobleme, bei der man oft vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sieht, sondern, ohne jede Anmerkung oder Diskussion mit anderen Autoren, ein zügiger Durchgang durch das Evangelium, mit vielen feinsinnigen Beobachtungen, die die Zusammenhänge aufzeigen und insofern eine gute Einführung in Plan und Grundgedanken des Werkes bieten. W. R.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften

Theologie der Gegenwart 42, 3/1999, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen. – Hennef/Sieg/Kevelaer: Butzon & Bercker 1999. DM 54,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 162–174: Baudler, Georg: Mutter, Gott und Raubtier. Überlegungen zum Ursprung von Religion und Gewalt; 175–190: Gäde, Gerhard: Reinkarnation und Auferstehung. Zur Klärung des theologisch-epistemologischen Status; 191–202: Witschen, Dieter: Menschenrechte – Menschenpflichten. Anmerkungen zu einer Korrelation; 203–211: Stenger, Hermann M.: Ästhetik und Ethik. Zwei vernachlässigte Dimensionen der Praktischen Theologie; 212–221: Mierzwa, Roland: Konversionsfähigkeit heißt Zukunftsfähigkeit. Spuren eines neuen Themas in der katholischen Sozialethik; 222–225: Lochbühler, Wilfried: Christliche Sozialethik – Einführung und Problembestimmung. Zu A. Anzenbachers neuem Lehrbuch.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 55–1999/3, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee 1999. kt sFr 43,00 ISSN 0028–3495: 169–180: Büker, Markus: Befreiende Inkulturation – Paradigma für die Gestaltung christlicher Praxis; 181–207: Ilunga Muya, Juvénal: L' inculturation comme formation à la vie authentique; 208–228: Bate, Stuart C.: Inculturation in Process: The Influence of the Coping-Healing on the Attitudes and Praxis of Main-Line Churches in South Africa; 229–233: Lusala, Luka lu ne Nkuka: The Jesuits and the Evangelization of the Kingdom of Congo (1548–1759); 234–238: Frei, Fritz: Katholische missionswissenschaftliche Forschung international. Kolloquium „IACM / Missiologische Institute".

Revue Biblique N° 2 Avril 1999, Publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 1999. ISSN: 0035–0907: 161–147: Fleming, Daniel: A Break in the Line: Reconsidering the Bible's diverse Festival Calendars; 175–205: Devillers, Luc: Une piscine peut en cacher une autre. À propos de Jean 5,1–9a; 206–218: Boismard, Marie-Emile: Bethzatha ou Siloé?; 219–223: Danna, Elizabeth: A Note on John 4:29; 224–235: O'Connor, Jerome Murphy: The Irrevocable Will (Gal 3:15); 236–249:

Hirschfeld, Yishar: Imperial Building Activity during the Reign of Justinian and Pilgrimage to the Holy Land in Light of the Excavations on Mt. Berenice, Tiberias (Planches I–IV).

Revue Biblique N° 3 Juillet 1999, publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 1999. ISSN: 0035–0907: 321–344: Shedletsky, Lauren / Levine, Baruch: The *mšr* of the Sons and Daughters of Ugarit; 345–357: Cahill, Michael: Not a Cornerstone! Translating Ps 118,22 in the Jewish and Christian Scriptures; 358–407: Niclós, José Vicente: L' évangile en hébreu de Shem Tob Ibn Shaprut; 408–420: Taylor, Justin: The List of the Nations in Acts 2:9–11; 421–440: Malzoni, Cláudio: „Moi, je suis la résurrection." Jean 11,25 dans la tradition syriaque ancienne.

Revue Biblique N° 4 Octobre 1999, publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 1999. ISSN: 0035–0907: 481–510: Goréa-Autexier, Maria: La bible des Syriens à la lumière des citations de *Job*; 511–548: Hermant, Dominique: Les redites chez Marc et les deux autres Synoptiques (1re partie); 549–562: Taylor, Justin: The Gate of the Temple called „The Beautiful" (Acts 3:2,10); 563–573: Zissu, Boasz: Daniel in the Lion's Den (?) at Tel Lavnin (Planches V–VI); 574–611: Sheridan, Susan Guise: „New life the Dead Receive": The Relationship Between Human Remains and the Cultural Record for Byzantine St. Stephen's (Planches VII–VIII).

Zeitschrift für katholische Theologie 121 (1999), Heft 2, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1999. kt. DM 37,00 / 138,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 121–138: Vorlaufer, Johannes: Mensch ohne Zeit. Phänomenologische Aspekte zu einer Dialektik von Geldstruktur und Zeiterfahrung; 139–158: Lies, Lothar: Origenes und Reinkarnation (Teil 1); 159–176: Hoff, Georg M.: Ist die „reductio in mysterium" irrational? Zu A. Kreiners Quaestio disputata; 177–191: Wollbold, A.: Von der Linie zum Fleck. Pastoraltheologie als Hilfe zur Entscheidungsfindung.

Zeitschrift für katholische Theologie 121 (1999) Heft 3, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1999. kt. DM 37,00/138,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 249–268: Lies, Lothar: Origenes und Reinkarnation (Schluß); 269–280: Gillmayr-Bucher, Susanne: „Ich muss noch einmal Psalmen schreiben." Psalmgedichte von Bertholt Brecht; 281–290: Oesch, Josef M.: Ijob – ein Buch der Reichen?; 291–299: Hasitschka, Martin: „Diener eines neuen Bundes." Skizze zum Selbstverständnis des Paulus in 2 Kor 3,4–4,6; 300–310: Huber, Konrad: Theologie als Topologie. Bemerkungen zum Raumkonzept von Joh 1,43–51; 311–324: Steins, Georg: Abrahams Opfer (Gen 22). Exegetische Annäherung an einen abgründigen Text.

Antijudaismus – christliche Erblast, hg. v. Walter Dietrich / Martin George / Ulrich Luz. – Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1999. 192 S., kt 29,00 DM ISBN: 3–17–016095–8: 9–27: Dietrich, Walter: Gott der Rache versus Gott der Liebe? Wider die Verzerrung biblischer Gottesbilder; 28–40: Schroer, Silvia: Feminismus und Antijudaismus. Zur Geschichte eines konstruktiven Streits; 40–55: Vollenweider, Samuel: Antijudaismus im Neuen Testament. Der Anfang einer unseligen Tradition; 56–73: Luz, Ulrich: Das ‚Auseinandergehen der Wege'. Über die Trennung des Christentums vom Judentum; 74–92: George, Martin: Antijudaismus bei den Kirchenvätern. Eine notwendige Polemik?; 93–108: Dellsperger, Rudolf: Das Judentum in der Schweiz. Eine Leidensgeschichte mit Lichtblicken; 109–126: Hurwitz, Emanuel: Judas und der Hass auf die Juden. Ein Beitrag zur Frage des strukturellen Antisemitismus; 127–142: Müller, Christoph D.: Die Pharisäer. Zu einem Klischee christlicher Predigtpraxis; 143–163: Baumann, Maurice / Grädel-Schweyer, Rosa: Judenbilder für Christenkinder. Das Judentum in Religionsunterricht und kirchlicher Unterweisung; 164–182: Bollag, Michel: Jüdische Blicke auf das Christentum. Von Ablehnung bis Akzeptanz; 183–188: Christologie ohne Antijudaismus? Thesen und Einwürfe.

„Helfer zu eurer Freude." Glaube in Kirche und Welt. Festgabe für Erzbischof Johannes Joachim Degenhardt, hg. v. Bruno Kresing. – Paderborn: Bonifatius 1999. 215 S., geb. DM 34,80 ISBN: 3–89710–106–8: 17–40: Kläsener, Robert: Ein Jugendbild des Erzbischofs; 41–66: Riepe, Hans Heinz / Odenbach, Volker / Tielke, Karl-Josef: Jugendarbeit im Dialog entwickeln. 25 Jahre mit dem Erzbischof auf einem Weg; 67–77: Lüke, Wilhelm: „Begegnungen." Kirche und Politik im Dialog; 79–98: Zelinka, Udo: Begegnungen... Zum Diskurs zwischen Kirche und Welt; 99–112: Schallenberg, Peter: „Als wögen Tränen unsere Arbeit auf!" Gibt es einen christlich-sozialethischen Sinn menschlicher Arbeit?; 113–127: Cisneros D., Vicente R.: Helfer zu eurer Freude (2 Kor 1,24). Sorge für die Kirche in der einen Welt – mein Zeugnis aus Lateinamerika; 129–149: Reiss, Heinrich: Gelebte Ökumene. In Liebe für die Wahrheit; 151–179: Stiegemann, Christoph: Erbe und Auftrag. Das Diözesanmuseum und die Kunstpflege im Erzbistum Paderborn; 181–189: Pleitgen, Fritz: Kritische Anteilnahme; 191–213: Rick, Hermann-Joseph: Im Zeichen des „Fatum Liborianum".

Orientierung in pluraler Gesellschaft. Ethische Perspektiven an der Zeitenschwelle. Festschrift zum siebzigsten Geburtstag von Bernhard Fraling, hg. v. Peter Fonk / Udo Zelinka. – Fribourg: Univ.-Verlag / Freiburg i. Br.: Herder 1999. 305 S. (Studien zur theologischen Ethik, 81), kt DM 59,00 ISBN: 3–7278–1209–5 (Univ.-Verlag) / 3–451–26901–5 (Verlag Herder): Teil 1: Der Mensch im Spannungsfeld ethischer Ansprüche: 13–21: Rotter, Hans: Der Grundansatz der Moraltheologie; 22–40: Demmer, Klaus: Theologische Ethik in demokratischer Öffentlichkeit. Anforderungsprofile offener Identität; 41–50: Feil, Ernst: Religion und Moral? Eine historische Rückfrage in systematischer Perspektive; 51–79: Müller, Stephan E.: Zur Anthropologie und Theologie der Tugend. Prolegomena zur Grundlegung einer erneuerten Haltungsethik; 80–91: Wolbert, Werner: Die kantische Selbstzweckformel und die Bioethik; 92–123: Fonk, Peter: Wir Kinder des achten Schöpfungstages. Das Glaubensbekenntnis der Christen und die Bewahrung der Schöpfung. Moraltheologische Überlegungen zu einigen Anwendungsmöglichkeiten der Gentechnik; Teil 2: (Sozial-)ethische Handlungsfelder in pluraler Gesellschaft: 127–148: Heimbach-Steins, Marianne: Kompromiss: die Not ethischer Verständigung in der pluralen Gesellschaft. Eine politisch-ethische Problemskizze am Beispiel des „Asylkompromisses"; 149–164: Irrgang, Bernhard: Gemeinwohl geht vor Eigennutz. Eine Auseinandersetzung mit dem Kommunitarismus; 165–185: Schramm, Michael: Gerechtigkeit der Vermögensverteilung; Teil 3: Mystik und Aszetik. Vergessene Themen der Moraltheologie?: 189–201: Schlögel, Herbert: Moraltheologie und Spiritualität. Eindrücke aus der Diskussion in den USA; 202–221: Alkofer, Andreas-Pazifikus: „Sonder-Gut" oder „Proph-Ethik"? Franziskus „regelt" den Umgang mit Anderen; 222–243: Rosenberger, Michael: Fasten – Klärung durch Versuchung; 244–277: Sill, Bernhard: „Lebenwollen = Sterbenwollen". Zur „Psycho-Logik" der Kunst des Sterbens. Gedanken von und zu Carl Gustav Jung; 278–304: Zelinka, Udo: Quelle oder Dornbusch! Überlegungen zu den anthropologischen Grundlagen der Evangelischen Räte.

Vom Ende der Zeiten. Apokalyptische Visionen vor der Jahrtausendwende, hg. v. Joachim Finger. – Fribourg: Paulusverl. 1999. 200 S. (Weltanschauungen im Gespräch, 17), kt DM 29,80 ISBN: 3–7228–0463–9: 9–14: Schmid, Georg: Leben am Abgrund; 15–36: Sträuli, Dieter: Unterwegs zum Horizont der Zeit – Philosophische, psychoanalytische und biologische Überlegungen zum Thema Endzeitmythen; 37–51: Binotto, Thomas: Apokalypse in Serie – Unheimliches ohne Ende im TV; 52–59: Pape, Klaus-Dieter: Die Zeugen Jehovas und das Ende der Welt; 60–67: Müller, Joachim: Apokalyptische Botschaften des Himmels? – Beobachtungen zur Michaelsvereinigung von Dozwil; 68–113: Tanner, Erwin: „Alarmstufe Rot!" für Uriellas Orden Fiat Lux – oder: Die Zeiger der göttlichen Uhr stehen hundertstel Sekunden vor Zwölf; 114–121: Finger, Joachim: Das Ende in der ewigen Wiederkehr – Beispiele für Endzeitvorstellungen bei Guru-Gemeinschaften; 122–156: Tanner, Erwin: Weltuntergangsangst und Weltübergangshoffnung im Sonnentempelorden; 157–170: Weibel, Rolf: Apokalyptische Visionen in charismatischen und evangelikalen Bewegungen; 171–192: Flammer, Philipp: Gruppen unter Zeitdruck – Wie in Sekten Zeit-Bilder gemeinschaftsregulierend funktionieren; 193–198: Schmid, Georg: Apokalyptisch glauben.

Wie böse ist der Mensch?, hg. v. Martin Kleer / Caspar Söling. – Paderborn: Bonifatius 1999. 113 S. (Theologie und Biologie im Dialog), kt DM 24,80 ISBN: 3–89710–073–8: 9–21: Söling, Caspar: Wie böse ist der Mensch? Erfahrungen und Entlarvungen zwischen Biologie und biblischer Theologie; 23–35: Sommer, Volker: „Das sogenannte Böse" des Konrad Lorenz: Gelesen für die Gegenwart; 37–48: Roth, Gerhard: „Ist das Böse angeboren?"; 49–60: Schwager, Raymund: Die Erbsünde als das Böse im Menschen; 61–72: Kreiner, Armin: Warum der gute Gott den Sündenfall nicht verhinderte?; 73–104: Söding, Thomas: Erlösung von dem Bösen. Jesu Umgang mit Schuld und Leid; 105–112: Kreiner, Armin / Roth, Gerhard / Sommer, Volker / Söling, Caspar: Wie böse ist der Mensch? Ausschnitte aus der Abschlußdiskussion.

Zur Mission herausgefordert. Evangelisierung als kirchlicher Auftrag. Festschrift für Generalvikar Bruno Kresing zum 70. Geburtstag, hg. v. Thomas Schäfers / Peter Schallenberg / Udo Zelinka. – Paderborn: Bonifatius 1999. 231 S., geb. DM 59,80 ISBN: 3–89710–107–6: 13–20: Hillenbrand, Karl: Der Dienst des Generalvikars im Schnittpunkt kirchlicher Lebenslinien; Themen: 23–33: Lehmann, Karl: Vom Ursprung der Mission im Lebensgeheimnis Jesu Christi. Zur theologischen Begründung des Missionsauftrags der Kirche; 35–48: Ernst, Josef: Mission nach der Weisung des Neuen Testaments; 49–64: Zelinka, Udo: Mission und Menschenwürde. Erwägungen zum Zusammenhang von Gottes- und Menschenbild; 65–74: Salmann, Elmar: Die Geburt der Neuzeit aus dem Geist der Mystik; 75–88: Demmer, Klaus: Die Kirche – ein ethischer Denkraum; 89–96: Kaufmann, Franz-Xaver: Kirche in der Postmoderne; Geschichte und Gestalten: 99–120: Hattrup, Dieter: Die Mission des *Gottesstaates* bei Augustinus; 121–136: Angenendt, Arnold: Die Christianisierung Nordwesteuropas; 137–149: Schallenberg, Peter: Mystik – Moral – Mission. Innere Bekehrung und äußere Mission bei Franz von Sales; 151–165: Wollbold, Andreas: Therese von Lisieux und die Freilegung christlicher Mission; 167–182: Wiesemann, Karl-Heinz: Romano Guardini – Kirche am Ende der Neuzeit; Regionen: 185–208: Meier, Johannes: Cuba, quo vadis? Historische Orientierungsmarken einer Kirche auf Identitätssuche; 209–230: Stegmann, Franz Josef: Vom „Apartheid-Staat" zum „Neuen Südafrika" und der Weg der Kirche.

Bibelwissenschaft

Biblica Vol. 80 Fasc. 2, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 1999. 600 S., Lit 80 000 pro Jahr ISSN 0006–0887: 153–177: Berges, Ulrich: Die Armen im Buch Jesaja. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des AT; 178–203: Labahn, Michael: Between Tradition and Literary. Art. The Use of the Miracle Tradition in the Fourth Gospel; 204–223: Beale, G. K.: Peace and Mercy Upon the Israel of God. The Old Testament Background of Galatians 6,16b; 224–239: Carmichael, Calum: The Sabbatical / Jubilee Cycle and the Seven-Year Famine in Egypt; 240–249: Pesce, Mauro / Destro, A.: La lavanda

dei piedi di Gv 13,1–20, il *Romanzo di Esopo* e i *Saturnalia* die Macrobio; 250–263: Nissinen, Martii: Die Liebe von David und Jonatan als Frage der modernen Exegese; 264–268: Lemmelijn, Bénédicte: The Phrase ובאבנים ובעצם in Exod 7,19; 269–271: Dirksen, Piet B.: Chronistic Tendency in 1 Chr 18,10–11.

Biblica Vol. 80 Fasc. 3, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 1999. 600 S., Lit 80 000 pro Jahr ISSN 0006–0887: 305–359: Luzarraga, Jesús: El *Benedictus* (Lc 1,68–79) a través del arameo; 360–390: Goldberg, Jeremy: Two Assyrian Campaigns against Hezekiah and Later Eight Century Biblical Chronology; 391–400: Hurowitz, Victor Avigdor: Nursling, Advisor, Architect? אמון and the Role of Wisdom in Proverbs 8,22–31; 401–414: Kilgallen, John J.: Jesus' First Trial: Messiah and Son of God (Luke 22,66–71); 415–419: Mrozek, Andrzéj / Votto, S.: The Motif of the Sleeping Divinity.

Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte, hg. v. Bernd Janowski / Matthias Köckert. – Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus 1999. 298 S. (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 15), kt DM 88,00 ISBN: 3–579–01816–7: 9–56: Zwickel, Wolfgang: Religionsgeschichte Israels. Einführung in den gegenwärtigen Forschungsstand in den deutschsprachigen Ländern; 57–78: Niehr, Herbert: Auf dem Weg zu einer Religionsgeschichte Israels und Judas. Annäherungen an einen Problemkreis; 79–138: Jeremias, Jörg / Hartenstein, Friedhelm: „JHWH und seine Aschera." „Offizielle Religion" und „Volksreligion" zur Zeit der klassischen Propheten; 139–207: Albani, Matthias: „Der das Siebengestirn und den Orion macht" (Am 5,8). Zur Bedeutung der Plejaden in der israelitischen Religionsgeschichte; 208–241: Berlejung, Angelika: Ikonophobie oder Ikonolatrie. Zur Auseinandersetzung um die Bilder im Alten Testament; 242–271: Koch, Klaus: Israel im Orient; 272–292: Zenger, Erich: Psalm 82 im Kontext der Asaf-Sammlung. Religionsgeschichtliche Implikationen.

Neues Testament

Studien zu einer neutestamentlichen Hermeneutik nach Auschwitz, hg. v. Peter Fiedler u. Mitarbeit v. Gerhard Dautzenberg. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1999. XVII, 234 S. Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 27), kt DM 79,00 ISBN: 3–46006271–1: 1–30: Saldarini, Anthony J.: Die Welt Jesu – das zeitgenössische Judentum; 31–52: Chilton, Bruce: Jesus und die Frage des Antisemitismus; 53–88: Cunningham, Philip A.: Die Darstellung des Judentums in den synoptischen Evangelien; 89–114: von Wahlde, Urban C.: Die Darstellung von Juden und Judentum im Johannes-Evangelium; 115–154: Dunn, James D. G.: Zwei Bünde oder Einer? Die wechselseitige Abhängigkeit der jüdischen und christlichen Identität; 155–170: Holmgren, Frederick C.: Der Weg der Tora: Flucht aus Ägypten; 171–190: Borgen, Peder: Polemik im Buch der Offenbarung; 191–214: Boys, Mary C.: Eine Katholikin begegnet dem Judentum.

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Kirche – lebenswichtig. Was Kirche zu geben und zu lernen hat, hg. v. Marianne Heimbach-Steins / Volker Eid. – München: Don Bosco / Topos plus 1999. 183 S. (Topos plus Taschenbücher, 302), kt DM 19,80 ISBN: 3–7698–1157–7 (Don Bosco) / 3–7867–8302–0 (Topos plus): 7–19: Heimbach-Steins, Marianne: Kirche – lebenswichtig? Eine Spurensuche; *I Was Kirche zu sagen hat* ...: 22–42: Fuchs, Gotthard: Bekenntnisbedarf? Auf der Suche nach dem verlorenen Evangelium; 43–60: Eid, Volker: Den Glauben verstehen und einander zusagen; *II Was Kirche zu geben hat* ...: 62–77: Schavan, Annette: Wider die Einengung auf „Wohlfahrt" und „Therapie". Die Frage nach der gesellschaftlichen Bedeutung von Glaube und Kirche; 78–104: Heimbach-Steins, Marianne: Einmischung und Anwaltschaft. Die sozialethische Verantwortung der Kirche; *III Wo Kirche zu stehen hat* ...: 106–135: Reichert, Burkhard: Kirche im modernen Staat – Christen als Bürger in der Demokratie; 136–150: Eid, Volker: Kirche in Gesellschaft; *IV Was Kirche zu lernen hat* ...: 152–174: Kehl, Medard: Kirche mitgestalten: Strukturwandel als Aufgabe und Chance; 175–181: Heimbach-Steins, Marianne: Ausblick: Theologie als Lernort der Kirche.

Zum gesellschaftlichen Schicksal der Theologie. Ein Wiener Symposium zu Ehren von Johann Baptist Metz, hg. v. Johann Reikerstorfer. – Münster: Lit 1999. 171 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft, 14), brosch. DM 39,80 ISBN: 3–8258–4175–8: 9–14: Reikerstorfer, Johann: Einleitung: Welches Schicksal? Gesellschaftliche Herausforderungen und Wegweisungen der Theologie; 15–18: Vogel, Hans-Joachim: Die Theologie in gesellschafts- und universitätspolitischer Hinsicht; 19–38: Busek, Erhard: Erwartungen eines Politikers an die Theologie; 39–48: Nagl, Ludwig: Gibt es ein Interesse zeitgenössischer Philosophie an der Theologie?; 49–59: Zeillinger, Peter: Auszüge aus der Diskussion; 60–72: Jüngel, Eberhard: Die Theologie als Narr im Haus der Wissenschaften; 73–85: Körtner, Ulrich H. J.: Theologie in dürftiger Zeit. Eine Zeitansage; 86–92: Zeillinger, Peter: Auszüge aus der Diskussion; 93–102: Zulehner, Paul M.: Kulturierte Theologie; 103–125: Reikerstorfer, Johann: Chancen und Verpflichtungen in der Wissenschaftswelt. Eine Ortsbestimmung der Theologie; 126–132: Zeillinger, Peter: Auszüge aus der Diskussion; 133–141: Potz, Richard: Die theologischen Fakultäten im Kulturverfassungsrecht des religionsneutralen Rechtsstaates; 142–151: Luf, Gerhard: Universalität der Menschenrechte. Eine Herausforderung der Theologie?; 152–159: Krätzl, Helmut: Erwartungen eines Bischofs an die Theologie; 160–169: Zeillinger, Peter: Auszüge aus der Diskussion.

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte

Zukunft aus Erfahrung. Ein Modell der Kirche für eine zukunftsfähige Entwicklung, hg. v. Verein der Freunde und Förderer des Zentrums für Umwelt und Kultur Benediktbeuern e. V. – München: Don Bosco 1999. 66 S., kt DM 16,80 ISBN: 3–7698–1143–7: 9–12: Kothgasser, Alois: Der Weg als Wagnis; 13–30: de Haan, Gerhard: Umweltbildung: Von der „grünen Wende" zur „kulturellen" Wende; 31–39: Goppel, Thomas: Umweltpolitik morgen: Konsens statt Dekret; 40–45: Vogt, Markus: Einige Thesen zur Vorbereitung und Anregung der Podiumsdiskussion; 46–55: Zehetmair, Hans: Umwelterziehung heute: Von der Jugend lernen; 56–63: Brickwedde, Fritz: Die Schöpfung bewahren: Eine Herausforderung für die Umweltbildung.

Zur Zukunft der Ökumene. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre", hg. v. Bernd Jochen Hilberath / Wolfhart Pannenberg. – Regensburg: Pustet 1999. 184 S., kt DM 34,00 ISBN: 3–7917–1626–3: 9–23: Frieling, Reinhard: Wie ist es zum Streit über die Rechtfertigungslehre gekommen?; 24–57: Pesch, Otto Hermann: Kernpunkt der Kontroverse. Die antireformatorischen Lehrentscheidungen des Konzils von Trient (1545–1563) – und die Folgen; 58–69: Wagner, Harald: Die Rechtfertigungsproblematik im ökumenischen Dialog. Vom Malta-Papier bis zur Gemeinsamen Erklärung; 70–78: Pannenberg, Wolfhart: Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre aus evangelischer Sicht; 79–99: Hilberath, Bernd Jochen: Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung aus römisch-katholischer Sicht; 100–128: SChwöbel, Christoph: Konsens in Grundwahrheiten? Kritische Anfragen an die „gemeinsame Erklärung"; 129–146: Scheele, Paul-Werner: Die Herausforderung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre; 147–163: Knuth, Hans-Christian: Perspektiven für die Ökumene. Die Gemeinsame Erklärung als erster Schritt zur Abendmahlsgemeinschaft.

Dogmatik

Verantwortung – Schuld – Vergebung, hg. v. Wolfgang Vögele. – Loccum: Evangelische Akademie 1999. 177 S. (Loccumer Protokolle 54/98), kt DM 18,00 ISBN: 3–8172–5498–9: 5–7: Vögele, Wolfgang: Schuld, Verantwortung, Vergebung in der aktuellen Diskussion; 8–26: Kuhlmann, Helga: Was kann die Theologie zu einem heilsamen Umgang mit Schuld beitragen?; 27–37: Dressler, Bernhard: Jugendkultur, Identität und Rechtfertigung; 38–51: Crüsemann, Frank: Nicht „an dir allein" – Aspekte biblischen Umgangs mit Schuld. Vergebung und die Tradition der Kirche; 52–64: Winkler, Klaus: Die Fähigkeit und die Unfähigkeit Schuld zu empfinden; 65–78: Daiber, Karl Fritz: Das Schuldbekenntnis als politisches Ritual; 79–101: Koschnik, Hans: Der mühselige Weg zur Verständigung: über Schlichten zum Frieden; Beiträge aus der anschließenden Diskussion von: 104–107: Hanna Schissler; 108–111: Wolfgang Raupach-Rudnick; Aus den Arbeitsgruppen: 114–140: Kreuter, Jens: Wem half die Entnazifizierung? Vergangenheitsbewältigung am Beispiel des Nürnberger Prozesses; 141–145: ders.: Vorschlag für ein zentrales Denkmal für die ermordeten Juden Europas in Berlin; 146–162: Bauerkämper, Arnd: DDR-Vergangenheit zwischen Theologie, Strafjustiz und Geschichtswissenschaft. Umgang mit Schuld und Verantwortung im vereinten Deutschland; Ex post: 164–166: Dressler, Bernhard: Andacht über Matthäus 6,12; 167–168: Vögele, Wolfgang: Andacht über Römer 2,1; 169–172: Kabarett Turmspitzel: Die Schuldberatung.

Ökumenische Theologie

Grundkurs Ökumene. Ökumenische Entwicklung – Brennpunkte – Praxis. Bd 1: Theologische Grundlagen, hg. v. Michael Kappes / Michael Faßnacht. – Kevelaer: Butzon und Bercker ^{2}1999. 239 S., Pb. DM 38,00 ISBN: 3–7666–0146–6: 16–42: Kappes, Michael: Ökumene im Aufbruch – Die Entwicklung der ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhundert; 43–64: Allkemper-Hakenes, Petra: Wege zur Spaltung – Kirchengeschichtliche Entwicklungslinien; 65–87: Oeldemann, Johannes: Von der Vielfalt des Christentums – Eine kleine Konfessionskunde; 88–102: Allkemper-Hakenes, Petra: Typisch Katholisch – Typisch Evangelisch. Einheit und Vielfalt christlicher Frömmigkeit; 103–128: Kappes, Michael: Sakramente – Quellen christlichen Lebens. Das Sakramentenverständnis der evangelischen und katholischen Kirche; 128–154: Kappes, Michael: Eucharistie. Sakrament der Einheit – Streitpunkt der Konfessionen; 155–178: Oeldemann, Johannes: Das kirchliche Amt – einheitsstiftend oder kirchentrennend?; 178–209: Fassnacht, Michael: Konfessionsverbindend? Leben in einer konfessionsverschiedenen Ehe und Familie; 210–239: Link, Hans-Georg: Ökumenisch handeln – aber wie? Ökumene in der Praxis der Gemeinden – Sieben Vorschläge.

Grundkurs Ökumene. Ökumenische Entwicklung – Brennpunkte – Praxis. Bd 2: Materialien für eine Seminarreihe, hg. v. Michael Kappes / Michael Faßnacht. – Kevelaer: Butzon und Bercker. 196 S., Loseblattsammlung DM 58,00 ISBN: 3–7666–0147–4: 15–30: Fassnacht, Michael: Einführungsveranstaltung; 31–52: Kappes, Michael: Ökumene im Aufbruch – Die Entwicklung der ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhundert; 53–70: Allkemper-Hakenes, Petra: Wege zur Spaltung – Kirchengeschichtliche Entwicklungslinien; 71–82: Oeldemann, Johannes: Von der Vielfalt des Christentums – Eine kleine Konfessionskunde; 83–96: Allkemper-Hakenes, Petra: Typisch Katholisch – typisch Evangelisch. Einheit und Vielfalt christlicher Frömmigkeit; 97–116: Kappes, Michael: Sakramente – Quellen christlichen Lebens. Das Sakramentenverständnis der evangelischen und katholischen Kirche; 117–148: Kappes, Michael: Eucharistie. Sakrament

der Einheit – Streitpunkt der Konfessionen; 150–162: OELDEMANN, Johannes: Das kirchliche Amt – einheitsstiftend oder kirchentrennend?; 163–168: FASSNACHT, Michael: Konfessionsverbindend? Leben in einer konfessionsverschiedenen Ehe und Familie; 169–196: FASSNACHT, Michael: Ökumenisch handeln – aber wie? Ökumene in der Praxis der Gemeinden.

Liturgiewissenschaft

Raum als Zeichen. Wahrnehmung und Erkenntnis von Räumlichkeit, hg. v. Thomas Nißlmüller / Rainer Volp. – Münster: LIT 1998. 132 S. (Ästhetik – Theologie – Liturgik, 1), brosch. DM 39,80 ISBN: 3–8258–3580–4: 1–10: WEYER-MENKHOFF, Stephan: Gott im Raum der Welt: Der Streit um das Bild Christi. Bilder gestalten christliche Religion; 11–31: VOLP, Rainer: Das offene Labyrinth. Über den Wechselbezug zwischen Raum- und Ritualbewußtsein; 33–53: RADEKE, Christian: Bewußtsein als Perspektive. Ein wahrnehmungstheologischer Versuch; 55–70: LUKKEN, Gerard: Semiotik des Raums in Theater und Ritual: Unterschiede, Übereinkünfte und Berührungsebenen; 71–89: NISSLMÜLLER, Thomas: Raumzeichen als Lesezeichen und Grenzmargen. Plädoyer für das Fragment; 91–96: MAGASS, Walter: Der Raum, die Mythen und die Riten; 97–108: ETTEMA, Hans: Räumlichkeit der Seele. Zu einer Semiotik der Metamorphosen des Orts; 109–117: RÖLLER, Dirk: Der Lehrer im Raum; 119–130: MÜLLER, Wolfgang Erich: Mythos und Religion als Kultur-Zeichen. Überlegungen im Anschluß an Ernst Cassirer.

Moraltheologie

Ökologische Theologie und Ethik I. Bearb. v. Hans Halter und Wilfried Lochbühler, hg. v. Gerfried W. Hunold. – Graz/Wien/Köln: Styria 1999. 311 S. (Texte zur Theologie, Moraltheologie 1,1), kt DM 54,00 ISBN: 3–222–12718–2: *1 Die Erkenntnis der ökologischen Krise als Herausforderung der Theologie:* 1.1 Der „ökologische Weckruf": 21–24: MEADOWS, Dennis L. / MEADOWS, Donella / ZAHN, Erich / MILLING, Peter: Die Grenzen des Wachstums erfordern weltweit neues Denken und Handeln; 1.2 Der Vorwurf an die jüdisch-christliche Tradition: 24–30: WHITE, Lynn jr.: Die ökologische Krise ist Auswirkung jüdisch-christlicher Glaubensvorstellungen; 30–34: AMERY, Carl: Die gnadenlosen Folgen des Christentums; 1.3 Unterschiedliche Erwartungen an die Theologie und Kirchen: 34–37: DREIER, Wilhelm / KIES, Reinhard / WAIZ, Volker / WOLF, Günther: Hoffnung auf die christlichen Kirchen; 37–39: PECCEI, Aurelio: Anregungen der Religion wirken nur mehr schwach; 39–41: DEGENHARDT, Daniel: Wider die christliche Vereinnahmung ökologischer Anliegen; 41–42: MARSCH, Wolf Dieter: Kirchliches Engagement wozu?; *2 Zur Frage nach den Ursachen und Hintergründen der ökologischen Krise:* 2.1 Allgemeine Ursachenanalyse: 43–47: SCHOLDER, Klaus: Aporien von Planung und Prognose; 47–53: DÖPFNER, Julius: Christen als Sündenböcke beim Umwelt- und Bevölkerungsproblem?; 53–57: DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ / RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND: Vielfältige Ursachen und Verantwortlichkeit; 2.2 Gewissenserforschung: Zum Vorwurf an das Christentum: 57–61: DREWERMANN, Eugen: Christlicher Anthropozentrismus als Kernproblem; 61–66: DAECKE, Sigurd Martin: Unterscheiden zwischen der biblischen Botschaft und ihrer Wirkungsgeschichte; 66–70: ALTNER, Günter: Unschuld der Bibel, Mitschuld des Christentums; 70–73: KROLZIK, Udo: Mittelalterlich-christliche Bestimmungsfaktoren der neuzeitlichen Entwicklung; 74–77: IRRGANG, Bernhard: Mißverständnis christlicher Anthropozentrik bei den Vertretern des Vorwurfs; 77–81: MÜNK, Hans J.: Umweltkrise: Nicht Folge des Christentums, sondern der Säkularisierung; 82–85: RAPPEL, Simone: Haltlosigkeit der Vorwürfe gegenüber dem Christentum; 2.3 „Ahnengalerie": 2.3.1 Repräsentanten technizistischen Bewußtseins: 87–89: BACON, Francis (1561–1626): Die Herrschaft über die Natur als edelste Form der Machtausübung; 90–91: DESCARTES, René (1596–1650): Der cartesianische Dualismus: res cogitans – res extensa; 92–93: DU BOIS-REYMOND, Emil (1818–1896): Herrschaft über die Natur mittels Naturwissenschaft und Technik als wahre Kultur der Menschheit; 94–95: ORTEGA Y GASSET, José (1883–1955): Die Welt als Maschine und der Mensch als Techniker; 96–98: MOSCOVICI, Serge (geb. 1925): Herrschaft über die Natur statt über den Menschen; 2.3.2 Vorläufer ökologischen Bewußtseins: 98–101: FRANZ VON ASSISI (1181–1226): Die Mitgeschöpfe als Geschwister des Menschen im Gesamt der Schöpfung Gottes; 100–101: THOMAS VON CELANO (gest. 1260): Die Rettung der Lämmer; 102–103: BÖHME, Jacob (1575–1624): Heilung der Welt als Aufgabe des Menschen; 103–105: BAADER, Franz von (1765–1841): Der Mensch als Hüter der Schöpfung; 105–107: SCHWEITZER, Albert (1875–1965): Wir brauchen eine neue Ethik!; 108–110: TEILHARD DE CHARDIN, Pierre (1881–1955): Der Christus-Evolutor; 110–113: LEOPOLD, Aldo (1887–1948): Die Natur muß in die Ethik einbezogen werden; 113–117: BLANKE, Fritz (1900–1967): Verantwortung der Christen für die Schöpfung; 117–120: BERNHART, Joseph (1881–1969): Sinn und Grenzen der Tierliebe; *3 Relecture der Bibel vor dem Hintergrund der Ökokrise:* 3.1 Einführung in die biblischen Leittexte: 122–125: (diverse Schriftstellen); 3.2 Wie ergiebig ist die Bibel für die heutige ökologische Frage (hermeneutische Problematik)?: 125–129: EBACH, Jürgen: Abstand und Nähe alttestamentlicher Texte zur ökologischen Frage; 129–132: BECKER, Jürgen: Zur ökologisch-theologischen Rezeption neutestamentlicher Schöpfungsaussagen; 133–135: HALTER, Hans: Skepsis gegenüber einer „ökologischen" Schriftauslegung; 3.3: Alttestamentliche Beiträge zu einer ökologischen Theologie und Ethik: 3.3.1 Zur Paradieserzählung (jahwistische Urgeschichte, Gen 2,4b–3,24): 135–138: ALBERTZ, Rainer: „Bebauen und bewahren" als Aufgabe des Menschen in der jahwistischen Urgeschichte; 3.3.2 Zur priesterschriftlichen Schöpfungserzählung und zum „Herrschaftsauftrag" an die Menschen (Gen 1,1–2,4a): 138–141: ZENGER, Erich: Die Schöpfung als „Lebenshaus" in der priesterschriftlichen Urgeschichte; 141–146: LOHFINK, Norbert: Kernelemente des „Herrschaftsauftrages" an den Menschen: „Weiden der Tiere" und „In-Besitz-Nehmen der Erde" (Gen 1,26.28); 146–149: LIEDKE, Gerhard: Fürsorgende „Herrschaft" und Konrfliktregelungsfunktion (Gen 1,26.28); 149–152: SCHARBERT, Joseph: Die Herrschaft des Menschen als Ausübung unumschränkter Gewalt (Gen 1,26.28); 3.3.3 Zur Neuordnung der Schöpfung nach der Flut im Bund mit Noah (Gen 9,1–17): 152–153: LOHFINK, Norbert: „Kriegszustand" zwischen Mensch und Tier im Noahbund (Gen 9,1ff); 153–156: ZENGER, Erich: Der Mensch als „Herr der Tiere" zur Abwehr des Bösen (Gen 9,1ff); 3.3.4 Zum Verhältnis des Menschen zur übrigen Schöpfung in den Schöpfungspsalmen: 156–160: STECK, Odil Hannes: Jahwes Fürsorge für seine Geschöpfe (Ps 104); 160–161: JÜNGLING, Hans-Winfried: Pracht und Herrlichkeit des Menschen (Ps 8); 3.3.5 Zur Stellung des Tieres in den übrigen Schriften des Alten Testaments: 162–165: HENRY, Marie Louise: Enge Verbundenheit von Mensch und Tier; 165–168: BARTELMUS, Rüdiger: Tiere als Nutzobjekte des Menschen; 3.4 Neutestamentliche Beiträge zu einer ökologischen Theologie und Ethik: 3.4.1: Leben und Lehre Jesu als ökologisch-theologische Orientierung: 168–171: STUHLMACHER, Peter: Jesu Anweisungen für den Umgang mit der Schöpfung; 172–174: GANOCZY, Alexandre: Jesus als guter Hirte der Natur; 3.4.2 Paulus und die Schöpfung: 174–176: BINDEMANN, Walther: Die „seufzende Schöpfung" (Röm 8,18–27) und die Solidarität der Hoffnung; 177–180: GRÄSSER, Erich: Röm 8,18–27 als Ansatzpunkt einer biblisch begründeten Tierschutzethik; 180–183: SCHOTTROFF, Luise: Mitleid und Geschwisterlichkeit im Umgang mit der Schöpfung (Röm 8,18–27); 3.4.3 Beiträge zu den übrigen neutestamentlichen Schriften: 183–187: FRIEDRICH, Gerhard: Die Versöhnung des Kosmos durch Christus (Kol 1,15); 187–191: ROSENAU, Hartmut: Apokalyptische Naturerfahrung: Maßlos zerstörerische Natur und Zeichen göttlicher Heilsnähe (Offenbarung des Johannes); *4 Systematisch-theologische Ansätze:* 4.1 Ökologisch erneuerte Schöpfungstheologie: 195–200: BEINERT, Wolfgang: Neuaufbruch in der Schöpfungstheologie; 200–202: COBB, John: Prozeßtheologischer Pantheismus; 202–204: SCHAEFFER, Francis A.: Wider den Pantheismus; 204–209: MOLTMANN, Jürgen: Pneumatologischer Pantheismus; 209–212: LINK, Christian: In welchem Sinn ist Gott „in" seiner Schöpfung?; 212–215: GRESHAKE, Gisbert: Schöpfung als Sakrament; 216–217: KESSLER, Hans: Neue Schöpfungsspiritualität und Fürsorge für die Mitgeschöpfe; 217–221: SCHLOEMANN, Martin: Das verdrängte „Ende der Welt" neu bedenken!; 222–223: AUER, Alfons: Die Erde wird in der Vollendung des Menschen mitvollendet; 4.2 Andere Ansätze: 4.2.1 Kreuzes- und Rechtfertigungstheologie: 224–227: ALTNER, Günter: Eschatologia crucis; 227–229: HEGERMANN, Harald: Umkehr und Christus-Glaube als einziger Ausweg aus der Sackgasse; 229–231: MOLTMANN, Jürgen: Der Sabbat: Krone der Schöpfung, Vorschein ihrer Vollendung und ökologischer Ruhetag der Natur; 4.2.2 Feministische Theologie: 231–234: PRAETORIUS, Ina / SCHOTTROFF, Luise / SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen: Ökologie und Schöpfung: Der feministische Ansatz; 234–237: GROSSMANN, Sigrid: Herrschaftsfreie Beziehung zwischen Gott, Mensch und Natur; 237–241: RADFORD RUETHER, Rosemary: Ökofeministische Theologie der Natur und neue Rationalität; 4.2.3 Befreiungstheologie: 241–248: BOFF, Leonardo: Von erneuerter Schöpfungsmystik zur Sozialökologie; 248–251: LEERS, Bernardino / MOSER, Antonio: Christlicher Glaube als Gegengewicht zur Idolatrie der Technik; 251–256: DUSSEL, Enrique: Befreiung der Armen als Grundlage eines neuen Mensch-Natur-Verhältnisses; 4.3 Interreligiöser Seitenblick: 4.3.1 Judentum: 257–259: LOTH, Heinz-Jürgen: Umwelt als Rechtsgut in rabbinischer Literatur; 259–262: THOMA, Clemens: Gott als Schöpfer, Lenker, Richter und Verderber in rabbinischer Literatur; 4.3.2 Islam: 263–264: KHOURY, Adel Theodor: Islamische Schöpfungserzählung und die Welt als Ort der Glaubensfindung; 265–268: ABDULLAH, Muhammad Salim: Der Mensch als verantwortlicher Statthalter Gottes auf Erden; 4.3.3 Fernöstliche Religionen (Hinduismus, Buddhismus, chinesische Religionen): 268–272: BRÜCK, Michael von: Hinduistisches Schöpfungsverständnis: Harmonie und Einheit; 272–274: BALASUBRAMANIAN, Rajangam: „Um des Menschen willen ...": Die Anthropozentrik hinduistischer Erlösungslehre; 275–278: SCHMITHAUSEN, Lambert: Buddhistische Daseinsanalyse und Mensch-Natur-Verhältnis; 278–282: BISCHOFBERGER, Otto: Ahisma-Gebot und Mitleidsethos im Hinduismus und Buddhismus; 282–285: YONG-XIANG LIAU, Timothy: Handeln gemäß der Natur statt technischer Umgestaltung im Taoismus; 285–290: ROETZ, Heiner: Nutzung und Unterwerfung der Natur im Konfuzianismus; 4.3.4 Naturreligionen: 290–293: DREWERMANN, Eugen: Indianische Naturfrömmigkeit als Anknüpfungspunkt für ein verändertes Naturverhältnis; 293–297: KAISER, Rudolf: Indianische Naturfrömmigkeit: Ein Ansatz für Naturbewahrung, aber kein Vorbild für heute!; 298–302: BARGATZKY, Thomas: Naturvölker als Umweltschützer: eine moderne ökologische Fiktion.

Ökologische Theologie und Ethik II. Bearbeitet von Hans Halter und Wilfried Lochbühler, hg. v. Gerfried W. Hunold. – Graz/Wien/Köln: Styria 1999. 206 S. (Texte zur Theologie, Moraltheologie 1,2), kt DM 54,00 ISBN: 3–222–12719–2: *5 Fragen und Ansätze einer fundamentalen systematischen Umweltethik:* 5.1 Ansatz und Begründung einer Umweltethik: 5.1.1 Die Kernfrage: 14–15: BIRNBACHER, Dieter: Wo liegt das Problem?; 5.1.2 Anthropozentrische Ansätze: 16–17: PASSMORE, John: Wir brauchen keine neue Moral!; 18–21: ULRICH, Peter: Es geht ganz anthropozentrisch um

uns, nicht um die Natur!; 21–24: KORFF, Wilhelm: Nicht weniger sondern mehr Rationalität; 24–27: DERS.: „Retinität" als umweltethisches Leitprinzip; 27–29: AUER, Alfons: Anthropozentrik und Eigenwert der Natur; 29–30: SPAEMANN, Robert: Die anthropozentrische Perspektive um des Menschen willen verlassen; 31–32: LESCH, Walter: Ethik und Ästhetik in anthropozentrischem Horizont; 32–35: IRRGANG, Bernhard: Verschiedene Ebenen oder Funktionen der Anthropozentrik; 35–38: DERS.: Eine Ethik ökologisch orientierter Humanität; 38–40: SCHLITT, Michael: Der Mensch ist die Krone der Schöpfung – zur Verherrlichung Gottes; 5.1.3 Pathozentrische und sentientistische Ansätze: 41–47: SINGER, Peter: Gegen den Speziesismus: Gleiches ist gleich zu behandeln!; 47–51: DERS.: Das Christentum als Hauptförderer des Speziesismus; 52–54: WOLF, Ursula: Mitleidsmoral statt Wertmoral; 54–57: WOLF, Jean-Claude: Verteidigung des Sentientismus gegen Biozentrismus und Holismus; 57–60: BIRNBACHER, Dieter: Die Selbstzweckhaftigkeit der Natur reicht soweit wie die Leidensfähigkeit; 5.1.4 Biozentrische Ansätze: 60–63: SCHWEITZER, Albert: „Ich bin Leben, das leben will inmitten von Leben, das leben will!"; 63–66: ALTNER, Günter: „Ehrfurcht vor dem Leben" als Grundsatz der Bioethik; 66–68: JONAS, Hans: Alles Lebendige trägt seinen Zweck in sich selbst; 68–74: RICKEN, Friedo: Biozentrik schließt menschliche Sonderstellung nicht aus; 74–77: ERBRICH, Paul: Schöpfungstheologische Begründung des Biozentrismus; 5.1.5 Holistische oder physiozentrische Ansätze: 77–81: MEYER-ABICH, Klaus Michael: Der Mensch im Ganzen der Natur; 81–83: DAECKE, Sigurd Martin: Die Natur ist heilig: Schöpfungstheologische und christologische Begründung des Holismus; 83–85: FRASER-DARLING, Frank: Der Mensch als Aristokrat in der Lebensgemeinschaft Erde; 5.2 Zur Bedeutung und Problematik theologischer Argumentationen aus philosophischer Sicht: 85–88: Löw, Reinhard: Ein Eigenrecht der Natur läßt sich nur religiös begründen; 89–89: WOLF, Jean-Claude: Ethik muß heute säkular begründet werden; 89–91: PASSMORE, John: Heiligkeit der Natur?; 91–94: BIRNBACHER, Dieter: Scheinlösungen – auch theologischer Art; 5.3 Brennpunkte der ökologisch-ethischen Grundlagendiskussion: Eigenwert, Würde, Interessen, Subjekthaftigkeit und Rechte der nichtmenschlichen Natur: 5.3.1: Befürwortende Positionen: 95–98: REGAN, Tom: Alle haben den gleichen Eigenwert – Menschen und Tiere; 98–99: TEUTSCH, Gotthard M.: Tiere sind weder Personen noch Sachen; 99–103: FEINBERG, Joel: Rechte hat nur, wer Interessen haben kann; 103–105: TEUTSCH, Gotthard M.: Eine „Universelle Erklärung der Tierrechte"; 105–109: DERS. / SCHNEIDER, Manuel: Worin gründet die „Würde der Kreatur"?; 109–112: SITTER, Beat: Alle Würde des Menschen nimmt ihren Ursprung in der Würde der Natur; 113–115: LINK, Christian: Die Rechte der Schöpfung und ihr notwendig theologischer Begründungszusammenhang; 115–117: ALTNER, Günter: Natur als „vielsubjektive" Interessengemeinschaft; 117–118: MEYER-ABICH, Klaus-Michael: Die Natur als Subjekt der Geschichte; 118–121: DERS.: Die Rechtsgemeinschaft mit der ganzen Natur als Ansatz einer ökologischen Ethik; 121–124: LEIMBACHER, Jörg: Was bedeuten Rechte der Natur in der Rechtsordnung?; 124–127: GIESSER, Elisabeth / KARRER, Andreas / LEIMBACHER, Jörg u. a.: Resolution für Rechte künftiger Generationen und Rechte der Natur; 5.3.2 Kritische und differenzierende Positionen: 127–128: LOCHBÜHLER, Wilfried: Grenzen des Sentientismus; 129–133: MÜNK, Hans J.: Würde der Kreatur: Möglichkeiten und Grenzen eines neuen Leitbegriffs ökologischer Ethik; 134–138: BAYERTZ, Kurt: Natur ist weder teleologisch noch ein Vorbild für uns; 138–141: SCHMITZ, Philipp: Eigenwert bedeutet noch nicht Rechtsträgerschaft; 141–144: MÜNK, Hans J.: Keine Eigenrechte der Tiere – aber rechtsanaloge Ansprüche; 144–148: IRRGANG, Bernhard: Natur hat keine Rechte und keinen Subjektstatus; 148–150: LOCHBÜHLER, Wilfried: Eigenrechte der Natur als sozialethisches Problem; *6 Kirchliche Verlautbarungen zur Umweltproblematik:* 151–197: diverse Texte.

Christliche Sozialethik

Zukunftsfähigkeit der Theologie. Anstöße aus der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns, hg. v. Karl Gabriel / Johannes Horstmann / Norbert Mette. – Paderborn: Bonifatius 1999. 170 S. (Einblicke, 2), kt DM 29,80 ISBN: 3–89710–056–8: 7–15: GABRIEL, Karl: Zukunftsfähigkeit der Theologie – Anstöße aus der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns. Zur Einführung; 17–32: LEHMANN, Karl: Religion als Privatsache und als öffentliche Angelegenheit. Die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft; 33–43: RENDTORFF, Trutz: Theologie als Kulturwissenschaft; 45–52: HÜNERMANN, Peter: Theologie als Kulturwissenschaft. Inkulturation im Horizont der Christentumsgeschichte zwischen Anerkennung und Transformation; 53–67: VAN DER VEN, Johannes A.: Theorie der Kirche. Zwischen sozialwissenschaftlicher Empirie und theologischer Ekklesiologie; 69–75: POTTMEYER, Hermann J.: Theorie der Kirche zwischen sozialwissenschaftlicher Empirie und theologischer Ekklesiologie. Fundamentaltheologische Überlegungen und Anfragen; 77–91: STEINKAMP, Hermann: Belastbare Solidarität und christlicher Glaube. Kontexte und Praxisformen; 93–112: FUCHS, Ottmar: Für eine neue Einheit von Sozial- und Glaubenspastoral!; 113–127: ZERFASS, Rolf: Spirituelle Ressourcen einer neuen pastoralen Kultur. Wirklichkeitserschließung als Befreiung; 129–137: SILLER, Hermann Pius: Wirklichkeitserschließung als Befreiung. Die Wirklichkeit erschließende Kraft des Exils; 139–147: METTE, Norbert: Postmoderne Familie und die Zukunft religiöser Sozialisation; 149–155: BLASBERG-KUHNKE, Martina: Die Familie im Horizont der Tradierung des christlichen Glaubens; 157–167: KAUFMANN, Franz-Xaver: Zukunftsfähigkeit der Theologie. Abschließende Bemerkungen.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Grossbergerweg 9, D-93080 Pentling;
Prof. DDr. Eugen Biser, Veterinärstraße 1, D-80539 München;
Dr. Ulrich Dahmen, Küdinghovener Str. 140, D-53227 Bonn;
Dr. Bernhard Dieckmann, Deutschhausstr. 24, D-35037 Marburg;
Dr. Eva Maria Faber, Erbprinzenstraße 13, D-79098 Freiburg i. Br.;
Prof. DDr. Helmut Fritzsche, Fichtenweg 4, D-18059 Rostock;
Prof. Dr. Christian Grethlein, Universitätsstraße 13–17, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Marianne Heimbach Steins, Otto-Friedrich-Universität, Postfach, D-96045 Bamberg;
Axel Heinrich, Holstenhof 85, D-22043 Hamburg;
Prof. Dr. Stefan Knobloch, Saarstraße 21, D-55029 Mainz;
Dr. Josef Kreiml, Professor Huber Platz 1, D-80539 München;
Dr. Gerhard Kruip, Gartenstraße 17, D-51519 Odenthal Blecher;
Dr. Athina Lexutt, Humboldt Str. 42, D-53115 Bonn;
DDr. Manfred Lochbrunner, Kirchstraße 2, D-86486 Bonstetten;
Prof. Dr. Ulrich Lüke, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4a, D-O4157 Leipzig;
Prof. Dr. Peter Neuner, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Dr. Cordula Nolte, Domstr. 11/IV, D-17487 Greifswald;
Prof. Dr. Lorenz Oberlinner, Erbprinzenstr. 13, D-79098 Freiburg;
DDr. Michael Plattig, Hörsterplatz 4, D-48147 Münster;
Prof. Dr. Horst G. Pöhlmann, Heger-Tor-Wall 9, D-49074 Osnabrück;
Dr. Mechthild Pörnbacher, Landwehrstr. 72, D-80336 München;
Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar;
Prof. Dr. Anton Rauscher, Wilhelm-Hauff-Straße 28/XIV, D-86161 Augsburg;
Prof. DDr. Adam Seigfried, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg;
Prof. Dr. Hermann Siller, Hausener Weg 120, D-60489 Frankfurt;
Prof. Dr. Thomas Söding, Gaußstraße 20, D-42097 Wuppertal;
Dr. Caspar Söling, Josef-Egenolf-Straße 2, D-65594 Runkel/Dehrn;
Prof. Dr. Gerhard Stanke, Domplatz 2, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. José Villar, Universidad de Navarra, Facultad de Teología Apartado 170, E-31080 Pamplona;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III-Vgb., D-80799 München;
Dr. Stefan Zekorn, Borromäum Domplatz 8, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Erich Zenger, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster.

Impressum

Theologische Revue (ThRV)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (02 51) 8 32 26 56, Fax (02 51) 8 32 83 57, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Henning Klingen, Alexandra Müller, Margarete Kubiak, Joachim Sattler
Sekretariat: Monika Liedschulte

Die Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher kann aus Kostengründen nicht übernommen werden. Sie werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert. Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für die Publikation unverlangt eingesandter Manuskripte.

Verlag und Anzeigen
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: DM 38,–/öS 277,–/sFr 35,–,
Jahresabonnement: DM 198,–/öS 1445,–/sFr 176,–,
Studentenabonnement: DM 158,40/öS 1156,–/sFr 140,50.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster 1999

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directy to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 1999 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 Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040-568 X