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°
ZID

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