27. 05. 99

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

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

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

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

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

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

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

Allgemeines / Universallexika . . . . . Sp. 111

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

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

Bibelwissenschaft / Exegese des NT . . . Sp. 113

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 129

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

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 131

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

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

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

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

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 138

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

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

Dogmatik / Ökumenische Theologie . . . Sp. 142

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

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

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 144

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

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

Kirchenrecht . . . . . Sp. 147

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

Homiletik . . . . . Sp. 148

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

Philosophie . . . . . Sp. 149

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

VATTIMO, Gianni: Glauben – Philosophieren (Saskia Wendel)

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

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

Notizen . . . . . Sp. 160

Zum Tod von Heinrich Fries (Harald Wagner)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 159

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

Liste der Habilitationen und Dissertationen im akademischen Jahr 1997/98

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

von Heinrich Leipold, Marburg

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

BS: Theol A 425
Theol A 010

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

In der berühmten *2. Rede*, in der Schleiermacher das eigentümliche *Wesen* der Religion herausarbeitet, wie er es versteht und den Gebildeten nahebringen will, bringt er diese ihre Eigenständigkeit zunächst als Abgrenzung von dem, was sie nicht ist, in einem „schneidenden Gegensatz" pointiert zum Ausdruck: Religion ist nicht Metaphysik (Transzendentalphilosophie), und sie ist nicht Moral. Sie ist in ihrer Ursprünglichkeit keine Lehre vom Sein, keine metaphysische Spekulation und Deduktion, keine Erörterung dessen, was die Welt im Innersten zusammenhält, keine Frage nach den letzten Ursachen und ewigen Wahrheiten. Sie entwickelt nicht ein System von Pflichten im Hinblick auf Lebensführung und Weltgestaltung und versteht sich nicht als ein „Kodex von Gesetzen" (ebd. 41ff). Metaphysik und Moral sind zwar ebenfalls ausgerichtet auf denselben Gegenstand, das „Universum und das Verhältnis des Menschen zu ihm", aber dieses Verhältnis ist jeweils ganz andersartig.

In einem ersten definitorischen Beschreibungsversuch bestimmt Schleiermacher das Wesen der Religion: „Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl. Anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen" (ebd. 50). Sie ist als solche Wahrnehmung „Sinn und Geschmack fürs Unendliche" (ebd. 53), der „alles Einzelne als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen" hinnimmt und „alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes" vorstellt (ebd. 56f).

Die Wahrnehmung dieses Ursprungsgeschehens, der Urerfahrung der Religion als ursprüngliche Welt- und Selbsterfahrung des Individuums, setzt voraus, daß „das Universum" sich in jedem Augenblick offenbart. „Offenbarung" nennt Schleiermacher „jede ursprüngliche und neue Anschauung des Universums" (ebd. 118). Die Urerfahrung der Religion ist in ihrer Konstitution verstanden als ein ursprüngliches und unabhängiges Handeln desselben auf uns (ebd. 55f). Diesem unverfügbaren Ereignis im Gemüt entspricht menschlicherseits eine Empfänglichkeit (Rezeptivität), ein Affiziertwerden, das sich im Augenblick des Ergriffenseins als das Ursprungsgeschehen der Religion vermittelt, als der „erste geheimnisvolle Augenblick", dessen unmittelbares Bewußtwerden Schleiermacher als *„Anschauung und Gefühl"* beschreibt. Im Ursprungsgeschehen selbst noch eins, ungeschieden, treten sie auf der ersten Ebene des Bewußtwerdens in ihrer Unterschiedlichkeit hervor und bilden nun die Formen, in denen die Wahrnehmung der religiösen Grund-Erfahrung sich darstellt. Den Begriff „Anschauen des Universums" bezeichnet Schleiermacher hier als den „Angel" seiner ganzen Rede, als „die allgemeinste und höchste Formel der Religion" (ebd. 55), der allerdings das Gefühl verbunden ist, denn das Sichereignen der Anschauung ruft zugleich das Gefühl hervor, so daß in der Ursprünglichkeit des religiösen Lebensmoments beides als Einheit gegeben ist. In der Darstellung dieses Sachverhalts sah sich Schleiermacher in den späteren Ausgaben der Reden zu erheblichen Veränderungen genötigt, die schließlich in dem Versuch einer Neuformulierung in der Glaubenslehre ihren Ausdruck fanden, in der er das Wesen der Frömmigkeit als das „Gefühl (Bewußtsein) schlechthiniger Abhängigkeit" bestimmte.

In seiner Näherbeschreibung der Möglichkeiten der Anschauung des Universums verweist Schleiermacher auf die Bewegung des inneren Lebens im Gemüt des Einzelnen, auf die Menschheit, deren „Kompendium" jeder Einzelne ist, auf das Weltganze, v. a. aber auf die *Geschichte* als den höchsten Gegenstand der Religion (ebd. 100). Und im Hinblick auf die *Konkretionen religiöser Gefühle* nennt er das Gefühl der Ehrfurcht vor dem Ewigen und Unsichtbaren, das Gefühl der Liebe, der Dankbarkeit, des Mitleids und der Reue.

Bemerkenswert und umstritten ist die Art, wie Schleiermacher in dieser Rede vor dem Hintergrund des damaligen Atheismusstreits auf den theologischen *Gottesbegriff* sowie auf die *Heilige Schrift* und das *Dogma* einging. Entscheidend ist hierbei seine Darstellung des Ursprungsgeschehens der Religion und der darauf bezogenen Bestimmung ihres Wesens als Anschauung und Gefühl des Universums. Diese religiöse Erfahrung ist nicht gebunden an ein *bestimmtes Gottesverständnis*, sondern vermittelt sich als religiöse Urerfahrung vorgängig zu einem bestimmten Gottesverständnis, so daß sie auf ganz unterschiedliche Gottesvorstellungen hin auslegbar ist und einer polytheistischen, pantheistischen, theistischen oder auch atheistischen Deutung zugrunde liegen kann. So wie Schleiermacher das Ursprungsgeschehen der Religion und dessen Bewußtwerdung in Anschauung und Gefühl beschrieben hat, ist dies als elementarer Lebensakt fundamental zu unterscheiden von allem, was auf der Ebene der *Reflexion* geschieht, die sich zwar darauf bezieht, aber nicht mit ihm verwechselt werden darf. So sind für Schleiermacher die unterschiedlichen Gottesvorstellungen nur sekundäre Deutungen, Ausdruck einer religiösen Anschauungsart, neben der es andere gibt. Schleiermacher geht in seiner Darstellung ja bewußt nicht von solchen konkreten Religionsgestalten und deren Gottesvorstellungen aus, die sich mit ihrem je besonderen geschichtlichen Ursprung verbinden, sondern orientiert sich an jener Erfahrung des Religiösen, die im Menschen ursprünglich ist und allererst ein Verständnis der Religion ermöglicht, wo das Mißverstehen herrscht. Und er schildert, darauf bezogen, das Phänomen des Religiösen als eine Eigentümlichkeit, die zum voll entwickelten Menschsein gehört. Es geht ihm zunächst also um die „Religion", die in jedem Menschen lebendig werden kann und in dem religiösen Menschen als religiöse Grunderfahrung lebendig ist. Insofern ist dies auch eine den Religionen gemeinsame Grunderfahrung, gewissermaßen die Urform der „Religion" in den Religionen. Ob dazu auf der Ebene der Reflexion überhaupt ein bestimmtes Gottesverständnis gebildet wird und welcher Art dies ist, hängt für Schleiermacher jeweils ab von der „Richtung der Phantasie" des Individuums (ebd. 127ff). Ein *personales* Gottesverständnis auf der Ebene der Reflexion erscheint in diesem Zusammenhang also keineswegs selbstverständlich, sondern als etwas Sekundäres.

Von ihm hängt das Wirklichwerden der Religion nicht ab; denn, so argumentiert Schleiermacher in diesem Zusammenhang, „aus dem Begriff der Persönlichkeit Gottes (ist) keine Religion zu entwikkeln, er ist nicht die Quelle der Andacht" (vgl. den Brief an F. S. G. Sack: KGA I/2, LXIIIf). Und die Vorstellung der Personhaftigkeit Gottes unterliegt jedenfalls in ihrem anthropomorphen Vorstellungsgehalt bei Schleiermacher erheblichen Bedenken, die die Theologie nötigen, nicht nur über die Notwendigkeit, sondern auch über die Grenzen solcher Begrifflichkeit nachzudenken. Die Gottesvorstellung ist jeweils nicht konstitutiv für das *diesem* Religionsbegriff Schleiermachers zugrunde liegende Geschehen, und der so auf das Universum bezogene Religionsbegriff kann durchaus vom Gottesbegriff gelöst werden, wie Schleiermachers Hinweis auf Spinoza zeigt ([1]Reden, 54f, 128). Wie sich dieses Verständnis der Religion mit dem christlichen Glauben an Gott und dem darin bezeugten Grund des Glaubens in dem Offenbarungshandeln dieses Gottes verbinden läßt, ist hier zumindest noch eine offene Frage. Schleiermacher macht eine Klärung nicht einfach, wenn er im Zusammenhang dieser Rede formu-

liert: „Gott (Hinzufügung in der 2. Aufl.: „wie er gewöhnlich gedacht wird ...") ist nicht alles in der Religion, sondern eins, und das Universum ist mehr" (ebd. 133). Diesen mißverständlichen und provozierenden Satz am Ende der 2. Rede hat Schleiermacher in der 3. Aufl. so nicht mehr wiederholt, sondern ganz umformuliert.

Ebenso wie der Gottesbegriff gehören für Schleiermacher *Dogmen* und *Lehrsätze* mit ihren Inhalten nicht in die Unmittelbarkeit jenes ursprünglichen Ereignisses der Religionskonstitution und eröffnen auch nicht den Zugang zu ihm. Sie sind ja entstanden auf der Ebene der Reflexion und können jenes Ereignis nicht in seiner Ursprünglichkeit vergegenwärtigen und festhalten. Sie haben wohl ihre Bedeutung im Zusammenhang der notwendigen Verständigung, behalten aber immer ihren sekundären Charakter. Als Inhalt einer Reflexion dürfen sie nicht „für das Wesen der Handlung" genommen werden, über die hier reflektiert wird (ebd. 116), d. h. an Dogmen glauben ist etwas anderes als Religion haben, wenn ihr Inhalt nicht in eigener Lebendigkeit im eigenen religiösen Erleben gegenwärtig ist.

So gesehen ist auch das *Aussprechen* der eigenen religiösen Erfahrung nicht die Vergegenwärtigung des Geschehens selbst, von dem es nur in Form seiner Entäußerung im Wort der Bezeugung Kunde geben kann. Es geht in dieser *„Äußerung"* um eine Objektivierung eines nur subjektiv Lebendigen und Wahren, dessen Evidenz für den Menschen nur in dem subjektiven Seiner-Innesein gegeben ist. Aber die objektivierende Formulierung dient doch der Vergewisserung der eigenen Erfahrung, und sie ist notwendig für ihre Mitteilbarkeit. Dies gehört zu den *Kommunikationsbedingungen der Religion*, von denen in der *3. Rede* im einzelnen gehandelt wird. Aber die Differenz zwischen der Vermittlungsgestalt und dem ursprünglichen eigenen Erleben ist nicht aufhebbar.

Dies betrifft insbesondere auch Schleiermachers Urteil über die *Heilige Schrift* und ihre religiöse Bedeutung, wie es in den Reden so auffällig kritisch akzentuiert begegnet: „Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern welcher keiner bedarf, und wohl selbst eine machen könnte", denn „jede heilige Schrift ist nur ein Mausoleum der Religion, ein Denkmal, daß ein großer Geist da war, der nicht mehr da ist" (ebd. 121f). Damit ist das Urteil „toter Buchstabe" verbunden, zu dem die Schrift wird, wenn sie nicht mehr im ursprünglichen Lebenszusammenhang wahrgenommen wird (ebd. 180). Ihr Verständnis als heiliger Buchstabe ist darum ohnehin ein Mißverständnis. Aber auch ihre bleibende besondere Bedeutung als ursprüngliche Bezeugung des Glaubens und der kirchengründenden Predigt, in die das ursprüngliche Zeugnis gefaßt ist und an der sich die Verkündigung des Evangeliums zu orientieren hat, tritt in dieser Charakterisierung ebensowenig in den Blick wie die Wahrnehmung der *viva vox Evangelii* in ihr, die sie zu alles anderem als zu einem Mausoleum der Religion werden läßt, wie die auf dieses Zeugnis hörende christliche Gemeinde weiß. Mit dem von Schleiermacher hier in den „Reden" gewählten Ausgangspunkt, der Ursprünglichkeit der religiösen Erfahrung in Anschauung und Gefühl des Universums, läßt sich eine normative Bedeutung und eine Würdigung der heiligen Schrift als „Wort Gottes" offenbar nicht mehr vermitteln. Eine innere und sachliche Beziehung zum reformatorischen Verständnis des *sola scriptura* ist von daher ebensowenig wahrnehmbar wie die reformatorische Grundrelation zwischen dem Verheißungswort Gottes und dem Glauben.

Das *Kriterium* der *Wahrheit* der Religion liegt, von Schleiermachers Ansatz in den „Reden" aus gesehen, nicht in einem Offenbarungsanspruch und nicht in einem absoluten Wahrheitsanspruch, den eine Religionsgemeinschaft vertritt, sondern in der Evidenz der Erfahrung dessen, der eine eigene Anschauung des Universums gewonnen hat. Hier, in dieser Ursprünglichkeit, ist alles in ihr „unmittelbar und für sich wahr" (ebd. 58), und jeder mag darin seine „eigene Anordnung" haben. Darin ist für Schleiermacher zugleich *Offenheit* und *Toleranz* gegenüber allen anderen begründet.

In der *4. Rede* „Über das Gesellige in der Religion oder über Kirche und Priestertum" entwickelt Schleiermacher das Verständnis *religiöser Gemeinschaft*, also eine Kirchentheorie im Zusammenhang seiner Religionstheorie. Sie basiert auf dem Grundsatz: „Ist die Religion einmal, so muß sie notwendig auch gesellig sein" (ebd. 177). Dies liegt sowohl in der Natur des Menschen wie der Religion und ergibt sich aus einem inneren Vergewisserungs- und wechselseitigen Mitteilungsbedürfnis, das seine Bestätigung und Ergänzung sucht. Im freien Austausch der eigenen Anschauungen und Gefühle, in einer freien, „geistgewirkten" Verkündigung bildet sich so eine „Gemeine", eine „natürliche und ewige Verbindung", in der es nicht den Gegensatz von Priestern und Laien gibt, sondern ein „priesterliches Volk", eine „vollkommene Republik", denn ein jeder ist hier Priester und jeder ist Laie in solchem wechselseitigen Austausch, und es bedarf keiner Hierarchie (ebd. 182ff). Hier geht es nicht um Abgrenzungen oder gar um Ausschlüsse, sondern alle Unterschiede in den Graden der Religiosität und in der Sinnesart trennen nicht, sondern fließen ineinander, so daß „alles Eins" ist (ebd. 185). Hier gibt es „kein absolutes Abstoßen", keine „wilde Bekehrungssucht" und nicht den „schrecklichen Wahlspruch: kein Heil außer uns" (ebd.187f), sondern das Einbeziehen und Umfassen der ganzen religiösen Welt. Schleiermacher gebraucht für dieses Idealbild den Begriff *„wahre Kirche"*, deren Wirklichkeit da begegnet, wo wahrhaft religiöse Menschen, die „mit ihrer Religion zum Bewußtsein gekommen sind", leben (ebd. 191ff).

Der Begriff „wahre Kirche" ist hier nicht exklusiv auf die christliche Gemeinschaft bezogen, sondern Schleiermacher gebraucht den Begriff *„Kirche"* als allgemeinen Begriff für religiöse Gemeinschaften, also nicht nur für die christliche. Aber die Art, wie er hier von der wahren Kirche im Hinblick auf die ganze religiöse Welt spricht, zeigt doch zugleich, daß er die Wirklichkeit „Kirche" als christliche Gemeinschaftsform vor Augen hat, einerseits als positive Veranschaulichung die Lebensform der Herrnhuter Brüdergemeine, andererseits in der kritischen Sicht auf die bestehende Kirche, die Kirche als Institution, die als Lebensform der christlichen Gemeinschaft(en) dem kaum entspricht, was sie sein soll, denn sie ist von einem ganz anderen Prinzip der Geselligkeit bestimmt, dem der *einseitigen* Mitteilung auf der einen, der *Passivität* auf der anderen Seite. „Alle wollen empfangen, und nur einer ist da, der geben soll"; es ist „eine Vereinigung solcher, welche die Religion erst suchen" (ebd. 193). Hier entwickelt Schleiermacher erstmals Vorschläge zur *Kirchenreform*, verbunden mit einem leidenschaftlichen Plädoyer für die Trennung von Kirche und Staat. Seine Reformbemühungen fanden wenige Jahre später einen recht konkreten Ausdruck in zwei Gutachten zur Überwindung der Trennung der beiden protestantischen Kirchen und „Über die Mittel, dem Verfall der Religion vorzubeugen" (Zwei unvorgreifliche Gutachten, 1804, in: Fr. Schleiermacher. Schriften zur Kirchen- und Bekenntnisfrage, bearb. v. H. Gerdes, Berlin 1969, 26–112), sowie in seinem „Vorschlag zu einer neuen Verfassung der protestantischen Kirche im preußischen Staate" (1808; ebd. 119–136).

In der *5. Rede* führt Schleiermacher seine Überlegungen zur Religion über ihr individuell erfahrenes Ursprungsgeschehen und dessen gemeinschaftliche Gestaltung als „Kirche" in einem universalen Sinn hinaus zur Frage nach der Religion im Hinblick auf die Wirklichkeit der *Religionen*, um Kategorien für ihr Verständnis zu gewinnen.

Dabei entzieht er dem aufklärerischen Pathos der Berufung auf die „natürliche Religion" als der Vernunftsreligion den Boden, denn diese ist überhaupt nicht von einer „lebendigen Anschauung" ausgegangen, hat keinen Mittelpunkt, keine eigene individuelle Darstellung der Religion. Sie negiert gerade alles Positive und Eigentümliche in der Religion ([1]Reden, 274ff) und erweist sich darin als Abstraktion, nicht als Religion. Die Gegenthese lautet: „In den Religionen sollt ihr die Religion entdecken" (ebd. 238), in der sog. positiven, d. h. in der in konkreter geschichtlicher Gestalt begegnenden jeweiligen Religion. Sie sind zu verstehen als „ein Individuum der Religion", das innerhalb der religiösen Erfahrungen eine einzelne Anschauung des Universums „zum Zentralpunkt der ganzen Religion gemacht und alles darin darauf bezogen hat" (ebd. 259f). Mit dieser gemeinsamen und konstitutiven *Grundanschauung* gewinnt sie ihren bestimmten Geist und ihren gemeinschaftlichen Charakter. Die *innere Gemeinsamkeit* der Religionen besteht in ihrem jeweiligen Hervorgehen aus dem Ereignis der Anschauung des Universums, in ihrem Konstituiertsein durch ein Handeln des Universums, das sich als religiöse Ursprungserfahrung manifestiert, wie es die 2. Rede als Ursprungsgeschehen der individuellen religiösen Urerfahrung beschrieb. Ihre *Verschiedenheit* ergibt sich aus ihrer spezifischen *Zentralanschauung*. Darin ist das Prinzip der Religion gegeben, sich zu individualisieren, denn das Universum kann sich in einer unendlichen Zahl von Formen offenbaren, so daß die Vielheit der Religionen notwendig und unvermeidlich ist, ebenso aber auch ihre individuelle Verschiedenheit je nach der individuellen Gestaltung der ursprünglichen Anschauung (ebd. 238). Darin liegt für Schleiermacher auch eine wesentliche *Verstehensbedingung* der Religion, ihres besonderen Geistes. Denn Verstehen setzt Erfahrungsteilhabe voraus. Er gibt zu bedenken, daß „Religion nur durch sich selbst verstanden werden

kann" (ebd. 286) und daß das rechte Verständnis der Religion nur gelingt, wenn man „selbst irgend einer angehört".

In dem dargelegten Sinn ist nun auch das *Christentum* in seiner Eigentümlichkeit bestimmt durch seine besondere „ursprüngliche Anschauung". Schleiermacher charakterisiert sie „als die des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen, und die Art, wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt. ... Das Verderben und die Erlösung, die Feindschaft und die Vermittlung, das sind die beiden unzertrennlich miteinander verbundenen Seiten dieser Anschauung" (ebd. 291). Und es schaut in dieser „seiner eigentlichsten Grundanschauung am meisten und liebsten das Universum in der Religion und ihrer Geschichte" an. Es verarbeitet „die Religion selbst als Stoff für die Religion" und ist so „gleichsam eine höhere Potenz derselben". Indem es überall das irreligiöse Prinzip aufdeckt, entlarvt es als Kritik der „Religion" jede schlechte Religion, jede falsche Moral, darin polemisch nach innen wie nach außen (ebd. 293ff).

Diese spezifische Grundanschauung des Christentums von Verderben und Erlösung ist vermittelt durch den *Mittler Christus*, in dem die lebendige Anschauung des Universums „zur Vollkommenheit ausgebildet" ist, die große Idee, zu deren Darstellung er gekommen war: „daß alles Endliche höherer Vermittlungen bedarf, um mit der Gottheit zusammenzuhängen" (ebd. 301ff). Und das Vermittelnde muß beiden angehören – es muß der göttlichen und der endlichen Natur teilhaftig sein. „Dieses Bewußtsein von der Einzigkeit seiner Religiosität, von der Ursprünglichkeit seiner Ansicht, und von der Kraft derselben, sich mitzuteilen und Religion aufzuregen, war zugleich das Bewußtsein seines Mittleramtes und seiner Gottheit" (ebd. 302f). Er ist so „der erhabene Urheber des Herrlichsten ..., was es bis jetzt gibt in der Religion" (ebd. 301), also der Urheber der durch ihn begründeten Gemeinschaft des Christentums als Religion. Auch wenn Schleiermacher in den Reden den Begriff des Mittlers nicht in einem absoluten, sondern in einem bemerkenswert relativen Sinn gebraucht, bleibt die Grundanschauung des Christentums auf Christus bezogen und an ihn gebunden.

In seinen abschließenden Überlegungen geht Schleiermacher davon aus, daß die Grundanschauung jeder positiven Religion an sich *ewig* sei, „weil sie ein ergänzender Teil des unendlichen Ganzen ist, in dem alles ewig sein muß". Gleichwohl ist die religionskonstitutive und somit geschichtswirksame Bedeutung einer Grundanschauung der *Vergänglichkeit* ausgesetzt. Sie ist an eine bestimmte „Richtung des Gemüts" und an eine „bestimmte Lage der Menschheit" gebunden. So kann es geschehen, daß eine Anschauung ihre Funktion und ihre Würde als Grundanschauung verliert, d.h. „Religion kann in dieser Gestalt nicht mehr existieren" (ebd. 307f). Die Religionsgeschichte ist ein Beleg dafür, daß Religionen ihre Zeit gehabt haben und dann vergehen. „Zeiten des Verderbens stehen allem Irdischen bevor, sei es auch göttlichen Ursprungs". Schleiermacher ist jedoch der Überzeugung, daß jede Epoche einer religiösen Erneuerung der Menschheit auch zur „Palingenesie des Christentums" führen und „seinen Geist in einer neuen und schöneren Gestalt" erwecken wird (ebd. 309). Allerdings besagt dies nicht, daß das Christentum „als die einzige Gestalt der Religion in der Menschheit allein herrschend sein" werde: Viele Gestalten der Religion sind und bleiben möglich und neue Religions-Bildungen müssen hervorgehen (ebd. 310f). Das Christentum verschmäht den Despotismus des allein Herrschenwollens. So wie es in sich selbst die *Mannigfaltigkeit* erzeugt und zuläßt, so hat es auch Sinn für die Mannigfaltigkeit der Religion „außer sich", denn „nichts ist unchristlicher als Eintönigkeit zu suchen in der Religion" (ebd. 310).

Schleiermacher plädiert hier für ein Verhalten des Christentums anderen Religionen gegenüber, das sich als *Toleranz* aus innerster Überzeugung versteht, im Sinne einer nicht exklusiven, nicht fanatischen, nicht herrschen wollenden Einstellung, die jedem „seine eigene Art" gern vergönnt (ebd. 64). Dies ist, recht verstanden, nicht eine Toleranz gegenüber den Religionen aus Gleichgültigkeit, sondern eine *Toleranz aus Religion* – die allerdings in *dieser* Form dem Selbstverständnis des christlichen Glaubens kaum entsprechen kann, der das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus in seiner *universalen* Bedeutung bekennt und in seiner Wahrheitsgewißheit nicht auf die Bezeugung dieser Wahrheit des Evangeliums verzichten kann und darin seinen missionarischen Auftrag, der im Evangelium selbst begründet ist, wahrnimmt.

5. Die kritische Neuausgabe der „Reden" Schleiermachers, die alle Druckfassungen der 1. bis 4. Aufl. dokumentiert, gibt damit einen guten Einblick in die jeweiligen *Veränderungen* und dient so auch der Urteilsbildung über deren sachliche Bedeutung. Die Diskussion über diese Veränderungen und über das Verhältnis der „Reden" zur „Glaubenslehre" Schleiermachers ([1]1821/22; [2]1830) ist seit langem im Gange (vgl. hierzu und zum Folgenden F. W. Graf: Ursprüngliches Gefühl des Differenten. Zur Modifikation des Religionsbegriffs in den verschiedenen Auflagen von Schleiermachers „Reden über die Religion", in: ZThK 75/1978, 147–186). Schleiermacher selbst hat in seinen Widmungsschreiben an K. G. von Brinckmann zur 2. und 3. Aufl. seine Veränderungen des Textes als nicht gravierend dargestellt und nennt v. a. sprachliche Verbesserungen und das Eingehen auf Mißverständnisse (KGA I/12,5ff). In der Vorrede zur 3. Aufl. (ebd. 10–12) nennt er einige „Mißdeutungen", die Beschuldigung des Spinozismus, des Herrnhutianismus, des Atheismus und des Mystizismus, auf die er dann in den beigefügten „Erläuterungen" eingeht. Gegen bedeutende Veränderungen des ursprünglichen Textes äußert er Bedenken, da das Werk den Charakter eines zeitgeschichtlichen Dokuments an sich trage. Diese zurückhaltende Selbstinterpretation überrascht, denn der Vergleich der Reden zeigt, daß Schleiermacher schon in der 2. Aufl. insbesondere am Text der 2. Rede Korrekturen vorgenommen hat, die von großer sachlicher Bedeutung im Hinblick auf die Fassung seiner Theorie der Religion und seiner Theorie des Selbstbewußtseins sind, und die Erläuterungen zur 3. Aufl. sind weiterhin deutlich von Schleiermachers Interesse bestimmt, die sachlichen Aussagen der „Reden" als übereinstimmend mit den entsprechenden Darlegungen der „Glaubenslehre" zu erweisen, konkret: die Theorie des unmittelbaren Selbstbewußtseins in der Glaubenslehre als übereinstimmend mit seiner Fassung der Theorie der Religion in den Reden.

5.1. In der vergleichenden Analyse der Neuauflagen wird deutlich, daß Schleiermacher seine ursprüngliche Formulierung, Religion sei Anschauung und Gefühl, Anschauen des Universums ([1]Reden, 50) in der 2. Aufl. modifiziert. Diesen Begriff der *Anschauung*, den er einst als Angelpunkt seiner Rede, ja als „die allgemeinste und höchste Formel der Religion" bezeichnete (ebd. 55), tritt nun in den Hintergrund und der Begriff des Gefühls tritt demgegenüber in den Vordergrund – eine bedeutsame Umakzentuierung, die jedoch aus sachlichen Gründen einleuchtet, wenn man die mit dem Anschauungsbegriff verbundenen Unklarheiten bedenkt. Ein gewichtiger Einwand gegen diesen Gebrauch des Anschauungbegriffs liegt schon in Kants Feststellung, daß alle Anschauung *sinnlich* bedingt ist, so daß für die Gottesidee dieser Begriff als ganz unsachgemäß erscheint. Zudem enthält die Verwendung des Universumsbegriffs in den Reden die Schwierigkeit, daß er die Gottesidee und die Weltidee ungeschieden enthält, so daß sich der Pantheismus-Vorwurf darauf beziehen konnte. Auch Fichtes Hinweis in der Wissenschaftslehre (1801), daß das Absolute in uns nie „angeschaut", sondern nur in einem Gefühl der Abhängigkeit und Bedingtheit in uns gegenwärtig sein könne, weist auf die begriffliche Problematik jener Fassung der Theorie der Frömmigkeit hin (vgl. E. Hirsch, a.a.O., Bd IV, [2]1960, 564f). In der Neufassung der 2. Aufl. ist dann Schleiermachers Bemühen erkennbar, den Universum-Begriff durch andere Begriffe wie Weltall oder Welt zu ersetzen. Die Umformulierung der 2. Rede macht deutlich, daß nun das *Wesen* der Religion v. a. *als Gefühl* definiert und interpretiert wird, wenngleich Schleiermacher gelegentlich auch noch von „Anschauung und Gefühl" sprechen kann.

5.2. Auch im Hinblick auf die prinzipielle *Unterscheidung* der *Religion* von *Metaphysik* und *Moral* sah Schleiermacher sich zu terminologischen Verdeutlichungen genötigt, so lapidar die Formulierungen der 1. Aufl. auch klangen und so deutlich die Unterscheidung: nicht handeln aus Religion, sondern handeln mit Religion auch sein mochte.

Der Begriff „Metaphysik" wird durch Formulierungen wie „Denkungsart", Weise der Weltbetrachtung, Theoretisches, „Erkenntnis" oder Wissen ersetzt, der Begriff „Moral" durch „Praktisches", „Handlungsweise" oder „Handeln" (vgl. Graf, a.a.O., 162, 47).

Die Eigentümlichkeit der Religion als Gefühl wird in der 2. Aufl. durch ihre Unterscheidung von Theoretischem und Praktischem, von Denken und Handeln als eigenständiges drittes Gemütsvermögen dargestellt. Allerdings denkt Schleiermacher das Verhältnis dieser drei Gemütsmomente auch in einem *inneren Bezug* zueinander. Er ist nicht der Auffassung, „Eines von diesen könnte sein ohne das Andere" (KGA I/12, 55). Auch ihre „Einheit" muß also im Blick bleiben, die als ein ursprüngliches Einssein des Getrennten zu denken ist, aus dem für Schleiermacher folgt: Unmöglich ist, „es könnte etwa Einer Religion haben und fromm sein, dabei aber unsittlich", und ebenso unmöglich

„ist ja nach meiner Meinung, daß Einer sittlich sein kann ohne Religion, oder wissenschaftlich ohne sie" (ebd. 55). In der religiösen Grunderfahrung, im Einssein von Anschauung und Gefühl des Universums, liegt zugleich die innerste Lebenseinheit. „Und aus dieser innern Einheit entspringt dann für sich als ein eigner Zweig des Lebens auch das Handeln ... als eine Rückwirkung des Gefühls" (ebd. 79).

In seinen Erläuterungen zur 3. Aufl. hält Schleiermacher an seiner Auffassung fest, daß „alle höheren Gefühle der Religion angehören" und „daß Handlungen nicht unmittelbar aus den Erregungen des Gefühls einzelne aus einzelnen hervorgehen sollen". Aber er weist zugleich darauf hin, daß er sich damit auf die Sittenlehre der damaligen Zeit (Kant und Fichte) bezog mit ihrer imperativischen Methode, in der Gefühle der Moral keinen Platz finden, „weil es kein Gebot geben kann, du sollst dies oder jenes Gefühl haben". Es sei aber auch eine Form der Sittenlehre denkbar, „die Religion in sich aufnehmen muß, ohne daß deshalb beides eines und dasselbe würde" (ebd. 142f).

Religion und Sittlichkeit sind hier also sowohl in ihrer notwendigen Unterscheidung als auch in ihrem Zusammenhang, der beiden ihre Eigenart beläßt, im Blick. Allerdings scheint dies keine Verdeutlichung zu sein, die auf den inneren Zusammenhang von Glauben und Handeln im reformatorischen Verständnis abhebt.

5.3. Schleiermachers „Reden über die Religion" sind mit ihren Überlegungen nicht unmittelbar auf eine Erörterung des Verhältnisses zwischen den christlichen Kirchen gerichtet, wenngleich sie deren Selbstverständnis tangieren. Die kirchlichen Entwicklungen in den ersten Jahrzehnten des vorigen Jh.s aktualisieren jedoch das *innerchristliche Religionsgespräch* in einer Weise, die auch ihren Niederschlag in Schleiermachers Neubearbeitung der „Reden" fand. Im Vordergrund stand für ihn selbst das Bemühen um eine *Union* zwischen der lutherischen und reformierten Kirche („altpreußische Union"). Schleiermacher, der selbst der reformierten Kirche angehörte, gilt als einer der geistigen Väter dieser Union. In seinen „Erläuterungen" zur 4. Rede weist er darauf hin, daß er die Verschiedenheit der Lehre für unbedeutsam halte, gewichtiger sei allerdings eine Verschiedenheit des Geistes, die offenbar ursprünglich das Verhältnis der beiden Kirchengemeinschaften bestimmte. Sie sei keineswegs verschwunden, aber die Zeit scheine jetzt gekommen, „wo weit kräftiger durch völliges Ineinanderbilden der Verschiedenheiten als durch freundliches Nebeneinanderstehen diese Einseitigkeiten abgestumpft, und durch die Vereinigung ein in Freiheit gebundenes und in der Gebundenheit freieres Leben erzeugt werden konnte, als in beiden abgesondert bestanden hat" (KGA I/12, 236, 16). In seiner „Glaubenslehre" behandelt er die Gegensätze zwischen beiden Kirchen nur als theologische Schulunterschiede, die keine kirchentrennende Bedeutung haben können, da sie nicht auf eine „Verschiedenheit der frommen Gemütszustände selbst zurückgehen" (^{2}1830, § 24 Zusatz).

Gravierender stellt sich in ihm hingegen der *Gegensatz* zwischen *evangelischer* und *katholischer Kirche* dar. In seiner „Nachrede" zur 2. Aufl. und Anmerkungen hierzu deutet er den herrschenden Gegensatz zwischen dem Protestantischen und dem Katholischen dahingehend, daß in „jedem" die Idee des Christentums auf eine eigentümliche Weise ausgesprochen sei, „so daß nur durch das Zusammensein beider jetzt die geschichtliche Erscheinung des Christentums der Idee desselben entsprechen kann". Er sieht diesen Gegensatz keineswegs schon „in der Abspannung und im Verschwinden" (KGA I/12, 314f). In der „Glaubenslehre" bestimmt er den Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus vorläufig derart, „daß ersterer das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältnis zu Christo, der letztere aber umgekehrt das Verhältnis des Einzelnen zu Christo abhängig von seinem Verhältnis zur Kirche" (^{2}1830, § 24 Leitsatz). In seiner „Nachrede" spricht er von Motiven des Übertritts zur katholischen Kirche, die ihm ehrenwert sind, wenn jemand hierbei nur seiner Natur folgt, aber sehr kritisch bewertet werden, wenn sie gerade darauf gerichtet sind, was Schleiermacher in der katholischen Kirche für verderblich hält. Die Aufforderung von dort, wieder zurückzukehren in die römische Kirche als in die eine unteilbare ursprüngliche Kirche, hält Schleiermacher unter den gegebenen Verhältnissen für einen „törichten" und verkehrten Ratschlag, „denn die Aufhebung dieses Gegensatzes wäre jetzt der Untergang des Christentums, weil seine Stunde noch nicht gekommen ist" (KGA I/12, 315ff). Selbst wenn die katholische Kirche „das päpstliche Ansehen abschütteln und von der monarchischen zu der aristokratischen Form des Episkopalsystems zurückkehren könnte", wäre nach Schleiermacher keineswegs „der Gegensatz zwischen beiden Kirchen aufgehoben oder ihre Vereinigung bedeutend erleichtert" (a.a.O., 321). In seinen „Erläuterungen" zum Begriff der „wahren Kirche" weist er darauf hin, daß „alle natürlich" bestehenden verschiedenen Eigentümlichkeiten in dem Christentum nicht verschwinden und sich weiter entwickeln – unbeschadet seiner „höheren Einheit". So wie das Christentum jetzt keine äußere Einheit darstelle, sei das Höchste, was wir zu sehen wünschen können eine „friedliche Verbindung seiner verschiedenen Gattungen", aber wir haben „keine Ursache zu glauben, daß es jemals eine äußere Einheit darstellen werde", sondern es wird dann eine „weltbürgerliche Verbindung" sein (a.a.O., 229f).

Aber Schleiermacher tadelt zugleich eine unverkennbare Neigung in den Kirchen, „sich gegeneinander abzuschließen und sich gegenseitig möglichst zu ignorieren", ebenso „die fast unbegreifliche Unwissenheit über die Lehren und Gebräuche des andern Teils" (Anmerkungen zur Nachrede, a.a.O., 319). Er empfiehlt, sich durch lebendige Teilnahme am Gottesdienst der anderen Kirche „sich das Gemüt fremder Glaubensgenossen liebend zu vergegenwärtigen", und zwar in einer Art, die „nicht indifferentistisch, sondern innerlich umbildend, berichtigend übersetzend an vielem Teil zu nehmen" in der Lage ist.

Das „Bestreben nach einer solchen alles verflechtenden und umschlingenden Gemeinschaft" sei das wahre „Prinzip der Duldsamkeit" (Erläuterungen zur 5. Rede, a.a.O., 298f). Darum erscheint es ihm „gewaltsam und irreligiös, wenn den Mitgliedern einer religiösen Gemeinschaft untersagt wird, den Gottesdienst einer anderen in der Absicht der Erbauung zu besuchen". Dies führe zu einer „mechanischen" Trennung der Gemeinschaften, während es doch darum gehe, „von einer Glaubensweise aus die andere zu verstehen" (Erläuterungen zur 4. Rede, a.a.O., 223).

6. Schleiermachers „Reden über die Religion" haben ihre Bedeutung für die Gegenwart sicherlich nicht im Hinblick auf die Aufgabe, die Religionen in ihrer geschichtlichen Konkretheit in ihrem Selbstverständnis wahrzunehmen, so wie es zu den notwendigen Bedingungen eines heute zu führenden Gesprächs mit den Religionen und zwischen den Religionen gehört. Schleiermacher fehlten hierzu historische Kenntnisse und Begegnungsmöglichkeiten. Aber sein Nachdenken über das Wesen der Religion, seine Darlegungen über die Eigenart, sein Einschärfen ihrer Selbständigkeit, und sein Hinweis auf ihre menschliche und menschheitliche Bedeutung behalten ihr Gewicht als Anstoß zu neuer Wahrnehmung und zu neuem eigenen Nachdenken, zu dem sich christlicher Glaube hier herausgefordert sieht, auch wenn er auf dem hier von Schleiermacher eingeschlagenen Weg ihm mit vielfältigen Bedenken entgegentritt. Er hat mit seiner Wesensdeutung der Religion, mit seinen Definitionsversuchen, mit seinen Kategorien zur Erfassung der Religiosität, der Wirklichkeit der Religionen und ihres Verhältnisses zueinander, Grundbegriffe geprägt, die für das Verstehen in einem religionswissenschaftlichen Bemühen wie in dem Versuch einer Theologie der Religionen weiterhin bedeutsam sind, z. B. in der Frage nach dem Ursprung der Religionen in einem „Urereignis" oder „Grundereignis" der Erfahrung einer Gotteszuwendung.

Seine Hinweise auf die Bedingungen des Verstehens religiöser Wirklichkeit sind orientierend für die Wahrnehmung der Aufgabe des Dialogs mit den Religionen und zwischen den Religionen. Dies wird z. B. deutlich an den Dialogvoraussetzungen oder Dialogregeln, die P. Tillich formulierte und in den heutigen Dialogkonzepten begegnen:

1. „... daß beide Partner der Religion des anderen nicht ihren Wert absprechen, sondern sie als Religion gelten lassen, die letztlich auf Offenbarungserfahrung beruht – nur so kann die Aussprache der Mühe wert erscheinen."

2. „... daß beide Partner ihren religiösen Standpunkt mit Überzeugung vertreten können, so daß das Gespräch eine ernsthafte Gegenüberstellung der verschiedenen Standpunkte ist."

3. „... daß es eine gemeinsame Basis gibt, die sowohl Einigkeit wie Widerspruch ermöglicht."

4. „... ist es nötig, daß beide Partner der Kritik zugänglich sind, die gegen ihre eigene religiöse Stellung gerichtet ist."

Es geht dabei für beide Partner um Wegsuche, die die Dialogpartner „in die Tiefe der eigenen Religionen in Anbetung, Denken und Tun" führt, in eine „Vision des Göttlichen, das in allen Formen des Lebens und der Kultur gegenwärtig ist" (P. Tillich, Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen, in: Gesammelte Werke. Bd V, Stuttgart 1964, 81, 97f).

Dies klingt wie ein Echo auf Schleiermachers „Reden" in unseren Tagen. Es zeigt, daß dieser Redner über die Religion auch nach 200 Jahren noch gehört wird.

Feil, Ernst: **Religio. Bd I: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 290 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 36) kt DM 98,00 ISBN: 3–525–55143–6. **Bd II: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca. 1540–1620).** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997. 372 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 70), geb. DM 116,00 ISBN: 3–525–55178–9

Von Religion ist seit dem Ausklingen der theologischen Ära Karl Barths wieder viel die Rede. Für einige Jahrzehnte schien der Begriff außer Kurs gesetzt. Er trug seit der Kritik Barths an Schleiermacher das Stigma eines menschlichen Versuches ‚von unten', sich der Wirklichkeit Gottes als des „Ganz Anderen" auf menschliche Weise bemächtigen zu wollen. Dennoch kam es ganz anders. Noch ehe das Werk dessen vollendet werden konnte, der das Totenglöcklein über der von ihm gedeuteten Religion eingeläutet hatte, erlebte der Begriff ein ungeahntes *Comeback*. Ein neues Interesse am religiösen Menschen und seiner gesellschaftlichen Rolle ergriff auch die Theologie. Bis hin zu Begriffen wie *civil religion* begann der Begriff auszuufern. Theologisch zunehmend unpräziser dient er heute dazu, auch die uferlos gewordene Palette religiöser Erscheinungsformen bis an die Grenzen quasi-religiöser Weltanschauungen abzudecken. Dabei blieben die Warnungen der vergleichenden Religionswissenschaft hinsichtlich der Allgemeinheit des Begriffs nahezu ungehört. Für sie gibt es die Religion jeweils und ausschließlich in Gestalt einer bestimmten, geschichtlich gewachsenen und durch gemeinsame Erscheinungsformen charakterisierten einzelnen Religion. Auf dem multireligiösen Angebotsmarkt gedeihen zudem zunehmend die sog. pluralistischen Religionstheorien. Sie haben inzwischen auch unter Theologen ihre Liebhaber gefunden. ‚Dabei sein ist alles' – auch um den Preis der Integration in das bunte Kaleidoskop der Spielarten eines sich in allem brechenden religiösen ‚Absoluten'. Ist die unbequeme Frage nach der Wahrheit erst einmal dispensiert, läßt sich in angenehmster und vermeintlich tolerantester Weise mit dem Modell einer ‚Religion in den Religionen' ein neuer versöhnlicher Hintergrund ausmachen.

In eine Landschaft des verschwommenen, beliebig gewordenen Umgangs mit dem Begriff *religio* will das Forschungsvorhaben des Münchner Theologen Ernst Feil neues Licht bringen. Die ersten beiden Bde sind inzwischen erschienen und legen die Ergebnisse in zunächst zwei großen Zeitabschnitten vor: Erster Bd: Religio – Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation, Göttingen 1986. Zweiter Bd: Religio – Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (1540–1620), Göttingen 1997. Ein weiterer Bd ist in absehbarer Zeit zu erwarten. Hervorgegangen waren die Arbeiten aus dem Plan, die Trias „Glaube–Vernunft–Religion" seit dem Beginn des 17. Jh.s zu untersuchen. F. ging es um die Frage, wie der neuzeitliche Gott „als letzte Legitimationsinstanz durch die Vernunft abgelöst werden sollte", wie an die Stelle der bis dahin selbstverständlichen Korrelation von Glaube und Vernunft die Autonomie der Vernunft trat. Vorarbeiten hierzu sind unter dem Titel „Antithetik neuzeitlicher Vernunft" (Bd 39 der Reihe „Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte") erschienen und waren für F. der Anlaß, unter Weiterführung des Projektes „Glaube-Vernunft-Religion" insbesondere die Geschichte des Begriffs *religio* aufzuarbeiten. Dabei stellte sich für ihn bald heraus, daß eine Klärung dieser Begriffsgeschichte sich nicht allein auf seinen Gebrauch in der Neuzeit beschränken ließ. Er sah sich veranlaßt, mit seinen Untersuchungen im antiken Sprachgebrauch anzusetzen, um ihn auf diesem Hintergrund sodann ausführlich im Frühchristentum, im Mittelalter, sowie im Humanismus und bei den Reformatoren zu untersuchen.

Vom begriffsgeschichtlichen Hintergrund Griechenlands und Roms in vorchristlicher Zeit ist festzuhalten: Die Griechen kannten keinen Oberbegriff, der „im Zusammenhang mit Vorstellungen, Einstellungen und Handlungen den Göttern gegenüber ein besonderes Gewicht erlangt hätte oder sie auch nur pars pro toto hätte zusammenfassen können" (38). In bezug auf einen summarischen Umgang mit antiker Religion zeigt F., daß es sich (so v. a. bei H. von Wilamowitz-Moellendorff) um eine ungerechtfertigte Übertragung des neuzeitlichen Religionsbegriffs handelt.

Mit *religio* verbindet sich ein breites Bedeutungsspektrum. Es reicht von der Bezeichnung für *genaues Beachten*, für *Gewissenhaftigkeit* oder *Bindung an Gott* bis zu Verhaltensweisen des Menschen wie *pietas* und *sanctitas*, die bei Cicero mit *religio* zusammen genannt werden.

Auf diesem sprachlichen Hintergrund wendet sich die Untersuchung dem Verständnis von religio im Frühchristentum zu. Hier ebenso wie in den weiteren Kap. sind es jeweils einzelne Kirchenväter, unter ihnen Tertullian, Laktanz und Augustinus, bei denen Verwendung und Bedeutung des Begriffs anhand der Quellen genauer erhoben werden. Hier wie auch im Blick auf die anderen von F. behandelten Zeitabschnitte kann es lediglich um eine zusammenfassende Darstellung der Ergebnisse gehen: *Religio* dient in dieser frühen Zeit noch nicht als Sammel- oder Oberbegriff. Sie steht neben anderen Bezeichnungen wie *pietas, reverentia, cultus, ritus* u. a. Eine hervorgehobene Gegenüberstellung oder auch Zuordung von Glaube und Religion kennt die Zeit der Patristik noch nicht. Es bleibt für F. bei einem markanten Unterschied zum neuzeitlichen Gebrauch. Ihm gilt die aus den Quellen erhobene Kritik.

Sie findet sich noch einmal bestätigt in bezug auf die für die Früh-, Hoch- und Spätscholastik herangezogenen Theologen. Als Fazit ist festzuhalten, daß das frühe Mittelalter „keinen gegenüber der Antike grundsätzlich erweiterten und zentralen Gebrauch von ‚religio' macht" (99). In der Hochscholastik – acht ihrer herausragenden Vertreter werden untersucht – tritt der Begriff deutlich hinter die Glaubensthematik zurück; er fällt unter die moralischen Tugenden und dient zur Bezeichnung des Ordensstandes. Auch hier gibt es noch keine allgemeine Bedeutung. Diese Entwicklung hält sich in der Spätscholastik weiter durch: keine Überordnung über den Glaubensbegriff. Eine Begründung für den neuzeitlichen Gebrauch läßt sich nicht finden. Der Annahme (so bei L. Mohler), daß sich einzelne wie Abaelard oder Raimundus Lullus im Blick auf den Islam und andere „fremde Religionsformen" mit der „Schaffung einer universalen Religion" beschäftigt hätten, wird damit der geschichtliche Boden entzogen. Den mittelalterlichen Autoren darf kein neuzeitliches Religionsverständnis unterstellt werden.

Gegenüber diesem neuzeitlichen Verständnis werden auch in den Quellen der Humanisten und der Reformatoren von F. differenzierte, aber deutliche Grenzen gezogen. Statt Generalisierung und Universalisierung begegnen sich verschiedene, oft unterschiedliche Verwendungen. Es gibt keinen Versuch, irgendwelche Gemeinsamkeiten zwischen dem christlichen Glauben und anderen religiösen Überzeugungen mit Hilfe eines übergreifenden Religionsbegriffs zu formulieren.

Von den Reformatoren sind es Luther, Melanchton, Zwingli und Calvin, die hinsichtlich der Verwendung und Beinhaltung des Begriffs *religio* ausgewertet werden. Der Begriff kommt zwar als Titel von Büchern (so bei Zwingli und Calvin) vor, bleibt aber theologisch ohne Bedeutung. Im Zentrum steht die *fides*, durch die allein der Mensch seine Rechtfertigung erfährt. „Die ‚religio' wurde lediglich wie alle theologischen Aussagen von der Kritik an den äußeren, in der katholischen Kirche ihrer Zeit vielfach veräußerlichten Vollzügen, an den ‚Werken' mitbetroffen" (271).

Die Untersuchungen, die im 372 Seiten umfassenden zweiten Bd vorgelegt werden, beziehen sich auf die Zeit des Renaissance-Humanismus, die Anfänge der altprotestantischen Schultheologie (darunter Chemnitz, Osiander, J. Gerhard, Neander u. a.) sowie auf die spanische Spätscholastik. Hinzukommen acht Autoren politischer Schriften in der Zeit der Glaubenswirren. In den beiden letzten Teilen des Bdes werden in drei größeren Abschnitten Beispiele des theologischen Sprachgebrauchs behandelt und mit insgesamt sechzehn Autoren folgendermaßen gegliedert: Darlegung und Verteidigung der wahren „religio Christiana"; unionstheologische Bemühungen und kontroverstheologische Abgrenzungen.

Die entscheidende Arbeitshypothese, die F. durch sorgfältige Darlegung der Quellen der von ihm ausgewählten zahlreichen Gewährsleute der Zeit zwischen 1540–1620 erhärtet, lautet: Das Verständnis von „Religion" hat in den verschiedenen Versuchen ihrer Begründung und Legitimierung noch keine neue Auslegung und Beinhaltung erfahren. Erst die Neuzeit versteht sich nicht mehr länger in der Auslegungstradition der Antike und des Mittelalters. Erst dadurch ist das Religionsverständnis im Stande, eine wichtige „Brückenfunktion" zu übernehmen: Der Mensch löst sich von einem Glauben, der seinen Grund – außer sich selbst – in der Hinwendung auf die Botschaft, im Hören auf das an ihn ergangene Wort hat. Die Richtung ändert sich jetzt. Sie geht auf das eigene Innere und bezieht sich auf ein Religionsverständnis, das sich im Gefühl des Menschen selbst finden läßt. Hinzu kommt eine Verselbständigung der Vernunft, befördert durch ein Religionsverständnis, das nicht allein eine Alternative zum Glauben, vielmehr einen Ersatz für ihn gewährleisten soll. Diese Entwicklung gipfelt in der Rolle, die schließlich der Religion zugeschrieben wird: Als ‚absolute Religion' soll sie die ‚positive', am Glauben orientierte, ablösen und auf diese Weise den Gegensatz von Glauben und Vernunft überflüssig erscheinen lassen.

Erst in der Neuzeit entwickelt sich die vom Glauben emanzipierte Religion, die sich von ihrer Begründung in der geschichtlichen Offenbarung trennte, welche dadurch selber als „irrational", ja sogar als „illusionär" – erschien. Die Begründung der Religion verlagert sich damit zunehmend in die Zuständigkeit des Subjektes. Das Interesse wendet sich dadurch weitgehend von dem Bezug auf Transzendenz und Kosmos ab und der Zuständigkeit des Menschen selber zu. Seine Vernunft und seine „Innerlichkeit" werden zu den Instanzen, an denen sich das Religionsverständnis neuzeitlich zunehmend orientiert. Gegenüber den frühen und mittelalterlichen Bestimmungen der Religion verändert sich auch das Verhältnis von Glaube und Vernunft mit Beginn der Neuzeit wesentlich. Aus der anfänglichen Korrelation beider konnte es so schließlich zu einer Antithese kommen. Zugleich gewinnt der Begriff der „Religion" damit eine neue, dominante Rolle, in der sie die bisherige Bedeutung von Glaube und Vernunft abzulösen beginnt.

Es ist das Verdienst dieser zweiten umfassenden Untersuchung, die Anfänge dieser Entwicklung nicht bloß systematisch-methodisch zu verfolgen. Vielmehr liefert sie in sorgfältigem Umgang mit den zahlreich herangezogenen

Quellen dieses Zeitabschnittes Schritt für Schritt den literarischen Beleg für diese hier kurz skizzierten späteren Veränderungen des Religionsverständnisses. Ihnen im einzelnen nachzugehen, würde den Rahmen dieser Vorstellung der Forschungsergebnisse hier sprengen. Dennoch soll wenigstens ansatzweise der Versuch gemacht werden, den Ertrag in einzelnen Zeitabschnitten summarisch herauszustellen.

„Im Gefolge des Renaissance-Humanismus" (so bei J. L. Vives, G. Cardano, L. G. Gyraldus, M. E. de Montaigne, G. du Choul, N. Taurellus, J. C. Vanini) zeigt sich eine Entwicklung, die – unterschiedlich bei den einzelnen Autoren – noch „keinen einerseits radikalisierten, andererseits aber neutralisierten Begriff von ‚religio'" kennt, der eine allgemeine Verwendung erlaubt. V. a. für Cardano gehört er noch in die Reihe anderer Tugenden und ist noch nicht seiner konkreten Bedeutung entkleidet, die es Späteren erlaubt, ihn „gleichberechtigt auf die verschiedenen Überzeugungen zu übertragen" (74).

Zu den wertvollen Vorstudien des Bdes im Blick auf die spätere, oben anvisierte neuzeitliche Entwicklung des Religionsbegriffs gehört das Kap. über die altprotestantische Schultheologie. Ihre Ergebnisse stehen noch in starkem Kontrast zu den die spätere Entwicklung kennzeichnenden Verallgemeinerungen. Die verschiedenen Versuche, das Erbe der Reformation in Gestalt lehrhafter Systeme zu bewahren, zeigt sich dabei auch im Umgang mit dem Begriff *religio*. Im Unterschied zu den *religiones* anderer Völker wird er zur *religio vera* und steht damit im Gegensatz zu den *sectae et opiniones* fremder Anschauungen. Als ein zentraler Begriff kommt ihm im 16. Jh. keine Bedeutung zu. Diese liegt – den reformatorischen Anliegen entsprechend – bei anderen Themen. Der Begriff dient, wo er auftaucht, eher zur Abgrenzung gegenüber einer *diversitas religionum*. Durchgängig gilt, „daß es nur den einen Glauben, die eine ‚religio vera' bzw. ‚pietas vera' geben kann". Sie zu schützen, ist Pflicht der Obrigkeit. Sowenig der Magistrat „direkten Zwang auf ‚religio' und Gewissen anwenden darf, so wenig darf er jegliche Lehre frei zulassen" (106).

In einem weiteren Kap. werden acht Quellen (darunter J. Bodin, J. Stephani, J. Lipsius, G. Rossaeus) zur politischen Relevanz des Begriffs *religio* im 16. Jh. untersucht. Überraschendes Ergebnis bei ansonsten differentem Befund: „Die Standpunkte differieren auch noch nicht hinsichtlich der Glaubensspaltung. Denn es wird daran festgehalten ..., daß es nur einen wahren Gott und folglich nur eine wahre Verehrung gibt" (206); „ ... es scheinen eher andere, nämlich politische Gründe zum Erfolg der Reformation geführt zu haben als die ‚fides' und noch weniger die ‚religio'" (208).

Die für den „theologischen Sprachgebrauch" herangezogenen sechzehn Autoren („auch weniger oder gar nicht mehr bekannte Theologen") bringen folgenden Tatbestand an den Tag: *religio* wird ohne Bedenken – auch im Plural – auf Helden, Mohammedaner und Juden angewandt. Dabei bleibt vom eigenen Standpunkt aus die Beurteilung *superstitio* (Aberglauben) erhalten, „insofern nur die eigene als die allein wahre angesehen und verteidigt wird" (260). Religion im Sinne der *fides* bleibt den Christen vorbehalten.

Ein besonders wertvolles Sonderthema des Bdes ist der – leider sehr knappe – Exkurs zur Verwendung des Begriffs im Blick auf den Koran.

Der Bd schließt mit drei Beispielen (C. de Cheffontaines, J. Bodin, P. Charron) zu den Anfängen einer Lehre von der „natürlichen Religion" (religio naturalis). Kernstück ist die ausführliche Auswertung von Bodins *Colloquium Heptaplomeres* (1597). Nach dem interreligiösen Dialogmodell des Cusaners werden hier sieben Vertreter unterschiedlicher religiöser Überzeugungen unter einem katholischen Gastgeber zusammengeführt. Neben einem Lutheraner, einem Reformierten, einem Juden und einem Moslem werden auch zwei Vertreter der heidnischen Antike als Repräsentanten einer „natürlichen Religiosität" eingeführt. F. vermag am Beispiel dieses Kolloquiums seine These zu erhärten: Das 16. Jh. kennt zwar den Plural der Religionen, aber es ist noch weit entfernt davon, in bloßer Abstraktion von den konkreten Erscheinungsformen der Religion diesen Begriff ins Allgemeine zu erheben.

Man kann auf die weiteren Zeitabschnitte, die zu untersuchen sich dieses Forschungsvorhaben noch vorgenommen hat, gespannt sein. Eines jedenfalls läßt sich schon jetzt sagen: In Zukunft werden Theologie und Religionswissenschaft mit der Verwendung des Begriffs „Religion" differenzierter umzugehen haben. Die in ihrer Weise einzigartige begriffsgeschichtliche Studie F.s hat dafür die Voraussetzungen geschaffen. Was bis jetzt noch als eine diffizile Interpretation einer Fülle einzelner Quellen erscheinen mag, wird sich dann zu einem abgeschlossenen Gesamtbild runden. Ihm werden die für den gegenwärtigen Diskurs notwendigen geschichtlichen Vergleichsmaßstäbe zu entnehmen sein, die es erlauben, auch die heute ins Kraut schießenden Theorien von Religion einschließlich des Anspruchs sog. pluralistischer Entwürfe an ihren zeitbezogenen Platz zu verweisen. Welche Beachtung das Werk F.s bereits gefunden hat, zeigt die Veröffentlichung der darüber geführten Diskussion (Ethik und Sozialwissenschaften, 4/1995). Vierundzwanzig Wissenschaftler, darunter hervorragende Vertreter ihres Faches (u. a. C. Colpe, F. Ricken, H. Rombach, H. von Stietencron) haben auf über siebzig Seiten das Gespräch mit ihm aufgenommen, würdigend und kritisch, wie es dem wissenschaftlichen Anspruch einer solchen Forschung entspricht. Dieses Echo stellt das bisher Geleistete unter Beweis.

München Horst Bürkle

Oberdorfer, Bernd: **Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit.** Die Theorieentwicklung Friedrich Schleiermachers bis 1799. – Berlin: W. de Gruyter 1995. XVI, 570 S. (Theologische Bibliothek, 69), Ln DM 278,00 ISBN: 3–11–014595–2

In *Teil I („Freundschaft")* seines umfangreichen, gehaltvollen Werkes, einer im Sommersemester 1993 von der Ev.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München angenommenen, für den Druck leicht überarbeiteten Diss., betritt Oberdorfer nahezu vollständig Neuland. Er arbeitet aus den Aristoteles-Anmerkungen Schleiermachers (im folgenden = S.) dessen freundschaftstheoretische Konzeption heraus.

In *Teil II („Sittlichkeit")* behandelt O. die bei der kritischen Beschäftigung mit Kant entstandenen, wenngleich darin nicht aufgehenden Schriften „Über das höchste Gut", „Freiheitsgespräch" und „Über die Freiheit". S. stellt sich vor, „daß uns das Sittengesetz als eine algebraische Funktion gegeben sei, so werden wir uns unter dem höchsten Gut nichts anders zu denken haben, als diejenige krumme Linie, welche alles ist und alles in sich enthält, was durch jene Funktion möglich ist" (KGA I/1, 91, 6–9). Laut O. ermöglicht die Formel „die Identifikation von bereits realisiertem oder von zu realisierendem Guten" (205). Meine Frage wäre, was eine krumme Linie gegenüber einer algebraischen Funktion auszeichnet. Die Kurve erscheint in einem „anschaulichen Bilde"; das höchste Gut ist eine „Idee" (Auswahl Braun 1, 70, 72). Das *agathon* ist, um mit Heidegger zu reden, das Erscheinendste des Seienden (anders als bei Kant gilt nicht nur das Unsichtbare als gut). Wenn das höchste Gut die Totalität dessen ist, was durch reine Vernunftgesetze möglich ist (KGA I/1, 92, 13f), also die Totalität aller Güter darstellt, empfiehlt es sich nicht, nach dem höchsten Gut des Einzelnen zu fragen, und erübrigt sich O.s Frage, ob es nicht individuelle Kurven geben müsse (205).

Der mit *„Lebenssphären"* überschriebene *Teil III* ist der großen Abhandlung „Über den Wert des Lebens", die einen wichtigen Schritt bedeute in Richtung auf eine umfassende deskriptive Theorie der menschlichen Lebensverhältnisse, und der kleinen Schrift „Über den Geschichtsunterricht" gewidmet, in der Historie als Rekonstruktion dessen, was ist, verstanden wird. Die isolierte Reflexion auf sich selbst führt nach O. zur Einsicht in die konstitutive Bedeutung der Sozialität für die Genese und Bildung des Selbst überhaupt (394). Den Nagel auf den Kopf trifft O. mit seinem Satz, S.s Charakterisierung als Individualitätstheoretiker oder als eigenständiger Vertreter einer transzendentalen Subjektivitätstheorie sei bis zur Irreführung unterbestimmt (523). Da Selbst-Bildung immer zugleich Bildung der Menschheit-in-sich sei, da sie zudem sich in äußerem, auch auf Andere und Anderes gerichtetem Handeln artikuliere, sei sie immer auch Welt-Bildung, Weltgestaltung, Beteiligung an der Vervollkommnung der Welt (534).

In der Schrift „Philosophia politica Platonis et Aristotelis" gelangt S. nach O. einen wichtigen Schritt hinaus über eine rein am Freundschafts-Paradigma orientierte Sozialtheorie und Anthropologie. Auch theologisch erfährt m. E. die Freundschaft eine Relativierung. In seinen „Reden", in denen sich weithin eine uneigentliche, vorläufige Redeweise findet, nennt S. die Kirche zwar einen Chor von Freunden; doch findet sich im gleichen Zusammenhang die tragfähigere Formulierung „Bund von Brüdern" (KGA I/2, 291, 30). Nicht Freundschaft, sondern Brüderlichkeit ist das spezifische Kennzeichen der Gemeinschaft der „Heiligen". (Das Wort „Bruder" ist nur in den Kreisen zu vermeiden, in denen es zu einer bloßen Floskel verkommen ist.) Freunde sucht man sich aus; Brüder läßt man sich geben und gegeben sein. Gewiß müssen in der Religion Meister und Jünger einander in vollkommener Freiheit wählen dürfen (KGA I/2, 286, 7f); doch sind die Schüler desselben Meisters, sobald sie keine Schule, sondern eine Kirche bilden, weniger in Freundschaft als in brüderlicher Liebe miteinander verbunden. Als Freund ist ein Bruder nicht mehr als ein Bruder. „Geschwisterliebe ist der eigentlichen Freundschaft nicht nur ähnlich, sondern sie muß noch mehr in sich begreifen" (KGA I/1, 43, 19f). Ein Freund kann (vgl. die Notiz „Ueber die Aufhebung der Freundschaft" 5 Zeilen darunter) aufhören, ein Freund zu sein. Dagegen bleibt ein feindlicher Bruder ein Bruder. Kain hört nicht auf, Abels Bruder zu sein.

Der der *„Metaphysik des Endlichen"* gewidmete *Teil IV* untersucht die bei der Beschäftigung mit Spinoza und Jacobi 1793/94 entstandenen Schriften, in denen O. wichtige Weichenstellungen für S.s frühromantisches Werk beobachtet. Außer den einschlägigen Arbeiten E. Herms, E. H. U. Quapps und G. Mekkenstocks wären hier neuerdings die viel versprechenden Darstellungen Julia A. Lamms zu nennen (Schleiermacher's Post-Kantian Spinozism, in: Journal of Religion 74/3, 1994, 476–505 und ihr Buch: The Living God: Schleiermacher's Theological Appropriation of Spinoza, 1996).

In *Teil IV* rekapituliert O. S.s bisherige Kritik der Theologie und behauptet, biographisch sei das Thema der Religion für S. *durchgängig* von höchster Bedeutung (451).

Wenn Dinge „von höchster Bedeutung" zur Sprache gebracht werden, ist dabei das Wort „vielleicht" fehl am Platze. Dinge verlieren, so sie eine solche jemals gehabt haben sollten, ihre höchste Bedeutung, sobald man über sie sagt: „Vielleicht – vielleicht auch nicht? Wer weiß?" Jedenfalls spricht mehr Vorsicht als Gewißheit aus S.s Satz: „Dem Mann kann die Religion eine erhöhte Kraft verleihn, zu welcher er ohne sie *vielleicht* (Hervorhebung von Peiter) nicht gelangt seyn würde ..." (KGA I/1, 6, 20–22).

Ohne S.s Ungewißheit zu berücksichtigen, gibt O. S.s Satz folgende Deutung: „In den Aristoteles-Anmerkungen und in den frühen Predigten erscheint die Religion ... als Instanz der *Motivationsverstärkung* der Realisierung von Sittlichkeit" (452). Über die Motive, aus denen der Mensch handelt, hat S. indessen nicht in einem unbestimmten „Vielleicht" schwebende Aussagen ge-

macht, sondern mit Bestimmtheit geredet. An S.s Mahnung, der Mensch solle alles mit Religion, nichts aus Religion tun (KGA I/2, 219, 23f), ist nichts unbestimmt. Eine religiöse Motivation zu handeln gibt es nicht; dem Handeln sind religiöse Motive abzusprechen. Darum heißt es konsequenterweise in meiner Ausgabe der christlichen Sittenlehre (Einleitung): „Da braucht von Motiven gar nicht die Rede zu seyn." (79, 7)

Die vor 1799 entstandenen Schriften und Entwürfe S.s sollten theologisch nicht überstrapaziert werden. Eine eigene Theologie braucht Zeit zum Reifen.

In der Auseinandersetzung zwischen Vater und Sohn Schleiermacher (Anfang 1787) stellt O. sich insofern auf die Seite des Sohnes, als er dessen Bruch mit den Herrnhutern für doppelgesichtig hält und im Gegensatz zum Vater („... entlassen muß ich Dich – da Du den Gott Deines Vaters nicht mehr anbetest") nicht von einer prinzipiellen Verabschiedung der Religion durch den Sohn – über den Glauben an Christus schrieb der Sohn: „... für mich ist er jezt verloren." (KGA V/1, 55, 86f, 50, 26) – reden will (452). In Wahrheit war der Vater, der nicht in dem, was der Sohn „Vollkommenheit" nannte, sondern in Gottes Verherrlichung den Zweck aller Werke Gottes sah, hellsichtiger als der Sohn, der später – auf Grund seiner theologischen Arbeit, also nicht aus Pietät gegenüber den Herrnhutern – zu einer Position zurückgekehrt ist, auf welcher er das eigentliche Anliegen des Vaters besser vertreten konnte, als demselben möglich war.

S.s Zweifel gegen die Versöhnungslehre und die Gottheit Christi waren im Nachhinein gesehen radikale Zweifel. Radikale Zweifel sind ein Grund, theologisch zu arbeiten. S. ist nicht nur aus äußeren Gründen zum Theologiestudium nach Halle gekommen. Mit dem Zweifeln hat er angefangen zu denken (KGA V/l, 183, 31f).

In den vor 1799 entstandenen Schriften und Entwürfen gleicht die Theologie einem unbeachteten Mauerblümchen. Kein feuriger theologischer Eros spricht beispielsweise aus den in Drossen entstandenen Zeilen: „Studir' ich ja etwas so ists theologischer Wust mit dem ich mich wieder bekannt mache, weil ich mich ... in Berlin examinieren lassen will – (eine ekelhafte Bekanntschaft ...)" (KGA V/1, 178, 299–301).

In *Teil V („Geselligkeit")* zeigt O. an den Texten aus der Berliner Zeit (1796 bis Anfang 1799) die Dimension der Erfassung des Sozialen auf. In einem mit „Staat und Privatsphäre" überschriebenen Abschnitt kommt O. darauf zurück, der Staat habe nicht die Funktion, ein allgemeinverbindliches, material bestimmtes Ethos durchzusetzen. S. meint, der Staat habe nicht das Recht, zu fordern, daß überhaupt der Beischlaf nur nach vorhergegangenem Vertrag exerziert werde oder daß dieser Vertrag immer ein lebenslänglicher sei (KGA I/2, 5, 6–8). Die positive Würdigung einer Ehe auf Probe oder des Konkubinats, die S. in späteren Jahren nicht wiederholt hat, führt, wie O. treffend bemerkt, zu einer hochgradigen Sensibilisierung des Rechts und zu einer radikalen kulturellen Relativierung rechtlich gefaßter Sozialformen (478).

Zu O.s Empfehlung, der Staat habe sich zurückzunehmen, paßt schlecht die an Fichte erinnernde Behauptung, der Staat sei „das Ideal der Ethik, das Ziel alles Handelns" (526). Ist etwa das kirchenverbessernde Handeln kein Handeln? Nur Schwärmer werden dieser Art des „gegenwirkenden" Handelns nachsagen, ebenso auf den Staat wie auf die Reformation der Kirche gerichtet zu sein.

In einem Rückblick auf S.s Versuch einer Theorie des geselligen Betragens bemerkt O., S. habe noch kein Konzept gefunden, von wo aus er den Zusammenhang des symbolisierenden und des organisierenden, des darstellenden und des herstellenden (wirksamen?) Handelns konstruieren könnte (509). Ein solches Konzept könnte m. E. angedeutet sein in den Notizen zur Vertragslehre: „Durch die Willensbestimmung wird eine Handlung vollendet. Was noch auf dieselbe folgt ist entweder körperlicher Mechanismus oder symbolische Darstellung." (KGA I/2, 68, 5–7) Ein wirksames Handeln ist z. B. der Entschluß, ein christliches Leben zu führen, oder (weniger hochgegriffen) die Entscheidung, einen bestimmten Beruf zu ergreifen. Die christliche Existenz oder die alltägliche Berufstätigkeit sind dann lediglich eine Darstellung der ursprünglichen Willensbestimmung.

In *Teil VI („Ausblick")* wird reichlich belohnt, wer sich ein Studium von O.s anspruchsvollem Werk nicht hat verdrießen lassen. Obwohl O. nicht die Absicht hat, die vor 1799 entstandenen Schriften und Entwürfe auf S.s „Reden", „Monologen" und „Vertraute Briefe" hinzuordnen, will er sie der Esoterik einer reinen Frühwerkserforschung entnehmen. Er achtet sowohl auf die Kontinuität als auch die Diskontinuität in S.s Denkentwicklung. Von einer Koppelung von Theorieprofil und Sozialtheorie her versteht er S.s harsche Kritik seiner Gegenwart, die die Deformation der elementaren Sozialformen ebenso umfaßt wie Erstarrungen und Fehlorientierungen des Denkens.

O. spricht S. als einen der ersten und zugleich einen der subtilsten Theoretiker der modernen Gesellschaft an. Er findet das neue Interesse an S. begründet mit den Anforderungen an Theologie und Kirche in der modernen westlichen, pluralistischen Gesellschaft der Nachkriegszeit (1).

Zu dem Stichwort „westlichen": Nicht nur von der Geographie her ist nicht ganz eindeutig, wie westlich und wie vereinnahmbar die Provinzen waren, in denen S. zu Hause war und die dank seines Wirkens alles andere als einen provinziellen Charakter hatten. Zu dem Stichwort „pluralistisch": Als Hauptfeind des „Pluralismus" macht S. die Systemsucht aus, die das Fremde abstößt (KGA I/2, 217, 20). Nicht bereits in einer (sich selbst genügenden) pluralistischen Gesellschaft, sondern erst im Unendlichen steht alles Endliche ungestört nebeneinander (Zeile 25f). Es gilt, mit einer pluralistischen Gesellschaft auf das Unendliche zurückzugehen und sie vom Unendlichen umgreifen zu lassen.

Nach O. erzeugt die Religion eine Form der Vergesellung, die als Vollendung der freien Geselligkeit – wo O. von „der freien Geselligkeit" spricht, spricht S. von „der menschlichen Geselligkeit" (KGA I/2, 270, 9) – anzusprechen ist (527). Kann es statt „Vollendung": „Ende" heißen (vgl. das Wort „interimistisch" in Zeile 12f)?

Die freie Geselligkeit ist, um nur einen Punkt herauszugreifen, um so vollendeter, je nachgiebiger der Ernst sich paart mit Scherz und Witz. Je näher die freie Geselligkeit in dieser Beziehung ihrer Vollendung kommt (d. h. je witziger es in ihr zugeht), desto weniger ist Raum „für dasjenige, was von heiliger Scheu und Ehrfurcht immerdar umgeben sein muß." (KGA I/2, 268, 31–33) Vollkommen kann die freie Geselligkeit in sich, d. h. ohne einen Übergang ins Religiöse sein. Es wäre ein Rückfall in ein hierarchisches Denken, es wäre „Werkerei", das Religiöse vorzugsweise an in der freien Geselligkeit oder anderswo erreichte Spitzenleistungen anzuknüpfen.

Ein echter geistlicher Austausch, der das vollendetste Resultat der menschlichen Geselligkeit ist (KGA I/2, 270, 9), findet auch unter denjenigen Christen statt, die keine Meister in der freien Geselligkeit sind. (Frei kann die Geselligkeit auch in dem Sinne sein, daß sie keinen religiösen Charakter hat.) Die Kirche steht einer *Gemeinschaft*, deren Teilhabern etwas gemein ist, näher als einer *Gesellschaft*, in der alles wechselseitig, d. h. eigentlich entgegengesetzt ist (KGA I/2, 169, 35–39). Schließlich hat in der Kirche die Einheit des Geistes mehr Gewicht als die Verschiedenheit der Charismen.

Nicht ganz gelungen ist O.s Versuch (dieser Versuch ist ganz in S.s Sinne), über die Beziehungslosigkeit zwischen Religion, Metaphysik und Moral hinauszukommen: „Die Religion *schaut* das Universum passiv an, die Metaphysik *konstruiert* es denkerisch, die Moral *bildet* und *vollendet* es durch Handeln." (544) Gegenüber dem Universum gibt es keine andere Haltung als die der Empfänglichkeit. Der vollendete und gerundete Idealismus wird das Universum vernichten, indem er es zu bilden scheint (KGA I/2, 213, 20–24). Metaphysische Konstruktion des Universums bedeutet: Destruktion desselben.

Ebensowenig ist der Religion die moralische Welt das Universum (236, 5–7). Über allem Wirken aufs Universum verliert die moralische Praxis sich in unfruchtbaren Weiten und vergißt sie am Ende eigentlich immer, den Menschen selbst zu bilden (212, 35–37). Das Reich des Handelns ist nicht das Unendliche, sondern die Welt. Bereits W. Loew dürfte ins Schwarze getroffen haben mit seiner Vermutung, daß der Weltbegriff bei S. im Durchdenken der Idee des höchsten Gutes entstanden sein könnte. Eine Moral, die das Reich der Freiheit ins Unendliche erweitern will (212, 11), ein „unendliches Ethos", bedarf der Entmythologisierung. Moralisch gesehen bedeutet das Endliche gegenüber dem Unendlichen einen Gewinn.

Fragen dieser Art verlieren freilich ihr Gewicht angesichts einer bewundernswerten Fülle von aufmerksamen Beobachtungen, klugen Deutungen und fruchtbaren Anregungen, dank derer O. die Erforschung der vor der Edition durch G. Meckenstock großenteils vor sich sanft dahinschlummernden Schriften und Entwürfe ein bedeutendes Stück vorangebracht haben dürfte.

Kirchnüchel Hermann Peiter

Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht. Dokumentation des Symposiums des Graduiertenkollegs „Interkulturelle religiöse bzw. religionsgeschichtliche Studien" vom 20.–23. 11. 1996, hg. v. Heinz Robert Schlette. – Bonn: Borengässer 1998. XIV, 217 S. (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, 7), geb. DM 56,00 ISBN: 3–923946–39–2

Während der „Dialog" der Religionen eine ständig besprochene und vielfach beschworene Sache ist (jedenfalls im christlichen Raum), wird die wechselseitige Kritik der Religionen weit weniger beachtet und offensichtlich geringer geschätzt. Zum einen entspricht sie nicht dem verbreiteten Bedürfnis nach verständnisvollem Entgegenkommen und Überwindung der Gegensätze, zum anderen ist sie ein Hort tiefgreifender Mißverständnisse und Diskriminierungen. Gerade damit aber bezeugt sie eindringlich die Schwierigkeiten religiöser Geltungs- und Verbindlichkeitsansprüche. In der Begegnung verschiedener Religionen wird die Identität jeder einzelnen problematisiert.

Um dieser Sache konzentriert nachzugehen, schloß das Symposium von Theologen und Religionswissenschaftlern, das in dem vorliegenden Buch dokumentiert wird, bei seiner thematischen Abgrenzung dreierlei Arten von Religionskritik aus: zum einen die neuzeitlich dominierende, besonders in westeuropäischer Aufklärung verankerte, die das religiöse Bewußtsein, v. a. in seiner christlichen Gestalt, durch Erklärung aufzuheben versucht; zum anderen religionsinterne Kritik, die sich gegen Pervertierungen des vorausgesetzten wahren Wesens der Religion wendet; schließlich drittens aber auch Bewertungen im religionswissenschaftlichen Vergleich, die ohnehin mit kräftigen wissenschaftstheoretischen Problemen belastet wären. Ganz scharf lassen sich diese Grenzen freilich nicht ziehen und wer-

den in einigen Beiträgen auch deutlich überschritten. V. a. durch den Bezug auf die Geschichte und den Anspruch der Menschenrechte, auf normative Formulierungen eines Humanum, das sich von keiner einzelnen Religion her artikuliert, werden die interreligiösen Differenzen zu interkulturellen ausgeweitet und die getroffenen Unterscheidungen verschiedenartiger Religionskritik problematisch.

Die Konzeption des Symposiums erläutert Heinz Robert Schlette mit einer differenzierten *„Einführung"* (1–11), deren anregende Maßgaben und Impulse noch über das hinausgehen, was die folgenden Beiträge realisieren. Analytisch aufschlußreich sind die Ausführungen über die *„Wandlungen in der Beurteilung und Kritik nichtchristlicher Religionen durch das Christentum aus katholischer Sicht"* von Hans Waldenfels (27–34) und – besonders instruktiv – *„... in der evangelischen Theologie"* von Reinhold Bernhardt (35–51), über *„Religionskritik im Alten / Ersten Testament"* (52–74) von Christian Frevel, über *„Wechselseitige Kritik von Manichäismus und Christentum"* (75–84) von Hans-Joachim Klimkeit, über *„buddhistische Kritik am Christentum im modernen Japan"* von Hideka Fukasawa (85–100), über *„neo-hinduistische Kritik am Christentum"* von Wolfgang Gantke (101–115) und *„Zur islamischen Kritik an der Religion Zarathutras"* von Michael Stausberg (116–140 [hier fiel im Übergang von Seite 137/138 Text aus]). Freilich haben diese Themen durch ihre unterschiedliche geschichtliche und kulturelle Nähe oder Distanz zu unseren Verhältnissen und Problemen theologisch ungleiches Gewicht. – Leider beschränkt sich der Beitrag von Christian Tomuschat über *„Die Menschenrechte und die Religionen"* (145–158) auf die Frage, inwieweit Religionsfreiheit in staatlichen Verfassungen und internationalen Konventionen garantiert wird, und läßt damit den Gesichtspunkt der interreligiösen und interkulturellen Kritik gerade in diesem brisanten Zusammenhang außer acht. – Thematisch erheblich sind demgegenüber die Ausführungen von Verena Böll über *„Die Kritisierbarkeit der Religionen aus feministischer Perspektive"* (159–171). Bei ihrer referierenden Wiedergabe eines weiten Spektrums unterschiedlicher Positionen verzichtet sie freilich darauf, „den normativen Charakter der feministischen Ansätze" (162) auch ihrerseits kritisch zu bedenken. Die Frage, wo vielleicht eine Grenze zwischen theologisch begründeten Argumenten und eigenwillig empörten Postulaten verlaufen könnte, kommt so (etwa bei der Feststellung „Sie fordern die Göttin", ebd.) nicht auf. – Eher essayistisch ist die Abhandlung *„Das »Lachen« als Augenblick und als Kairos – philosophisch-interreligiöse Religionskritik aus ostasiatischer Perspektive"* von Ryosuke Ohashi (183–195). Dabei geht es um die Bedeutung vergleichbarer Äußerungen in Nietzsches „Zarathustra" und im Zen-Buddhismus für die Kritik des Christentums. – Jacques Waardenburgs Referat über *„Religionskritik. Aufklärung, Emanzipierung, Begegnung"* (196–208) stellt leider eine etwas flüchtige Skizze dar. Bedenkenswert ist jedoch seine Unterscheidung dreier Aspekte von Religionskritik: als „vernunftgemäße Aufklärung", „sozio-kulturelle Emanzipierung" und „neuartige Kommunikation, die Begegnungen ermöglicht".

Drei Beiträge sind nicht unmittelbar dem vorgegebenen Rahmenthema zuzuordnen. Nur eine vage Beziehung zu interreligiöser oder interkultureller Kritik hat der Vortrag *„Religionskritik und philosophischer Glaube bei Karl Jaspers"* von Giorgio Penzo (12–26). – Eindrucksvoll ist die dokumentierte Kurzfassung des Vortrags von Johann Baptist Metz über das *„Eingedenken fremden Leids"* als „einer Basis- und Brückenkategorie der christlichen Gottesrede" (141–144). Doch wird daraus mit gutem Grund keine Konsequenz für die interreligiöse Kritik gezogen; denn gar zu leicht könnte sonst die bewegende Spiritualität in christliches Überlegenheitsbewußtsein umschlagen. – Nichts als ärgerlich ist schließlich der streitbar gemeinte Vortrag von Carl Améry über *„Religiosität und biosphärische Problematik"* mit einem Panorama der Kulturgeschichte von der Bären-Religion indianischer Jägerkulturen bis zur Wirtschaftspolitik der Deutschen Bank, mit hoffnungsvoll vagem Ausblick auf die „Religion, die sich der Tatsache unserer Kreatürlichkeit in voller Souveränität zu stellen vermag" (181) und der Warnung vor einem Rückzug „auf die neo-kannibalistische Borniertheit, wie sie etwa aus dem Antlitz von Herrn Westerwelle leuchtet" (182). Den Verantwortlichen des Graduiertenkollegs dürfte die Veröffentlichung dieses Beitrags selbst peinlich gewesen sein.

Vielfältig sind die Funktionen interreligiöser und interkultureller Kritik, auf die dieser Sbd aufmerksam macht: Sie hat erheblichen Anteil an der Ausbildung und Stabilisierung der jeweiligen Identität, insbesondere bei der Formulierung von Universalitätsansprüchen; als Fremdkritik kaschiert dient sie der Selbstkritik; sie wirkt als Medium der Besinnung auf die eigenen Traditionen; sie kompensiert Minderwertigkeitsgefühle; sie begleitet und erleichtert religionsgeschichtliche Innovationen; sie ermöglicht den experimentellen Umgang mit Wahrheitsansprüchen u. a. m. Bedenkenswert sind in diesem Zusammenhang auch die beiläufig mahnenden Hinweise auf den Ausschluß neuer religiöser Bewegungen aus dem „Dialogkartell" unserer Gesellschaft (119, Anm. 14), gar auf „die noch heutzutage von Kirchen und Massenmedien betriebenen Schmierstücke der Stigmatisierung Neuer Religiöser Bewegungen" (128 mit Anm. 156). In dieser Hinsicht sind sorgfältige Untersuchungen angebracht, die zu differenzierteren Urteilen führen.

Bei aller Wertschätzung der vorliegenden Studien ist jedoch auch festzuhalten, daß sie nicht derart „Neuland" (209) betreten, „ziemlich unbekanntes Gelände" (1), wie hier manchmal nahegelegt wird. Von jeher ist die Wahrnehmung interreligiöser und auch interkultureller Kritik in religionsgeschichtlichen Studien (etwa angesichts der Konfrontationen von Christentum und Islam, von Buddhismus und Hinduismus) ebenso selbstverständlich wie in missionsgeschichtlichen. Freilich ändern sich die hermeneutischen Bedingungen dieser Wahrnehmung und die mit ihr verbundenen Wertungen. Außerdem wird die Religionskritik innerhalb der Religions- und Missionsgeschichte üblicherweise nicht als eigene disziplinäre Sparte thematisiert. In beiderlei Hinsicht verdient deshalb der Ertrag dieses Symposiums Beachtung.

Leider deutet die Dokumentation in keiner Weise an, welche Diskussionen die einzelnen Vorträge ausgelöst haben – im Blick auf ihre jeweilige innere Konsistenz, ihre wechselseitigen Verhältnisse und ihren Ertrag für die weiterhin angestrebten interkulturellen Studien. Es ist nicht vorstellbar, daß die Referate auf dem Symposium derart spannungslos nebeneinander aufgenommen wurden, wie sie im Buch zusammengefaßt sind.

Essen Hans Zirker

Homo naturaliter religiosus. Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein?, hg. v. Fritz Stolz. – Frankfurt: Peter Lang 1997. 334 S. (Studia Religiosa Helvetica Jahrbuch, 3), brosch. DM 81,00 ISBN: 3–906759–23–7

Der Bd dokumentiert eine Ringvorlesung der Univ. Zürich aus dem Wintersemester 1995/96, überschrieben in „Umformung eines alten christlichen Leitspruchs" (7; erst A. Schindler geht dann auf Tertullian ein; ausführliches Zitat der Stelle: 177).

Einigermaßen bestimmend ist das Paradigma der Soziobiologie, obgleich hinsichtlich konkreter Resultate distanziert betrachtet, so schon eingangs von W. Burkert (kein Reduktionismus [20], da die Biologie eher komplexer sei als die Geisteswissenschaften): *Fitness oder Opium?* Religion zeigt, kaum genetisch initiiert, doch nicht ohne Auswirkung auf die Selektion, bis jetzt eine Erfolgsgeschichte; offen indes der Ausblick angesichts ganz neuer Dimensionen von Kommunikation. F. Stolz: *Von der Begattung zur Heiligen Hochzeit, vom Beuteteilen zum Abendmahl*, untersucht die kulturellen Gestaltungen natürlicher Prozesse, deren Primäreffekte z. T. ganz vernachlässigt werden (im christlichen Abendmahl). G. Baudy entwirft paläoanthropologisch Religion als durch Änderung der Umwelt ernötigte „szenische Ergänzung" (vgl. die Annahme von Mutterattrappen durch Rhesusäffchen). A. Michaels widmet sich dem komplexen Verhältnis von Religion und Angst. Dieser eignet neurobiologisch der Primat, wobei ihre kognitive Bedingtheit beim Menschen mit ein Grund für seine einzigartige Ausbreitung ist (122). Für die Zukunft scheint Michaels eher dem Ich-Verzicht zwecks Angstbefreiung geneigt (den Silberfisch wird es wie vor unseren Büchern wohl auch nach ihnen geben, 132). Explizit gegen die Religion dann – u. a. auf Buggle rekurrierend – G. Wolters (mit Absage zugleich an „Evolution als Religion"). Schon angesprochen wurde A. Schindler, der eine Linie von Tertullian zu Drewermann zieht, insofern hier Gott statt im oder vom Kosmos aus in der Seele gesucht wird. Kommt damit schon die Spannung von natürlicher und christlicher Religion zur Sprache, so wird dies eigens Thema in der Vorlesung I. U. Dalferths. Er bestreitet die Titelfrage, unter Kritik an anthropologischen wie soziologischen Argumenten pro, und mit dem theologischen, daß zwar Religion sehr wohl vermeidbar sei, nicht aber Gott. In dessen Bezug zu uns gründen Dasein wie Glaube. Glaubens-Basis aber sind nicht religiöse Erfahrungen, sondern die Botschaft von Jesus Christus (214). In Abhebung von der wissenschaftlichen Außen- wie der theologischen Innenperspektive geht A. Rust formal, von Wittgenstein her, dem natürlichen Kontext der religiösen Sprache nach. So kann er deutlich machen, daß es recht verstanden keinen „Galilei-Konflikt" (Wolters 142) zwischen S. Hawking und Johannes Paul II. bzgl. des Big Bang geben kann. E. Holenstein behandelt die Erwähnung Gottes und die Rede von der Würde der Kreatur in Schweizer Verfassungstexten, nicht ohne ironische Spitzen gegen deren um Freiheit besorgte Gegner. Probleme hat Holenstein mit der Übernahme von Verantwortung (gar „vor Gott und den Menschen"). Ein Schuldbekenntnis findet er zu eigenmächtig anmaßend, während angesichts unserer Grenzen Scham das Rechte sei (265f [worob sich dann im Grunde Gott zu schämen hätte?]). Es bedürfe des Sinns für Metaphern, unter denen man wirklich das mehrdeutige Wort „Kreatur" besser vermiede. D. von Uslar spricht in einer Abbreviatur seiner umfangreichen Publikationen über anthropologische Quellen der Religion. C. G. Jungs Archetypen- und Projektionslehre ruft zum Übergang von der Theologie zur Philosophie. Und das große Eine, vor dem

hier auch das personale Konzept als solches nur projektiv aufgefaßt wird, beherrscht schließlich ebenfalls den letzten Beitrag C. Scharfetters zu Religion, Spiritualität und Mystik in der Perspektive der Psychiatrie.

Nicht neu, doch neu bedenkenswert für Theologen dürfte die Selbstverständlichkeit sein, mit der hier Wissenschaftler grenzüberschreitend Sach- und Wahrheitsurteile fällen bzw. als gefällt voraussetzen. Eine Selbstverständlichkeit, die zu christlichen Zeiten so nur beim Lehramt begegnet. Bestätigt sich obendrein nicht auf weite Strecken das böse Wort, unter ihren Kollegen seien es nur die Religionswissenschaftler, die ihren Fach-Gegenstand nicht recht mögen? Diesen Duktus verstärkt die reformatorische Absage an jede Form von Theologia naturalis, sei sie theoretisch oder praktisch (die religiösen Elefanten erscheinen bei Baudy 71, nach Aelian – wie bei Dalferth – 198, nach Montaigne). – Vor der Autoren-Information ein integrierter Sach-/Personenindex.

Frankfurt a. M. Jörg Splett

Allgemeines / Universallexika

Vorgrimler, Herbert: **Wegsuche.** Kleine Schriften zur Theologie. 2 Bde – Altenberge: Oros Verlag 1997 / 1998. XVI, 676 S. / X, 758 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 49), geb. DM 120,00 / DM 120,00 ISBN: 3–89375–150–5 / 3–89375–160–2

Die wissenschaftliche Diskussion, auch in der Theologie, spielt sich gegenwärtig vornehmlich in Zeitschriften und Sammelwerken ab. Eine Folge davon: Das Lebenswerk eines Autors zu sammeln, ähnelt dem Puzzle-Spiel. Da ist das Unternehmen eines so profilierten Disputanten des Glaubensdialogs dieser Jahrzehnte, wie es der Münsteraner Dogmatiker ist, nur zu begrüßen, die Artikel und Aufsätze aus rund drei Jahrdutzenden im „fortgeschrittenen Alter der Emeritierung" (I, IX) geordnet und (in einigen wenigen Fällen nur) aktualisiert vorzulegen. „Freundschaftlich verbunden" bietet Kardinal Franz König dem „sehr geschätzten Professor" das Geleit (I, V–VII) in ein außerordentlich weites Feld, das in sieben Kreisen die 79 Stellungnahmen Vorgrimlers aufnimmt. Sie reichen von dezidiert dogmatischen Themen wie das „Leiden Gottes" und „Fragen zum Höllenabstieg Christi" über religionenökumenische Reflexionen (v. a. hinsichtlich des Judentums) und zeitgeschichtlich relevante Erörterungen zu Fragen der Theologischen Erkenntnislehre (herausgehoben sei: „Vom ‚Geist des Konzils'") bis zu sakramentenliturgischen Abhandlungen (Ablaß, Interkommunion, Bußtheologie u. a.) und „Theologischen Porträts" aus der Geschichte und v. a. aus der Weggenossenschaft (Pascal, H. Rahner, L. M. Weber, Balthasar, de Lubac). Ein Quellennachweis im Bd II wie auch ein Entstehungsvermerk am Ende der Kap. hilft dem Leser und der Leserin zur historischen Plazierung der Gedanken. Die Fülle des Stoffes, die Zahl und Qualität der Gesprächspartner ist so groß, daß die Nutzer der Bde bestimmt erschließende Indices dankbar registrieren würden; schade, daß sie fehlen!

Angesichts der gerade benannten Eigenschaften ist es natürlich schwer, ein Urteil über die immense Arbeit abzugeben, die hier dokumentiert wird. Immerhin kann man einige Charakteristika, so denkt der Rez., unschwer namhaft machen. Da ist an erster Stelle die Verbindung zu Karl Rahner anzuführen. Unter der erlesenen Schar der Schüler gibt es kaum jemanden, der so nachdrücklich, so rezeptiv und kreativ zugleich das Oeuvre des Innsbrucker Jesuiten verteidigt wie Vorgrimler. Es überrascht nicht, daß kaum ein Artikel ohne Rückbezug auf ihn ist, daß die ganze Sektion VIII (II, 471–614) der „Aktualität Karl Rahners" gewidmet ist. Im Blick auf die nicht immer faire Behandlung und zunehmende Vergessenheit seiner genialen Anregungen ist diese Insistenz des Schüler-Freundes dankenswert. Ein weiteres herausstechendes Kennzeichen der Darlegungen ist die souveräne Behandlung der jeweiligen Sujets: Umfassende Kenntnis der Dogmengeschichte und sorgsame Abwägung der Problemlage zeigen alle Beiträge auf ihre Weise. Auch heute noch lesenswert sind unter diesem Aspekt die älteren (selbst wenn sie nach manchmal mehreren Jahrzehnten zu komplettieren sind), die Forschungsberichte geben, z. B. zur „Auferstehung des Fleisches" oder zur „Volk-Gottes-Theologie" auf und nach dem Vaticanum II. Von besonderer Bedeutung erscheinen die Stellungnahmen zu amtstheologischen Fragen, nicht zuletzt zur neuerlich diskutierten Frage des Diakonats (einschließlich der Zulassung von Frauen). Drittens möchte ich den chrono-problematischen Duktus hervorheben, der sich bemerklich macht; er ist bei vielen zeitgenössischen Theologen zu konstatieren und durch die Entwicklung der Kirche in den letzten zwanzig Jahren veranlaßt. In den frühen Stellungnahmen Vorgrimlers herrscht ein eher konservativer und behutsamer Ton vor; je jünger sie sind, um so schärfer werden die Thesen formuliert, desto härter werden die Exponenten des restaurativen Kurses angegangen. Das trifft v. a. dort zu, wo Rahners Werk verkannt wird und wo das Erbe des Konzils gefährdet erscheint. Der Vf. scheut sich dann auch nicht, klare Trennungslinien zu markieren; so im Fall des Verhältnisses zu Hans Urs von Balthasar. Schlußendlich sei noch das geistliche Moment akzentuiert, das alle Aufsätze in etwa, einige total sichtbar machen. Ob es über „das Heimatrecht des Gefühls in der Theologie" oder „die Weisheit der Gelassenheit" oder über die Bedeutung von Mystik und Kunst geht, stets markiert der Münsteraner Gelehrte die spirituelle Wertigkeit, die der Theologie, besonders gerade der Dogmatik eigentümlich ist. Damit wird nachdrücklich dem wohlfeilen Vorwurf der „Verkopfung" und Verrationalisierung Paroli geboten, der den Theologen gern gemacht wird. Alles in allem ist festzustellen: Die „Kleinen Schriften" sind ein wesentliches Dokument der deutschen Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

Regensburg Wolfgang Beinert

Theologische Realenzyklopädie. Bd XXIII: Minucius Felix – Name / Namengebung, hg. v. Gerhard Müller. – Berlin: W. de Gruyter 1994. 807 S. (TRE, 23), Halbleder DM 488,00 ISBN: 3–11–013852–2. **Bd XXVII: Politik / Politologie – Publizistik / Presse,** hg. v. Gerhard Müller u. a. – Berlin: W. de Gruyter 1997. 807 S. (TRE, 27), Halbleder DM 394,00 ISBN: 3–11–002218–4 / 3–11–015435–8

Der 27. Bd der TRE bringt einen Überblick über die Bedeutungsgeschichte des Begriffs *Politik*. Das Problem *Politik und Christentum* wird ebenfalls angesprochen. Kurz aber informativ ist der Art. *Polyglotte*. Leben und Werk *Polykarps von Smyrna* findet eine fundierte Würdigung. Umfangreich ist der Art. *Polynesien*. Er berichtet u. a. auch über die Missions- und Kirchengeschichte. Der Beitrag *Polytheismus* informiert über die allgemeine Bedeutung des Begriffes und des Polytheismus-Begriffs in der neueren religionsgeschichtlichen Forschung. Der Art. *Pommern* erläutert die Geschichte Pommerns und der Pommerschen Kirche bis nach 1945. Seit 1930 erzielte die NSDAP in Pommern spektakuläre Wahlerfolge. Der Philosoph wird u. a. für den Art. über Leben und Werk von *Porphyrus* dankbar sein. Beim Art. *Positivismus* wird er u. a. als Frage nach dem Positiven und seinem Ursprung behandelt. Das Stichwort *Postmoderne* würdigt die Genealogie des Positivismus. Auch die theologische Seite wird erörtert. Eine eingehende Behandlung erfährt die Frage der *Prädestination*. Der Begriff *Pragmatismus* wird von der philosophisch-theologischen Seite beleuchtet. Der Art. *Praktische Theologie* erörtert auch die neuere Entwicklung der katholisch praktischen Theologie. Umfassend ist der Beitrag *Predigten*. Er behandelt auch die Predigttätigkeit von Johannes Eck und Friedrich Nausea. Die *Presbyterianer* und ihre Geschichte werden eingehend dargelegt. Umfangreich ist auch der Art. *Priestertum*. Ein eigenes Stichwort ist der *Priesterschrift* gewidmet. Die Frage des *Primats* wird nicht behandelt, sondern ist nur ein Verweisstichwort. Besonderes Interesse weckt der Art. *Priscillianismus*, wo besonders die Ausführungen über seine Wirkungsgeschichte Beachtung verdienen. Knapp aber informativ ist der Art. *Probabilismus*. Auch die *Professio fidei Tridentina* findet eine kurze Würdigung. Im Beitrag *Propheten und Prophetie* wird seine Geschichte eingehend dargestellt. Umfangreich ist verständlicherweise der Art. *Protestantismus*. Die antisemitische und antiultramontane Haltung wird nicht übergangen. Wenig überzeugend ist die Behauptung, daß der *Protestantenverein* gegen den mittelalterlichen Weltmachtsanspruch Roms kämpfte. Hingewiesen sei auch auf den umfangreichen Beitrag *Psychologie*. Fundiert und umfassend ist der Beitrag über die *Passionsfrömmigkeit* mit umfassenden Literaturangaben. Überraschenderweise ist auf die einschlägigen Beiträge des Marienlexikons nicht verwiesen. Außerdem informiert der Bd über den Titel *Prälat*. Seine Geschichte in der mittelalterlichen Kanonistik und in der katholischen und evangelischen Kirche der neueren Zeit wird fundiert dargelegt. Hingewiesen sei auch auf den Art. *Prämonstratenser*. Er erörtert die Gründung durch Norbert von Xanten und die theologiegeschichtliche Bedeutung des Ordens. Die Geschichte der Univ. *Prag* wird bis in die Gegenwart aufgezeigt.

Der vorliegende Bd bestätigt die hohe wissenschaftliche Qualität der TRE und beeindruckt durch die sachliche Darlegung auch von kontroversen Fragen.

Der Bd 23 der TRE, der nachträglich zur Rez. geliefert wurde, behandelt die Stichworte von *Minucius Felix* bis *Name*. Auch er enthält wieder interessante Art. aus verschiedenen Forschungsgebieten. Die Ablehnung der *Mischehe* in der Theologiegeschichte wird deutlich herausgestellt. Umfassend ist der Beitrag *Mission* mit 70 Seiten. Neue Aspekte liefert auch der Beitrag *Missionswissenschaft*. Der Art. *Mitbestimmung* zeigt u. a. die unterschiedliche Haltung von Protestanten und Katholiken zu dieser Frage. So lehnten verschiedene evangelische Theologen sie ab, während die Päpste sie positiv beantworteten. Lesenswert ist der Art. *Mitleid*. Den Historiker interessieren besonders die Beiträge über *Mittelalter* und *Modernismus*. Der umfassende Beitrag *Mönchtum* zeigt nicht nur die religionsgeschichtliche Seite, sondern stellt die Bedeutung des Mönchtums in der Geschichte des Christentums heraus. Der Art. *Monophysiten* gibt einen guten Überblick über den Forschungsstand und informiert über seine geschichtliche Entfaltung. Umfangreich ist der Beitrag *Monotheismus*. Nach einem Überblick über die Begriffsgeschichte wird der *Monotheismus* u. a. in der Religionsgeschichte, im Alten Testament, im Judentum und Christentum aufgezeigt. Der Beitrag *Montanismus* schildert seine Ursprünge und seine Geschichte. Das Stichwort *Moraltheologie* stellt seine Geschichte fundiert dar. Die Univ. *München* und ihre Entwicklung erhält eine Darstellung ihrer Entwicklung mit besonderem Akzent auf der Kath.-Theol. Fak. und informiert auch über die Ev.-Theol. Fak. Auch die Univ. *Münster* und ihre Geschichte werden sachgerecht gewürdigt. Besonders hingewiesen sei auf den Art. *Mystik*. Er zeigt seine religionsgeschichtliche und kirchengeschichtliche Entwicklung. Nach dem Vf. stand die Reformation allgemein der Mystik ablehnend gegenüber. Aus der Theologiegeschichte sei hingewiesen auf den kenntnisreichen Art. J. A. *Möhler*. Im Art. J. *Mörlin* wird besonders seine Rechtfertigungslehre angesprochen. Von *Molina* wird Leben und Werk und u. a. der Molinismus dargestellt. Auch der spanische Mystiker findet eine fundierte Darstellung. Der Laienführer der französischen Katholiken Ch. *Montalbert* wird als Gegner der päpstlichen Unfehlbarkeit gewürdigt. G. *Morone* und sein reformatorisches Wirken wird skizziert. Seine Teilnahme an den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg, sein Verhältnis zu Contarini und seine Teilnahme am Konzil von Trient werden eingehend dargelegt. Leben, Denken und Schriften von Thomas *Morus* finden eine objektive Würdigung. Allerdings wird sein Tod nicht als Martyrium, sondern als Hinrichtung bezeichnet. J. M. *Müller* wird als großer Religionsforscher gewürdigt. Der Kirchengeschichtler Karl *Müller* und sein wissenschaftliches Werk wird entsprechend herausgestellt. Im Beitrag Thomas *Müntzer* interessiert besonders die Forschungsgeschichte. Sein Verhältnis zu Luther und den Reformatoren wird sachlich dargelegt. Als Theologe, der auch breite Volksschichten ansprechen konnte, wird Thomas *Murner* bezeichnet.

Diese Beispiele zeigen, daß man wiederum mit Gewinn die Art. des Bdes liest, die ein hohes wissenschaftliches Niveau besitzen.

Freiburg Remigius Bäumer (†)

Bibelwissenschaft / Exegese des NT

Lentzen-Deis, Fritzleo: **Das Markus-Evangelium.** Ein Kommentar für die Praxis, hg. v. Eleonore Beck / Gabriele Miller. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1998. XII, 363 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–460–33121–6

Es handelt sich bei dem vorliegenden Werk um einen fortlaufenden Kommentar des 1993 verstorbenen Neutestamentlers Fritzleo Lentzen-Deis zum Markus-Evangelium. Die 1. Aufl. erschien bereits 1994 auf spanisch. Die jetzige deutsche Ausgabe versteht sich allerdings nicht als Übersetzung, sondern fußt auf „verschiedenen deutschen Manuskripten", die Rainer Dillmann und Albert Brendle zusammengestellt haben. Die Hg.innen Eleonore Beck und Gabriele Miller haben die deutsche Rohfassung noch einmal überarbeitet. Es liegt also eine Gemeinschaftsarbeit vor, die ganz im Sinne des „Projekts interkultureller Exegese" ist, das L.-D. begründet hat und das derzeit von etwa 70 Mitgliedern aus 40 Ländern weitergeführt wird.

Der Aufbau des Kommentars läßt noch den Sammlungscharakter erkennen. Nach 8 Seiten Einleitung (V–XII) setzt die fortlaufende Kommentierung ein. Es fehlen Inhalts- und Literaturverzeichnis. Vielleicht lassen sich diese Leser-Orientierungen bei einer 2. Aufl. nachholen.

Die Einleitung wiederum ist von erfrischender Kürze. Auf 3 Seiten wird in die Einleitungsfragen eingeführt und werden die methodischen Prinzipien dargelegt: Das Markusevangelium (Mk-Ev) ist in den letzten Jahrzehnten nach langer Geringschätzung wiederentdeckt worden. Der Autor ist ein anonymer „Zeuge der (petrinischen?) Tradition und ein aus Palästina stammender Judenchrist" (V). Der ab dem 2. Jh. Markus genannte Autor schreibt um 65 das Evangelium für eine Gemeinde aus Juden und Heiden. Der Aufbau des Mk-Ev richtet sich nach Raum (Galiläa, auf dem Weg, Jerusalem) und theologischen Themen: 1,14–8,21 (Galiläa: Verkündigung, Jüngerschaft und Unverständnis); 8,22–10,52 (auf dem Weg: Nachfolge, Leidensankündigungen und Blindheit); 11,1–16,8 (Jerusalem: Prozeß, Kreuzigung und Auferstehung; VI–VII).

Die Schwerpunkte der Theologie sind: 1. „Der Leser und das Geheimnis Jesu", 2. „Die Leser und die Jünger", 3. „Der Weg der Rettung". „Ein Kommentar für die Praxis", – so der Untertitel –, meint ja Leserorientierung. Jeder Leser soll durch die Kommentierung erreicht werden und dabei erkennen, daß bereits das Mk-Ev leserorientiert abgefaßt ist. Es geht also nicht um Aktualisierung einer objektiv herausgearbeiteten Autor-Meinung, sondern um die Aufbereitung eines Textes in der Weise, daß der Leser befähigt wird, diesem Text Sinn zu geben und sich von ihm verwickeln zu lassen. „Das Evangelium stellt Leserin und Leser vor die entscheidende Frage: Wofür haltet ihr mich (8,29)?" (VII). Es lädt Leserinnen und Leser ein, sich mit den Jüngern zu identifizieren, und es bietet mit der Geschichte Jesu den Weg der Rettung durch den Dienst am Nächsten als Verwirklichung der eigenen Existenz an (VII–VIII).

Dieser neue „pragma-linguistische" Ansatz zeigt sich methodisch in einem Dreischritt: Jede Szene wird zuerst in ihrer „Gestalt ... (Syntaktik)", d. h. in ihrer Form und Struktur, vorgestellt. Es schließen sich „Erklärungen zum Text" an, die die „Semantik", d. h. die Bedeutung des Einzeltextes im Blick auf den Gesamttext, darstellen. Als dritter Teil folgen „Handlungsimpulse" (Pragmatik) (Xff). Der Text bietet Handlungsmodelle und Identifikationsmuster an, aus denen der Leser seine eigene Aktualisierung entwickeln und sich zugleich an den Vorgaben des Autors orientieren kann.

Es ist glänzend gelungen, dieses anspruchsvolle, neue Programm am Text plausibel durchzuführen. Es gibt nur selten exegetische Diskussionen. Der Leser soll dazu gebracht werden, das bisher „Selbstverständliche" sich genau anzusehen und sich auf die zunächst anstrengenden Verfremdungen einzulassen, die durch Schaubilder und sorgfältige Einzelvers- und Wortanalysen entstehen. Die Schaubilder gliedern den Text nach Erzähl-Ereignissen und Sprechhandlungen. Allerdings werden an keiner Stelle die Gliederungsprinzipien erläutert. Der Leser muß sie als intuitive Differenzierung nachvollziehen. Auf vertrauterem Grund befindet sich der Leser wieder bei den Erklärungen. L.-D. versteht es meisterhaft, aus der uferlosen Fülle der Auslegungsmöglichkeiten klare Linien zu entwickeln und die Bedeutung des Markus-Textes auf dem Hintergrund der hl. Schriften des Judentums und ihrer Auslegungspraxis zu bestimmen. Leider kommt der Hellenismus zu wenig zum Zug, z. B. im Prolog 1,1–13.

In den „Handlungsimpulsen" gelingt durchgehend die Synthese von Gestalt und Erklärung. Der Leser erhält keine textunabhängigen Appelle und Schuldkomplexe zugesprochen, sondern findet in den Handlungsmodellen Alternativen verantwortlichen Handelns, die in die eigenen Situationen übertragbar bleiben.

Der Kommentar ist ein großer Wurf und ein Wagnis zugleich. Der Laie, nicht der theologische Experte ist der Adressat. Vom Laien wird eines verlangt, was für die Antike selbstverständlich, für die Moderne aber ungewöhnlich ist. Lesen erfordert Zeit und muß immer wieder wiederholt werden. Die graphische Aufschlüsselung des Textes in kleinste Ereignisse der Handlung, von der die Redeteile als Einbettung abgehoben werden, zwingt zum langsamen Lesen und macht neugierig. Was wäre, wenn das eine, kleine Ereignis oder die eine kleine Sprecheinheit fehlen würde? Jesus bliebe weiterhin der Christus, der Sohn Gottes, aber anders. Das Wunder, das Gleichnis, das Gespräch blieben weiterhin vorhanden wie in den synoptischen Parallelen, aber anders. Dazu, den Text des Markus voll zu verstehen und nicht ein von langer Erziehung her vermitteltes Vorwissen lediglich zu bestätigen, verhilft das langsame Lesen, das jeden Einzelzug wahrnimmt. Wie die Gottesherrschaft im Kleinen und Unscheinbaren anbricht (Mk 4), werden Bedeutung, Sinn und Wirkung ihres Evangeliums im langsamen Lesen der Kleinigkeiten gefunden. Der Bauhandwerker Jesus von Nazaret war ein genauer Beobachter, der Evangelist war es ebenfalls. Mit Hilfe des vorliegenden Kommentars erhält auch der heutige Leser die Chance, ein genauer Beobachter zu werden. Zum Beobachten des Kleinen, Unscheinbaren und Verborgenen gehören Geduld und Bescheidenheit. Hat L.-D. diese Geduld und Bescheidenheit von seinen Gemeinden in der dritten Welt gelernt und können wir in der ersten Welt sie von den Schwestern und Brüdern der dritten Welt ebenfalls wieder lernen? Dann wird das vorliegende Buch zu einer unverzichtbaren Arbeitshilfe und Bereicherung der Kommentarliteratur werden.

Dortmund Detlev Dormeyer

Müller, Ulrich B.: **Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu.** Historische Aspekte und Bedingungen. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1998. 85 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 172), kt DM 39,80 ISBN: 3–460–04721–6

Dem evangelischen Neutestamentler an der Univ. Saarbrücken geht es in diesem Buch um eine konsequent historische Betrachtung. Seines Erachtens führen die Schwierigkeiten, die Entstehung des Osterglaubens historisch zu erklären, auch bei historisch-kritisch arbeitenden Exegeten „allzu schnell" – unter Dramatisierung der Jüngerkrise an Karfreitag – zur Annahme eines dem Karfreitag nachfolgenden, zusätzlichen, als göttlicher Eingriff bzw. Offenbarung begriffenen Impulses, was „letztlich doch eine analogielose bzw. übernatürliche, d.h. eben nichthistorische Lösung der Problematik nahelegt" (8), mit der Folge, „daß der Osterglaube, historisch betrachtet, nur als völliges Rätsel erscheint, das allein die theologische Einsicht aufzuhellen versteht" (9; vgl. 16). „Doch sollte man sich davor hüten, zu vorschnell – aus welchen Gründen auch immer – die Entstehung des Osterglaubens zu einem nicht hinterfragbaren Urereignis werden zu lassen, das letztlich aus der historisch zu untersuchenden Ereignisfolge der Geschichte herausfällt" (77).

Daher will M. auch bzgl. der Entstehung des Osterglaubens „die historische Rückfrage nicht aufgeben" und deshalb die Suche nach einem besonderen, ja außergewöhnlichen Anstoß nach Karfreitag, der „im einzelnen historisch nicht zu verifizieren ist", „ersetzen" durch die „Frage nach der Möglichkeit historischer Kontinuität" (21f), d. h. durch die Suche nach vorösterlich gegebenen Voraussetzungen, welche nachhaltige Wirkung auf die Jünger hatten und sie instand setzten, die Krisenerfahrung des Karfreitags erfolgreich so aufzuarbeiten (19, 45, 68), daß sie zum Glauben an die Auferstehung Jesu als eschatologischem Ereignis durchstießen.

Das Buch ist in zwölf Abschnitte (und ein Literaturverzeichnis) gegliedert, in denen freilich nicht nur die in den meist langen Überschriften signalisierten Inhalte, sondern auch andere Aspekte verhandelt werden und dazu viele Wiederholungen begegnen, so daß die Übersichtlichkeit leidet. Deshalb sollen hier nicht die Abschnitte der Reihe nach präsentiert, sondern sogleich die tragenden Momente von M.s historischer Rekonstruktion dargetan werden. Welches waren nach M. die Voraussetzungen, die die Jünger befähigten, die unbestrittene Krise des Todes Jesu zu überwinden und seine Auferstehung zu verkünden?

1. „Im wahrsten Sinne grundlegend war die Neuheitserfahrung des Reiches Gottes", „jener alle Negativität überwältigende Überschuß an Heilsgewinn", das Mehr an Erfahrung erfüllter Realität, die Jesus vermittelte, – selbst wenn „das Reich Gottes der Vollendung erst noch entgegenging" (69f; vgl. *24–29*; 61, 67). Jesus habe den Jüngern die Überzeugung vermittelt, daß die an sich bloß punktuellen, episodalen Ereignisse seiner Krankenheilungen und Tischgemeinschaften Ausdruck des endzeitlichen Herrschaftsantritts Gottes mitten unter ihnen waren (29, 78).

Es war diese überwältigende Neuheits- und Überschußerfahrung vom „Anbruch der eschatologischen Königsherrschaft Gottes in seinem Wirken, unter dessen überwältigendem Einfluß die Jünger Jesu standen, als sie die Krisenerfahrung des Todes Jesu machen mußten" (9). Jenes grundlegende Neuheitserlebnis schuf in ihnen eine veränderte psychische und soziale Disposition zur kreativen Überwindung dieser Krise (61) und provozierte in ihnen die Überzeugung, daß Gottes Herrschaftsantritt gerade in der Auferstehung Jesu als eschatologischer Heilswende wirksam wurde (78).

2. Der Überschußcharakter in Verkündigung und Auftreten Jesu prägte auch „Jesu (verhüllte) Todes- bzw. Vollendungsankündigungen" (36–47; 67). Zu diesen zählt M. außer Mk 14,25parr auch die rätselhaften Worte Lk 13,31f sowie 12,49f. Sie implizierten in verhüllter Form Jesu Tod, brächten aber zugleich die Gewißheit Jesu zum Ausdruck, daß trotz seines Todes Gott seine Herrschaft in Bälde durchsetzen und er selbst als irdischer Repräsentant der Gottesherrschaft vollendet werde.

Solche Worte konnten, zumal auf dem Hintergrund jener grundlegenden Überschußerfahrung schon anbrechender Gottesherrschaft im Wirken Jesu, „die Reflexion der Jünger nach Jesu Tod in besonderer Weise stimulieren" (44) und traditionelle frühjüdische Deutungsmuster im Blick auf den Tod Jesu aktivieren.

3. Welche religionsgeschichtlich vorgegebenen Deutungsmuster kommen dafür in Frage?

Einerseits gab es im Frühjudentum die apokalyptische Hoffnung auf die endzeitlich-kollektive Totenauferstehung der Gerechten (Jes 25,8; 26,19?; Dan 12,2; äthHen 90,33; 92,3; TestBenj 10,6–10; PsSal 3,12), die teilweise als Moment der vollen Realisierung von Gottes Herrschaft gedacht werden konnte. Da diese Hoffnung aber keine individuell-singuläre Vorwegnahme der endzeitlichen Auferstehung eines *einzelnen* kannte, konnte sie auch nicht ohne weiteres auf den getöteten Jesus angewandt werden (30f; 46f; 55–60; 70).

Die Möglichkeit solcher Anwendung auf Jesus sei aber – so M. mit P. Hoffmann – dadurch eröffnet gewesen, daß *andererseits* der Auferstehungsgedanke in der Märtyrertheologie längst individualisiert war zur Vorstellung einer himmlischen Auferstehung von einzelnen ausgezeichneten Märtyrern unmittelbar nach ihrem Tod (2 Makk 7); ähnlich die Vorstellung vom leidenden, getöteten Gerechten, der durch Gott himmlisch erhöht und rehabilitiert wird (Weish 3,1–6; 4,7–19; 5,5). Da diese beiden Deutungsmuster, die sich vermischen konnten, aber nur ein punktuelles göttliches Handeln im Blick haben, ohne daß damit die *endzeitliche Heilswende* gegeben wäre, erreichen sie nicht die eigentliche Spitze des Osterglaubens, nämlich das Verständnis der Auferweckung Jesu als eschatologisches Ereignis (30f; 46f; 48–54; 70). Als bloß auferweckter Märtyrer oder erhöhter Gerechter hätte Jesus zwar „bei seinen Anhängern eine Zeitlang Verehrung finden können" (wie die makkabäischen Helden oder der Täufer), „aber das wäre es dann auch gewesen" (70).

Dennoch meint M.: Unter dem Eindruck der durch Jesus vermittelten realen Heilserfahrungen und der durch ihn geweckten eschatologischen Hoffnungen könnten die „(verhüllten) Todes- und Vollendungsankündigungen" Jesu „neue Hoffnung trotz des Todes Jesu stimuliert" (46) sowie zu einer „Aktualisierung der Auferstehungserwartung" durch die Jünger und zu ihrer Anwendung auf Jesus geführt haben (60).

4. Die eigentliche Erkenntnis der eschatologischen Auferstehung Jesu aber erfolgte in einem reflexiven Deutungsprozeß, der sich in Visionen verdichtete (12–18; 19; 45f; 61–66; *67–71*). Psychologische Erwägungen (im Anschluß an Vollenweider, Theißen u. a.) ergeben für M. folgende Perspektive.

Wegen der mit Jesus gemachten Heilserfahrung trat mit dem Tod Jesu eine tiefe Erfahrung der Differenz oder kognitiven Dissonanz (L. Festinger) ein, die zu Auflösung drängte, mit der Gefahr totaler Enttäuschung und Depression. Es gehöre aber „zum Kontingenzcharakter geschichtlicher Entwicklung ..., daß auch die gegenteilige Möglichkeit bestand". Diese hätten die Jünger „gewählt, weil sie immer noch ergriffen waren von der sich im Wirken des irdischen Jesus bereits realisierenden Herrschaftsmacht Gottes, der auch den Tod zu überwinden vermag" (45; vgl. 61). So wird ihr Trauerprozeß nicht regressiv, sondern endet überraschend kreativ in einer „Bewußtseinserweiterung" und „Schau des ‚Auferstandenen'". „Diese kontingent bleibende Verarbeitung der Krisenerfahrung des Todes Jesu artikuliert sich im Medium visionärer Kommunikationen. In ihnen verdichtet sich jener Reflexionsprozeß, der mit dem Negativerlebnis des Todes Jesu einsetzen mußte" (68; vgl. 45). Visionäre Erfahrungen der Jünger seien nämlich durchaus „historisch möglich" in dem eschatologisch erregten Milieu Palästinas, in dem Seher „immer wieder" beanspruchten, Gesichte geschaut, Offenbarungen empfangen, Himmelsreisen unternommen zu haben (14; 18; 63 mit Verweis auf drei Stellen: Lk 10,18; 2 Kor 12,1; Apk 1,10f). Und am Zustandekommen von Visionen seien ja stets Reflexionen und vorgegebene Deutungsmuster beteiligt, deren Elemente zu einer neuen Konfiguration mutiert würden (46; 68).

„Was nun in neuzeitlicher Perspektive als Produktion des menschlichen Bewußtseins gedacht wird ..., begegnet in Schilderungen antiker Texte als Offenbarung. Anders ausgedrückt: Was im Kontext historischer Betrachtung nur (sic!) als Reflexionsprozeß betroffener Menschen erklärt werden kann, der sich in visionären Kommunikationsformen verdichtet, beschreiben antike Berichte als plötzliches Epiphaniephänomen, das den Menschen geradezu ‚überfällt', ihn mit unwiderstehlicher Notwendigkeit ergreift" (45).

Soweit in Grundzügen M.s Rekonstruktionsversuch. Er führt jene historisch-genetischen Erklärungsversuche von D. F. Strauß bis zu G. Lüdemann fort, die ohne ein besonderes, den Osterglauben auslösendes Ereignis nach Karfreitag auszukommen und den Osterglauben allein aus vorösterlichen Vorgaben und Prozessen zu erklären suchen (vgl. dazu H. Kessler: Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Neuausgabe mit ausführlicher Erörterung der aktuellen Kontroversen, Würzburg 1995, 161–219 und 419–474). M. nimmt die Argumente bisheriger Versuche, soweit sie ernstzunehmen sind, auf, fügt gute Beobachtungen und Analysen hinzu und kommt so zu einer in gewisser Weise beeindruckenden Sicht. Insbesondere die von M. herausgearbeitete Singularität des irdischen Wirkens Jesu und das überraschend Neue der durch Jesus vermittelten realen Heilserfahrung (mit möglichen Nachwirkungen über Karfreitag hinaus) muß, das hat M. einleuchtend dargetan, bei künftigen Versuchen, die Entstehung des Osterglaubens zu erklären, ganz ernst genommen werden.

Es bleiben jedoch gravierende *Rückfragen* an M.s Rekonstruktionsversuch. Wer die Entstehung des Osterglaubens rein aus vorösterlichen Vorgaben und Verarbeitungsprozessen der Jünger erklären will, muß einerseits diese überbetonen (z. B. aus unklaren Texten bei Lk eindeutige „Vollendungsankündigungen" Jesu herauslesen oder von drei ntl. Stellen auf damals *„immer wieder"* vorkommende Visionen schließen) und muß andererseits alles, was in den frühchristlichen Zeugnissen *für* einen tiefgreifenden epistemologischen Bruch im Jüngerglauben und *gegen* kontinuierlich durchgehaltenen oder von selbst wiedergefundenen Glauben spricht, zu relativieren und zu entkräften suchen. Dazu drei Beispiele.

(1) „Nichts berechtigt" *nach M.* (10) zur Annahme, die frühjüdische Deutung von Dtn 21,22f, Gekreuzigte seien Verfluchte Gottes (so 11QTR 64,6–13; 4 QpNah 7f; 1 QpHab 8; vgl. Gal 3,13; 1 Kor 1,23; Apg 5,30; 10,39; 13,29 u. a.), habe auch auf die Jünger durchschlagen müssen. M.s an sich richtiger Hinweis, dieses Fluchurteil (Gottes) von Dtn 21,22f gelte nicht jedem, nicht den vielen unschuldig Gekreuzigten, übersieht, daß der Fluch von Dtn 21,22f präzise den auf-

grund eines „todeswürdigen Verbrechens" (etwa Falschprophetie, Volksverführung, Gotteslästerung: Dtn 13,1–5; Lev 24,15f; Num 15,30f u. a.) Verurteilten trifft und daß Jesus genau in diesem Sinne von der religiösen Obrigkeit verurteilt wurde (vgl. D. Sänger in ZNW 1994, 279–285). Mußte das nicht zu tiefer Irritation der Jünger führen? Und selbst dann, wenn man meint, dieses Verständnis des Kreuzestodes (von Dtn 21 her) für die jüdische Öffentlichkeit um 30 n. Chr. noch nicht voraussetzen zu dürfen, konnte ein auf Betreiben der eigenen Religionsbehörde Gekreuzigter für diese Öffentlichkeit schwerlich der Messias sein. Das sollte die Jünger in ihrem Glauben unberührt lassen?

(2) Die Jüngerflucht wird von M. mal bestritten (9), mal doch angenommen (20). Jedenfalls ist die Nachricht Mk 14,50parMt (vgl. Joh 16,32) historisch durchaus glaubwürdig. Der Jüngerkreis war, trotz aller Vorgaben Jesu, aufgrund des Unfaßlichen, was da am Karfreitag geschehen war, „in die völlige Konsternation entlassen" (H. Merklein: Studien zu Jesus und Paulus, 1987, 231) und machte sich davon, zurück nach Galiläa.

(3) Gewiß werden die Jünger, nachdem ihnen das Schreckliche des Karfreitags zunächst die Sprache verschlagen hatte, auch über das Geschehene gesprochen haben. Nirgendwo aber findet sich im NT ein Hinweis auf gemeinsame Aufarbeitungs- und Reflexionsprozesse, die schließlich zur Lösung geführt hätten. Vielmehr wird durchweg das Unerwartete einer neuen, nicht einfach selbst erzeugten Erfahrung, der Widerfahrnischarakter einer überraschenden Begegnung (des Getöteten als „Lebenden") betont, die erst den Osterglauben auslöste.

Kann man das alles nur auf die Seite der Glaubensdeutung (durch die Urzeugen oder später durch Mk usw.) verbuchen, ohne jeden historischen Erinnerungswert, also ohne wirkliches Widerfahrnis? Da erscheint M.s Rekonstruktion doch wieder, auch historisch betrachtet, zu einseitig und zu glatt.

Von vornherein räumt er alles Diskontinuierliche weg: Die Annahme eines Zusammenbruchs des Jüngerglaubens an Karfreitag und eines ‚völligen Umschwungs ihrer Stimmung' an Ostern (M. Dibelius) „könnte ... eine historische Legende sein, die die Diskontinuität auf Kosten der Kontinuität einseitig betont" (22). Und er selbst votiert seinerseits ganz und gar einseitig: „Der einzig (sic!) plausible Grund ihres ‚Auferstehungsglaubens' ist ihre bereits durch Jesus real vermittelte Sicht vom Herrschaftsantritt des Gottes, der seine Macht gegenüber allen Negativgewalten dieser Welt durchsetzt" (79). Der Glaube an die erfolgte Auferstehung Jesu also reines Schlußfolgerungs-Produkt ihres sich wieder erhebenden Vertrauens in die Heilsmacht des durch Jesus vermittelten Gottes? Alles nur reflexive Projektion ohne jede rezeptive Proflexion? Daß es faktisch nicht zur totalen Depression, sondern zu dem geradezu explosiven österlichen Neuanfang kam, – erklärt sich das nach der „umstürzenden Krisenerfahrung" des Karfreitags (11) wirklich zureichend als die von den Jüngern historisch kontingent „gewählte" „gegenteilige Möglichkeit" (45)? Kann ihre zufällige Wahl – ihre Mutierung der vorösterlichen Vorgaben zu einer neuen Konfiguration – die überraschende Einmütigkeit und erstaunliche Dynamik des österlichen Neuanfangs erklären? Ist umgekehrt die ntl. Behauptung eines neuen Widerfahrnisses, eines nicht selbst erzeugten, eines divergente Tendenzen unter den Jüngern zentrierenden Neuanstoßes, *historisch betrachtet*, so abwegig und undenkbar? Muß man einen „außergewöhnlichen Anstoß nach Karfreitag", auch wenn für ihn manches spricht, *ausschließen*, weil er „analogielos" und „im einzelnen historisch nicht zu verifizieren ist" (21, vgl. 8)?

Es geht doch, anders als M. meint, gar nicht um das „Postulat eines letztlich übernatürlichen Eingriffs von außen" (16). Es geht – bei der Annahme von so etwas wie Oster-Offenbarung nicht anders als bei prophetischer oder Jesus-Offenbarung – um die biblisch (fast durchweg) grundlegende Behauptung eines göttlichen Wirkens in der Geschichte und um die Frage, ob ein solches sich im säkularisierten Horizont und nach Auschwitz noch denken lasse, – und wie (sicher nicht im Schema „übernatürlicher Eingriff von außen").

Gott in der Geschichte (wirksam) zu denken ist für die vorherrschende Form von Geschichtswissenschaft mit ihren objektivistisch-positivistischen Begründungsverfahren und Blickverengungen indiskutabel. Diskutabel könnte es indes, wie Georg Essen (Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit, Mainz 1995; dazu H. Kessler: Sucht den Lebenden 463–470) gezeigt hat, für Geschichtswissenschaft dann werden, wenn diese sich auf das Niveau ihrer heute möglichen Grundlagen- und Selbstreflexion begibt. Dann wird nämlich Geschichte als konstruktive Sinnbildungsleistung des Historikers erkannt, der, geleitet durch sein mitgebrachtes Wirklichkeitsverständnis, ihm signifikant erscheinende vergangene Daten zu einem Ereignis- und Sinnzusammenhang organisiert. Es ist ein Irrtum anzunehmen, daß historische Betrachtung sozusagen den *objektiven* Ereigniszusammenhang erbringt und alle anderen Betrachtungsweisen beliebig draufgesetzte Deutungen darstellen; sie ist selbst eine (empirisch gehaltvolle) deutende Synthesisleistung, von einem bedingten Standort aus, mit weltbildlichen Prämissen und bedingter Perspektive. Wenn eine (am *überholten* Weltbild der kausal-deterministischen Naturwissenschaft des 19. Jh.s und des ihr folgenden Historismus orientierte) Spätmoderne das historisch Mögliche auf das Natur- und Menschen-Mögliche festlegt, so daß der Sinn dafür abhanden kommt, überhaupt etwas anderes wahrzunehmen, dann liegt dem ein präformierender Verstehensrahmen zugrunde, der selbst geschichtlich bedingt ist und der kritischen Überprüfung bedarf. Wenn umgekehrt – was eine zentrale Aufgabe heutiger Theologie ist! – gezeigt würde, daß der urchristliche Glaube an ein Einwirken Gottes in der Geschichte ein vernünftiges hermeneutisches Erkenntnisprinzip sein kann, dann *kann* dieser Glaube auch als *eine* Arbeitshypothese zur *historisch*-hermeneutischen Erschließung der ntl. Osterüberlieferungen eingeführt werden.

Das bedeutet gerade nicht, für die Theologie einen besonderen Zugang zu solchen vergangenen Ereignissen zu beanspruchen, die der Historie entzogen bleiben; wenn die Historie vergangene Tatsachen nicht (mehr) feststellen kann, dann *können* sie von uns nicht festgestellt werden; vieles Vergangene entzieht sich unserer (historischen und theologischen) Kenntnis! Es bedeutet auch nicht, die Entstehung des Osterglaubens zum prinzipiell „nicht hinterfragbaren Urereignis" (77) zu erklären. Die Oster-Erfahrungen der Jünger sind, anders als die behauptete Auferstehung, Vorgänge in der Geschichte und deshalb *im Prinzip* durchaus empirisch-historisch zugänglich; ob sie es auch *faktisch* sind, hängt von der Quellenlage ab. Weil die Oster-Erfahrungen Vorgänge in der Geschichte von Menschen sind, kann man sie immer, zumindest prinzipiell (nicht immer faktisch), auch historisch, psychologisch usw. erklären. Freilich ist mit einer psychologischen Erklärung noch nicht alles, sondern eben nur die psychische Seite der Vorgänge erklärt (ein Verstehen der umfassenden, ganzheitlichen Vorgänge setzte wenigstens entfernt analoge Erfahrungen voraus). Und mit einer historischen Erklärung ist nicht alles, was je auf der Ebene vergangener Geschichte geschah, erklärt, sondern nur das, was für uns heute zugänglich und für uns (mit unserem geschichtlich bedingten, begrenzten Erfahrungs- und Verstehenshorizont) als in erkennbarer Korrelation mit anderen feststellbaren Geschehnissen verifizierbar ist (hierzu H. Kessler: Sucht den Lebenden 427–430 mit Anm. 27–29; 475f; vgl. 205f; 269ff).

Das bedeutet aber, daß nicht nur theologisches, sondern auch historisches Erkennen sich seines begrenzten Erkenntnisanspruchs bewußt werden muß. Warum soll, was antike Texte – und beileibe nicht nur antike – als Einschlag einer anderen Wirklichkeit in die Existenz von Menschen beschreiben, „im Kontext historischer Betrachtung *nur* als Reflexionsprozeß betroffener Menschen erklärt werden" können, der sich in Visionen verdichtet (45)? Muß historische Betrachtung notwendig alles *nur* auf reine Immanenz, *nur* auf das „Wechselspiel endlicher Kräfte" (D. F. Strauß) reduzieren und daher die Annahme einer absoluten Transzendenz, die sich selbst erschließen kann, als *Wirklichkeit* (nicht bloß als Glaubensdeutung und Glaubensgedanken) ausschließen? Riskiert historische Betrachtung nicht Wirklichkeitsverlust, wenn sie eine eventuelle Dimension der Transzendenz a priori ausblendet? Sollte sie – genereller gesprochen – nicht auch mit ihr unzugänglichen, unerklärlichen Größen, mit dem „Rätsel" (9) leben lernen, und dies gar nicht mal, um für den Glauben Platz (die berühmten „Lücken") zu schaffen, sondern um selbst *auf der Suche* nach der Wirklichkeit und der Wahrheit *zu bleiben*?

Frankfurt a. M. Hans Kessler

Horn, Friedrich Wilhelm: **Das Angeld des Geistes.** Studien zur paulinischen Pneumatologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 478 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 154), kt DM 158,00 ISBN: 3–525–53835–9

Die urchristliche Pneumatologie gehört zu den vernachlässigten Gebieten der ntl. Theologie. Die Habil.schrift H.s, von Georg Strecker angeregt und 1989/90 in Göttingen angenommen, schließt eine empfindliche Lücke. H. bezieht sich in kritischem Respekt auf die 1888

erschienene Erstlingsarbeit Gunkels. Er hatte die enthusiastischen Geisterfahrungen in den paulinischen Gemeinden als Basis und Gegenstand seiner Untersuchung gewählt, um das authentische Erlebnis des Pneumatikers nachfühlen zu können. Demgegenüber richtet H. sein Augenmerk auf die pln. *Lehre* vom Geist. Überdies will er der Religionsgeschichte zu ihrem Recht verhelfen, zumal sich gerade an der Pneumatologie des Apostels die These einer frühen (und problematischen) Hellenisierung festgemacht hat, in der es zur Ausbildung sakramentalen Geistdenkens und zur Hypostasierung des Pneuma gekommen sei, während andere Forscher Paulus in der Linie des dynamischen Geist-Verständnisses im AT und des palästinischen Judentums sehen.

H. greift, um das Material zu ordnen, den Vorschlag seines Lehrers auf, zwischen Geist als Funktion und als Substanz zu unterscheiden, wobei dem „funktionalen" Begriff all jene Stellen zugeordnet werden, die von bestimmten Wirkungen des Geistes reden, dem „substantiellen" all jene, die von der – sakramentalen – Verleihung des Geistes an die Glaubenden handeln. Das Ziel seiner Arbeit besteht darin, die Entwicklung der paulinischen Pneumatologie von ihren jüdisch- und judenchristlich-hellenistischen Voraussetzungen her auf dem Wege von 1Thess zum Röm nachzuzeichnen.

Teil I (25–115) untersucht die *„Voraussetzungen der paulinischen Pneumatologie"*. Im Blick auf das Judentum arbeitet er die Spannung zwischen dem (früh datierten) Dogma des „erloschenen Geistes" der Prophetie (26–36) und der eschatologischen Geist-Erwartung (37–40) heraus, überdies diverse Spielarten „hellenistischer Pneumatologie" (40–48), die – meist im Horizont dualistischer Anthropologie – eine Partizipation begnadeter Menschen am Geist Gottes kennen. Dabei zeigt sich in einer scharfen Kritik der Religionsgeschichtlichen Schule, daß die Dichotomie von Funktion und Substanz einer differenzierten Klassifizierung Platz machen mußte, die mit starken Überschneidungen rechnet (49–60). Die urchristlichen Vorgaben (61–115) werden nicht in Ausgang von der Apg, sondern von Formeln und Motiven wie 1Kor 6,16; 6,19 und Röm 8,9–11 analysiert; H. zufolge belegen sie, daß weder ein historisches Pfingstgeschehen noch spektakuläre Charismenerfahrungen zur Ausprägung pneumatologischer essentials geführt haben, sondern theoretische Reflexionen, daß der Gemeinde aufgrund der Auferweckung und Erhöhung Jesu der Geist der Endzeit verliehen worden sei (was freilich nicht weitab von der Deutung in Apg 2 ist).

Teil II untersucht das *„Werden der paulinischen Pneumatologie"* (119–383). Als Dokument der Frühphase wird der 1Thess vorgestellt (119–160). Im Gegensatz zu den Hauptbriefen bleibe die Verbindung zur Christologie noch weitgehend offen, weil zwar die futurisch-, aber kaum erst die präsentisch-eschatologische Heilswirkung Jesu entwickelt sei. Ein entscheidender Fortschritt ist H. zufolge durch den korinthischen Enthusiasmus verursacht (160–262), der auf eine „magisch" durch das Sakrament der Taufe vermittelte Geistbegabung vertraue und sich durch spektakuläre Charismen, voran die Glossolalie, bestätigt sehe; Paulus reagiere mit einer radikalen Entfaltung der Grundlagen seiner eigenen Theologie, indem er den Geist als Urgrund und deshalb als Erkenntnisorgan jener Weisheit Gottes herausstellt, die im Kreuz Jesu zur Geltung kommt (263–274), und die Charismen im Horizont des Leib-Christi-Gedankens antienthusiastisch dem Aufbau der Ekklesia zuordnet (281–301). Damit ist der Ausgangspunkt erreicht, von dem aus Paulus die pneumatologische Auseinandersetzung mit seinen nomistischen Gegnern zu führen vermag: in 2Kor durch die Antithesen – πνεῦμα – γράμμα (302–345), in Gal durch die Antithese πνεῦμα – νόμος (346–374), in Phil 3 durch die Antithesen Beschneidung – Pneuma (375–383).

Teil III (384–431) summiert den *„Ertrag"*, geleitet vom Römerbrief. In einer Schlüsselstellung steht die ἀρραβών-Metapher, die schon 2Kor 5 begegnet und dem Vf. zufolge besonders prägnant die eschatologische Dialektik des Pneuma-Wirkens einfängt, die der Wirklichkeit Gottes und der Menschen am ehesten entspricht.

Ein Literaturverzeichnis und ein Schriftstellenregister runden den Bd ab.

Die Arbeit zeichnet sich durch methodische Disziplin, argumentative Umsicht und theologische Solidität aus. Sie strebt nicht den großen Entwurf einer Neubestimmung der Grundlagen paulinischer Theologie an, sondern eine nüchterne Bestandsaufnahme, die einen wesentlichen Diskussionsbeitrag leistet. Die ambitionierte These einer durchaus signifikanten Wandlung der paulinischen Theologie in der doppelten Herausforderung durch den Geist-Enthusiasmus in Korinth und verschiedene Spielarten eines christlichen Nomismus wird mit guten Beobachtungen und ohne Rückgriff auf Lüdemanns verfehlte Frühdatierung des 1Thess untermauert. Der Weg vom 1Thess zum Röm wird nicht zuletzt unter dem Aspekt der Verbindung von Christologie und Pneumatologie als konsequente theologische Entwicklung anschaulich. Die Vitalität und Relevanz des paulinischen Denkens kommt dadurch nur desto deutlicher heraus. Die zum Abschluß beschriebenen entscheidenden Funktionen des Pneuma werden als *repraesentatio, testificatio, adiuvatio, intercessio* und *glorificato* trefflich gekennzeichnet und gut als Wesensäußerungen des Geistes Gottes herausgestellt. Auch wenn man über manche Details der Rekonstruktion gegnerischer Positionen streiten kann, ist der Weg, die paulinische Theologie aus dem Dialog des Apostels mit innergemeindlichen Entwicklungen und mit Gegnern heraus zu erklären, notwendig und gangbar.

Kritik kann bei Einzelheiten ansetzen: Ob das jüdische „Dogma" vom erloschenen Geist so ausgeprägt ist, daß es als Kontrastfolie zur ntl. Pneumatologie dienen kann? Ob der korinthische Enthusiasmus wirklich „magischem" Denken verhaftet war? Ob sich der Pfingstbericht tatsächlich im wesentlichen als lk. Redaktion darstellt (82–89)? Ob ἐν δυνάμει in Röm 1,3f vorpaulinisch tatsächlich instrumental zu verstehen ist (96–100)? Ob die synoptische Tradition das Urteil erlaubt, der Geist sei für Jesus eine periphere Größe (107)? Ob das Gesetz tatsächlich allein mit Lev 19,18 gültiges Gebot bleibt (355)? Während beim 1Thess der Ort der Pneumatologie im Ganzen der „frühpaulinischen" Theologie eingehend untersucht wird, fehlen entsprechende Ausführungen bei den Hauptbriefen. Die Nachzeichnung der paulinischen Pneumatologie fällt hier überhaupt ein wenig hinter die sehr aufwendig analysierten Gegner-Positionen zurück. Wenn die Röm-Exegesen den Ertrag bilden sollen, kommt zwar der Charakter des Schreibens als „Summe" paulinischer Theologie heraus, aber die spezifische Kommunikationssituation und Pragmatik dieses Schreibens werden zuwenig berücksichtigt.

Auch wenn H. zu Recht das Gunkelsche Interesse an Nachempfindungen der urchristlichen Geisterfahrungen kritisiert, scheint er zuweilen hinter den von ihm selbst aufgestellten Grundsatz der Interdependenz von Erfahrung und Reflexion zurückzufallen, wenn er die Bedeutung nicht nur speziell der Charismen, sondern auch allgemein der veränderten Lebensumstände in urchristlichen Gemeinden als Referenz der Pneumatologie durchweg stark relativiert.

Die Dichotomie von Substanz und Funktion, die sich modernem Systemdenken verdankt, mag zwar heuristisch relevant sein, wird aber durch H.s religionsgeschichtliche und ntl. Untersuchungen überholt. Daraus wären nicht wenige Konsequenzen zu ziehen, die sich deutlicher abzeichneten, wenn der Exeget stärker den Dialog mit den Systematikern geführt hätte. Aber auch unabhängig davon hat H. ein Werk vorgelegt, das künftig weit über das Spezialgebiet hinaus als substantieller Beitrag zur Erforschung der paulinischen Theologie gewürdigt sein will.

Wuppertal Thomas Söding

Elliott, Keith / **Moir** Ian: **Manuscripts and the Text of the New Testament.** An Introduction for English Readers. – Edinburgh: T. & T. Clark Ltd 1995. X, 111 S., kt £ 5,95 ISBN: 0–567–29298–3

Spätestens seit den (auch und gerade von kirchengebundener Presse naiv referierten) „sensationellen Enthüllungen" des Paderborner Publizisten Carsten Peter Thiede über den „Jesus-Papyrus" steht zu befürchten: *Junk-scholarship* greift nun auch auf die ntl. Textkritik über. Protestieren Fachleute gegen den massenhaft verbreiteten Unfug, machen sie ihn nur um so populärer. Langfristig kann nur die Kärrnerarbeit unentwegter Information den Boden für seriöse öffentliche Meinungsbildung bereiten. Im deutschen Sprachraum gibt es zwar gründliche und solide Einführungen in die Textarbeit, allen voran das Standardwerk „Der Text des Neuen Testaments" von Kurt und Barbara Aland, Stuttgart ^{2}1990, aber eine für Nicht-Fachleute geschriebene, kompakte Einführung fehlt. Hier kann der solide *primer*, grundgelegt von dem 1993 verstorbenen Edinburgher Neutestamentler Ian Moir, vollendet von dem international renommierten Textkritiker Keith Elliott (Leeds) gute Dienste leisten.

Die unmittelbare Bedeutung der wohl eher als entlegen geltenden Textkritik (selbst das Curriculum des Theologiestudiums widmet ihr selten mehr als eine Proseminar-Doppelstunde) führt bereits das Vorwort vor Augen: die Himmelfahrt bei Lukas, die Erzählungen über Jesu Ostererscheinungen bei Markus, die Stärkung des in Getsemani mit sich und Gott ringenden Jesus durch einen Engel, die so einfühlsame Perikope von Jesus und der Ehebrecherin Joh 7f, die Friedenszusage im weihnachtlichen Engelgesang oder in der theologischen Kernaussage Röm 5,1 – sie alle gehören zu den Überlieferungsvarianten, deren Geschichte methodengeleitet nachzugehen allemal auch theologischen Gewinn verspricht. Das Buch erschließt sein Thema in fünf Umläufen: *Kap. I* (1–8) stellt knapp die Eigenart der ntl. Textüberlieferung, die von daher erforderliche *Kunst* der Textkritik, die sie bestimmenden Grundlinien und die ihr vom Handschriftengut aufgelegten Grenzen vor. Immerhin – so erfährt der Leser – ist etwa 95% der textkritischen Rekonstruktion konsensfähig. *Kap. II* (9–25) führt durch die zunächst wohl verwirrende Welt der Hss. (über 5000 sind es allein im Griechischen) und orientiert sich dabei an der logisch zwar nicht ganz stringenten, aber pragmatisch bewährten Einteilung Papyri – Majuskeln – Minuskeln – Übersetzungen – Kirchenväterzitate. *Kap. III* (27–35) erläu-

tert den *„reasoned eclecticism"*, der unseren kritischen Texteditionen zugrundeliegt, und die inneren und äußeren Kriterien, deren er sich zur Bestimmung der wahrscheinlichsten Ursprungslesart bedient. Den quantitativen Schwerpunkt legt das Buch in *Kap. IV* auf die Textvarianten (37–76): An zahlreichen, repräsentativ ausgesuchten und behutsam kommentierten Beispielen werden Tilgung, Hinzufügung, Ersetzung von Texten bzw. Textelementen, theologisch motivierte Eingriffe, Modifikationen von Eigennamen, Assimilation der synoptischen Parallelen, speziell durch die griechische Sprachstruktur bedingte Varianten, Veränderungen der Wortfolge und der Interpunktion erläutert. Das *Schlußkapitel* (77–90) behandelt die Geschichte der Textkritik von ihren Anfängen bei Tertullian, Tatian und Origenes bis zu den derzeit laufenden Projekten, an erster Stelle die *Editio critica maior* des Münsteraner Instituts für ntl. Textforschung, dessen Arbeit überhaupt durchgehend besonders gewürdigt wird, ein schönes Zeichen der in der Textkritik längst alltäglich gewordenen internationalen Vernetzung. Ein Postscriptum beantwortet noch einige „frequently asked questions": computergestützte Fragmenten-Identifizierungsprogramme (generell nützlich, aber, wie die quälend verlängerte Debatte um das angebliche Markus-Fragment 7Q5 m. E. illustriert hat, durchaus von „menschengestützten" Prämissen abhängig), die Wahrscheinlichkeit („it still remains a possibility that some spectacular finds may be made, although the raising of the water table by the new high dam at Aswan is bound to diminish the possibilty") und der mögliche Nutzen weiterer Handschriftenfunde, das Problem der Konjekturen (mit Recht zurückhaltend beurteilt). Das Buch schließt mit einem Verzeichnis weiterführender Literatur (seit 1984), einem nützlichen Glossar und Registern zu Sachen, Namen und Stellen. Eingebunden sind 12 Schwarz-Weiß-Photographien, die verschiedene „Typen" der Hss., das Katharinenkloster auf dem Sinai und Seitenmuster aus modernen Texteditionen zeigen.

In der Darstellung wären, wie mir scheint, weniger Varianten *mehr* gewesen, wenn sie intensiver diskutiert worden wären. *Pars pro toto*: Wenn Röm 16,7 – Junia oder Junias? – nun doch wieder offengelassen wird (66), mag man die Zurückhaltung in der Sache akzeptieren, kaum aber die in der Diskussion, denn die Textgeschichte bietet hier, auch wenn es nur um die (*vor* der Minuskelüberlieferung unentscheidbare) Frage nach Zirkumflex oder Akut geht, aufschlußreiches Anschauungsmaterial (und m. E. denn doch auch Anhaltspunkte für eine vorsichtig-vorläufige Entscheidung zugunsten der femininen Namensform). Die unter Textkritikern herrschenden Schuldivergenzen verschweigen die Vf. nicht. Fairerweise wird dem von K. Elliott selbst maßgeblich geförderten *„radical eclecticism"* (er bevorzugt, wie es naheliegt, jene Lesart, die am besten in das erste Jh. und zum Stil des Vf.s paßt sowie die weitere Textentwicklung plausibel erklärt, sieht aber, und hier liegt die Crux, vom Gewicht der jeweiligen Hs. konsequent ab) kein Vorrang eingeräumt. Textkritik ist – wie jede wissenschaftliche Sparte – voller Unwägbarkeiten. Das vorgestellte Opusculum vermag einen Eindruck davon zu geben. Aber auch dies lehrt es: daß man mit den bestmöglich begründeten Hypothesen und gewissenhafter Beharrlichkeit auf gutem Grund sehr weit zu kommen vermag.

Das Buch wendet sich an den englischsprachigen *„general reader"* und verweist deshalb naturgemäß auf jene Textvarianten, die in den gebräuchlichen englischen Übersetzungen notiert sind. So ist ihm ein deutsches Pendant oder auch eine – auf die deutschen Verhältnisse zugeschnittene – Übersetzung zu wünschen.

Paderborn Knut Backhaus

Hoegen-Rohls, Christina: **Der nachösterliche Johannes.** Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1996. XI, 349 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 84), kt DM 118,00 ISBN: 3–16–146271–8

Die vorliegende Diss. wurde im Sommersemester 1993 von der Ev.-Theol. Fak. München (Erstgutachter: F. Hahn) angenommen. Sie verfolgt das Ziel, die Abschiedsreden als hermeneutischen Schlüssel zur nachösterlichen Perspektive des Joh aufzuzeigen. Dabei werden die Verfasserfrage, religionsgeschichtliche und literarkritische Fragen ausgeklammert. Mit dieser Fragestellung greift die Arbeit ein Forschungsdesiderat auf, das nach den verschiedenen Ebenen und Perspektiven joh. Denkens unter Berücksichtigung der Entstehung des Evangeliums in der Gegenwart des Parakleten fragt. Methodisch wird eine textimmanente Untersuchung des nachösterlichen Standpunktes gewählt, somit eine synchrone Methode, die die Vf.in in den Kontext historisch-kritischer Methoden gestellt wissen will.

Die Untersuchung gliedert sich in folgende Teile:

In einem *ersten Teil* wird in Kürze ein Einblick in die Joh-Forschung (historische, hermeneutische Voraussetzungen, Standortbestimmung der vorliegenden Diss.) gegeben.

Den *Hauptteil* stellt die textimmanente Untersuchung des nachösterlichen Standpunktes des Joh dar. Dieser gliedert sich in sechs Unterabschnitte, die jeweils theologische Akzente herausarbeiten, die durch die Perspektive des Rückblicks geprägt sind:

Zunächst werden in einem *ersten Abschnitt* (32–50) Hinweise auf die nachösterliche Perspektive in den Textkommentaren des Joh untersucht (2,17; 2,22; 7,39; 12,16; 20,9). Dabei kommt die Vf.in zu dem Ergebnis, daß ihre Funktion darin bestehe, ein Geschehen oder Wort Jesu inhaltlich zu erläutern; diese Deutung sei mit den Fragen der nachösterlichen Zeit verbunden. Der zeitliche Einschnitt zwischen vor- und nachösterlichem Standpunkt ist für Jesus durch die Auferstehung von den Toten, für die Glaubenden durch den Empfang des Geistes charakterisiert. Vor- und nachösterliche Zeit werden aufgrund ihres Unterschiedes bestimmt.

Ein *zweiter Abschnitt* (51–81) beschäftigt sich mit den Verheißungen Jesu außerhalb der Abschiedsreden (1,50f; 7,38; 8,28.31f; 13,7). Diese lassen die gegenwärtige Situation der joh. Glaubenden nur implizit erkennen, während die Zukunft in überbietend positiver Weise dargestellt wird. Eine Zäsur zwischen den Zeiten wird nicht eigens markiert. Die Funktion der Verheißungen ist mit den Textkommentaren identisch. Die Bedeutung der Person Jesu, das Sich-Erinnern der Glaubenden und die Gegenwart des Geistes sind weitere erkennbare Nuancen. Vor- und nachösterliche Zeit werden ebenso wie bei den Textkommentaren aufgrund ihres Unterschiedes bestimmt.

Der *dritte Abschnitt* (82–229) untersucht die Hinweise in den Abschiedsreden an die Jünger (13,31–16,33); in dieser Analyse der Geistverheißungen (14,16f.25f; 15,26f; 16,7–11.12–15) liegt der Schwerpunkt der Arbeit. Kompositorisch haben alle die gleiche Struktur (Einleitung, Kernaussage, Explikation); sie bilden das Grundgerüst der Abschiedsreden (die sich in Motivlinien entfalten), auf das hin die vorausgehenden Aussagen zielen. Die Geistverheißungen konstituieren maßgeblich die Einheitlichkeit der Abschiedsreden. Mit den Geistaussagen ist v. a. die Möglichkeit zur nachösterlichen Glaubenseinsicht (diachrones und synchrones Verstehen) verbunden. Damit verbunden ist die Erfahrung einer neuen Begegnung mit Jesus und deren Umsetzung im Verkündigungswirken. Vor- und nachösterliche Zeit werden im Gegensatz zu den bereits untersuchten Textarten unter den drei Aspekten ihres Unterschiedes, ihrer Kontinuität und ihrer Verschmelzung bestimmt.

Ein *viertes Kap.* (230–255) untersucht Hinweise in Rückschau und Fürbitten des Abschiedsgebets Joh 17. Rückschau und Bitten Jesu sind charakteristisch für dieses Gebet; dabei wird der zeitliche Bezug verwischt, die vor- und nachösterliche Situation miteinander verbunden. Durch diese doppeldeutige Perspektive wird Transparenz und Verschmelzung der Zeiten erreicht. Der Geist als Ursache für das nachösterliche Verstehen wird nicht erwähnt; daher sind die Geistaussagen in den Abschiedsreden die Voraussetzung für das Gebet.

Im *fünften Abschnitt* (256–286) werden Hinweise auf die nachösterliche Perspektive des Joh in den bekenntnishaften „Wir"-Aussagen außerhalb der Abschiedsreden näher analysiert (1,14.16; 3,11; 6,68f; 9,4; 11,22.27). Die „Wir"-Aussagen sind als nachösterliche „Martyria" zu verstehen und dokumentieren den geistgeleiteten Verstehensprozeß.

Schließlich werden im *sechsten Abschnitt* (287–306) die Geistaussagen außerhalb der Abschiedsreden untersucht. Auch in ihnen zeigt sich die nachösterliche Perspektive; zudem erwecken sie den Eindruck, als gelte die nachösterliche Realität bereits für die vorösterliche Zeit. Das nachösterliche Glaubensbewußtsein soll durch diese Verschmelung der Zeiten verdeutlicht werden.

Die Ergebnisse der einzelnen Abschnitte werden jeweils in Zwischenbilanzen festgehalten.

Die Schlußbilanz wird im abschließenden *dritten Teil* (307–312) sowohl inhaltlich als auch konzeptionell vorgenommen. Dabei kommt die Vf.in zu dem Ergebnis, daß das Joh eine „Konzeption im Rückblick" (308) ist, die in ihren wichtigsten Dimensionen noch einmal dargestellt wird: Die Verheißungen dienen dazu, die nachösterliche Geisterfahrung der Gemeinde zu thematisieren; die Geisterfahrung wird auf die prophetische (keine ekstatischen Phänomene, sondern Einsicht in Jesu Wort) Vermittlung des Wortes Jesu zugespitzt; retrospektiv orientiert sich der Geist an Jesu vorösterlichem Wort, prospektiv auf die nachösterliche Offenbarung von Vater und Sohn – dadurch wird Kontinuität und Identität des vor- und nachösterlichen Wirkens Jesu verdeutlicht; nachösterlich sind die Glaubenden mit beiden verbunden; die nachösterliche Heilserfahrung läßt den Abschied Jesu im Rückblick als Gewinn für die Jünger bewerten; joh. Pneumatologie ist an Vater und Sohn angebunden, wodurch ein trinitarisches Konzept von Theologie sichtbar wird; auch die Ekklesiologie ist durch die Geisterfahrung bestimmt, denn wahres Jüngersein realisiert sich erst nachösterlich; die Pneumatologie hat eine eschatologische Dimension, die in der Neuschöpfungserfahrung der Glaubenden zu erkennen ist; joh. Theologie verfolgt das zweifache Anliegen, die Differenz zwischen vor- und nachösterlicher Zeit, aber auch die Kontinuität und Identität beider Zeiten auszusagen, indem der Eigenwert der vorösterlichen Zeit und die durch die Geisterfahrung begründete Wertschätzung der nachösterlichen Zeit betont werden.

Literaturverzeichnis, Stellen-, Autoren- und Sachregister sowie ein Register der griechischen Begriffe komplettieren das Werk und machen es benutzerfreundlich.

Die Abschiedsreden werden zu Recht als hermeneutischer Schlüssel zum Joh verstanden. Die betont nachösterliche Perspektive, die allein schon durch die Differenz zu den Synopt. zu erkennen ist, wird in der Untersuchung auf der Basis einer gründlichen Textanalyse verdeutlicht. Die Ineinanderspiegelung der beiden zeitlichen

Perspektiven läßt sich durch historische Untersuchungen (vgl. K. Wengst), ebenso durch die Theorie des „Zwei-Ebenen-Dramas" (vgl. L. Schenke) unterstützen.

Paderborn Beate Kowalski

Dettwiler, Andreas: **Die Gegenwart des Erhöhten.** Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31–16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 328 S. (Forschungen zur Religion und Literatur, H. 69), geb. DM 128,00 ISBN: 3–525–53852–9

Die vorliegende Diss. wurde im Sommersemester 1994 von der faculté de théologie de l'Université Neuchâtel (Erstgutachter: J. Zumstein) angenommen. Gegenstand der Arbeit sind die joh. Abschiedsreden (exklusive hohepriesterliches Gebet Joh 17). Theologisch soll die die joh. Abschiedsreden bestimmende Fragestellung nach der Qualität der nachösterlichen Zeit („Wie ist Gotteserfahrung nach dem Tod Jesu möglich?") im Vordergrund der Untersuchung stehen. Literarisch-methodisch soll die den Abschiedsreden zugrundeliegende Denkbewegung analysiert werden. Die bei der Textuntersuchung festgestellten Reinterpretationsprozesse werden im Sinne des aus der atl. Exegese bekannten Phänomens der produktiven Fort- bzw. Weiterschreibung als „Relecture" bezeichnet.

Die Untersuchung ist folgendermaßen aufgebaut:

Die ersten drei Kap. haben propädeutischen Charakter. So behandelt Kap. 1 die gattungskritische Einordnung von Joh 13,1–17,26, Kap. 2 das literarische Problem von Joh 15–17 (hier wird die Notwendigkeit einer diachronen Exegese ebenso wie das Verständnis von Relecture dargelegt) und Kap. 3 die Ausgrenzung der Redeeinheiten von Joh 13,31–16,33 sowie deren Makrostrukturierung.

Den Hauptteil der Untersuchung stellen die Kap. 4 und 5 dar; Kap. 4 hat das Verhältnis von Joh 15,1–17 zu Joh 13,1–17; 13,34f zum Gegenstand, während das folgende Kap. Joh 16,4–33 als Relecture von Joh 13,31–14,31 nachweist. Die Grundhypothese einer Relecture der Fußwaschung durch die Weinstockrede bzw. von Joh 13,31–14,31 durch Joh 16,4b-33 wird hier textimmanent überprüft.

Ein Schlußkapitel faßt die wichtigsten Ergebnisse zusammen und bietet einen Ausblick. Literaturverzeichnis und Stellenregister (in Auswahl) komplettieren das Werk.

Zu den Einzelbeobachtungen der Kap.:

Kap. 1 (14–33): Im Vergleich mit atl.-frühjüdischen Vermächtnisreden und gnostischer Dialogliteratur erweist sich der Charakter der Abschiedsreden als literarische Fiktion, dessen positive Eigenschaft die Transparenz ist. Dadurch kann die Jesusgeschichte mit der gegenwärtigen joh. Gemeindesituation ineinandergefaltet und vergegenwärtigt werden. Die Abschiedsreden als „narrativer Grenzraum" eignen sich besonders für eschatologisch-apokalyptische Aussagen; die starke Zukunftsbezogenheit und die präsentische Eschatologie sind von daher begründet. Joh prägt die atl.-frühjüdischen Vorbilder besonders durch die Christologie (Reflexion über den Sinn des Weggangs Jesu, Bezug des erhöhten zum irdischen Jesus, Identität zwischen irdischem und auferstandenem Jesus). Der Inkarnationsgedanke wirft das Problem auf, wie Vermittlung und Erfahrung von Heil in nachösterlicher Zeit denkbar ist. Schließlich sind die Abschiedsreden durch die Kontinuitätsproblematik geprägt und bieten zwei atl. vorgegebene Anworten durch die Einführung einer Nachfolgefigur (Lieblingsjünger) und die theologische Akzentuierung des Liebesgebots.

Kap. 2 (34–52): Nach einem knappen systematischen Forschungsüberblick über die literarischen Probleme in Joh 15–17 wird das Relecture-Verständnis entfaltet. Es wird als intertextuelles Phänomen verstanden, das synchron und diachron analysiert wird. Dabei sind eine explizierende Rezeption und eine thematische Akzentverlagerung gleichermaßen feststellbar. Der Rezeptionstext hat von Anfang an das Konzept eines Rezeptionstextes; die Entfaltung theologischer Inhalte und eine neue geschichtliche Situation bedingen diesen literarischen Kunstgriff. Die Verfasserfrage ist für das Relecture-Verständnis nicht entscheidend.

Kap. 3 (53–59): In einer detaillierten strukturanalytischen Arbeit wird Joh 13,31–16,33 in vier größere Redeeinheiten untergliedert: 13,31–14,31; 15,1–17; 15,18–16,4a; 16,4b-33.

Kap. 4 (60–110): Zunächst wird dargestellt, daß Joh 15,1–17 nicht die Relecture zur vorausgehenden Rede 13,31–14,31, sondern zur Fußwaschungsperikope darstellt: Struktur, Motive und Intention der beiden Abschiedsreden sind nicht aufeinander bezogen. Anschließend werden strukturelle und thematische Vergleiche zwischen Joh 13,1–17 und 15,1–17 gezogen, beide Perikopen je für sich ausgelegt und in ihrer theologischen und historischen Bezogenheit aufeinander als Relecturetexte (der Bultmann-Hypothese folgend) ausgewiesen. Dabei ist eine theologische Vertiefung in der Relecture der Fußwaschung durch die Weinstockrede herausgestellt: der Begründungszusammenhang zwischen Christologie/Soteriologie und Ethik wird verstärkt. Gründe für diese theologische Verschärfung vermutet D. in einer anderen historischen Ausgangsbasis: die durch den Synagogenausschluß bedrängte Gemeindesituation habe sich zur Zeit der Abfassung von Joh 15,1–17 verschärft; dafür wird insbesondere die Verfolgungssituation Joh 16,2f angeführt. Kritisch bleibt hier anzumerken, daß diese quellenkritische Entscheidung der weiteren Begründung bedarf und zudem die gattungstypischen Charakteristika der Abschiedsreden (literarischer Ort: Abschied Jesu als Krise) ein übriges für diese durchaus wahrzunehmende Verschärfung der skizzierten Gemeindesituation leisten.

Kap. 5 (111–292): Nach einer je einzelnen Untersuchung hinsichtlich Abgrenzung, Struktur und Thematik sowie einer Auslegung der Reden Joh 13,31–14,31 und 16,4–33 werden die intertextuellen Bezüge, die den Relecture-Charakter von Joh 16,4b-33 ausmachen, dargestellt. Zunächst werden chronologisch Forschungspositionen hinsichtlich der Thematik vorgestellt und kritisch gewürdigt. Die enge Bezogenheit der beiden Reden zueinander ist häufig in der Forschung gesehen worden und seit Beginn der 70er Jahre wurde verstärkt intertextuell gearbeitet. An diese Ergebnisse anknüpfend führt D. die exegetische Frage – nach einer Analyse der Gemeinsamkeiten und Differenzen der Motive – besonders in zweifacher Hinsicht weiter: zum einen bzgl. der theologischen und zeitgeschichtlichen Situation/Erfahrung und zum anderen bzgl. der theologischen Reflexion des Relecture-Vorgangs. Als Situation der Gemeinde arbeitet der Vf. äußersten Druck auf diese durch die Welt (= Synagoge) heraus. Theologisch bedeute diese Unheilssituation die Konsequenz aus dem Heilsglauben. Auf dieses Problem antwortet der in 16,4b–33 enthaltene Lösungsansatz: der Paraklet wird der Gemeinde die Zukunft im Blick auf die Wahrheit Jesu erschließen und sich als Leiter und Begleiter der Gemeinde erweisen. Zudem werden noch einmal die Osterthematik und der Glaubensbegriff reflektiert, um das Fundament des Glaubens zu stärken. Das Auseinanderklaffen von Empirie (Unheil) und Theologie (Heilsverkündigung) wird so theologisch reflektiert, indem vorgegebene theologische Traditionen kreativ aktualisiert werden.

Schlußkapitel und Ausblick (293–304): Die wichtigsten Ergebnisse der einzelnen Kap., wie sie oben bereits dargestellt wurden, werden hier pointiert und komprimiert noch einmal zusammengestellt. Der Ausblick fragt nach der theologischen Leistung der Abschiedsreden in der Situation der Abwesenheit Jesu. Zwei Lösungsansätze werden vom Vf. aus den Abschiedsreden herausgearbeitet: ein österlich-pneumatologischer Lösungsansatz, der die Kontinuität der Gemeinde zur Jüngersituation herstellt und die nachösterliche Zeit nicht als Gottesabwesenheit, sondern als gesteigerte Gottesgegenwart charakterisiert. Zum zweiten wird ein ethischer Lösungsansatz vertreten, der die Liebe der Jünger untereinander als Lebensgemeinschaft mit Jesus und Fortsetzung der Offenbarung Jesu betont. In einem letzten Schritt reflektiert der Vf. sein Relecture-Verständnis. Für Joh sei es Ausdruck der Unabgeschlossenheit und Dynamik der theologischen Reflexion, Selbstauslegung und -aktualisierung des erhöhten Christus, ein geistinspirierter Vorgang. Diese Relecture-Vorgänge könnten und müßten innerhalb des Joh (besonders Joh 6), aber auch schriftübergreifend stärker in der Exegese berücksichtigt werden – so das abschließend als Desiderat formulierte Fazit hinsichtlich der kritischen Methodenreflexion.

Inhaltlich und methodisch besticht die Diss. von D. hinsichtlich ihrer sachlichen, konkreten und klaren Formulierungen und Ergebnisse. Sie greift nicht nur ein Forschungsdesiderat auf, sondern ist zudem richtungsweisend für intertextuelles Arbeiten am Joh. Methoden wäre bei folgenden Untersuchungen das Verhältnis zwischen intertextueller Methodik und diachronen Schichtenmodellen kritisch zu reflektieren.

Paderborn Beate Kowalski

Neugebauer, Johannes: **Die eschatologischen Aussagen in den johanneischen Abschiedsreden.** Eine Untersuchung zu Johannes 13–17. – Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer 1995. 190 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 7. Folge, H. 20) kt DM 79,00 ISBN: 3–17–013800–6

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 1993/94 vom FB Kath. Theol. der Johannes Gutenberg-Univ. Mainz als Diss. angenommen (Erstgutachter: L. Schenke). Das Ziel der Untersuchung ist es, das Konzept der eschatologischen Aussagen in Joh 13–17 zu erarbeiten; dabei werden besonders die Weggang- und Wiederkunftsaussagen (14,2f.18f.23.28; 16,10.16–19) beachtet und es wird die Frage nach dem Aufbau von Joh 13–17 gestellt.

Die Arbeit ist in *vier Teile* gegliedert, die aus *Einführung* (13–44), *textlinguistische Untersuchung* (45–154), *Schluß* (155–161) und *Anhang* (162–190) bestehen.

Der erste *einführende Teil* besteht aus drei Kap.n, dessen erstes (13) nach einer äußerst knappen Darstellung der Fragestellung der Arbeit – die die gewählte Methode weder begründet noch darstellt – beginnt und in einem zweiten Kap. (14–34) mit einem Forschungsüberblick fortgesetzt wird: hier werden 18 exegetische Positionen dargestellt und validisiert. Dabei werden neben den Kommentaren besonders neuere Arbeiten berücksichtigt und in chronologischer Reihenfolge geboten. Kriterien der linguistischen Methoden legt der Vf. als Maßstab an die vorgestellten Untersuchungen; dabei sind ihm folgende vier Kriterien (nach Hirsch) maßgeblich: 1. Legitimität (Sprachnormen des Textes beachten), 2. Entsprechung (Erklärung jeder sprachlichen Komponente), 3. Generische Angemessenheit (textsortenspezifische Auslegung), 4. Kohärenz/Plausibilität (akzeptabler Gesamtsinn). Mit dem Kohärenzkriterium kritisiert der Vf. im folgenden die literarkritischen Ansätze zu den Abschiedsreden (Wellhausen, Richter, Becker, Painter, Schmithals, Bultmann); mit dem Entsprechungskriterium stellt er eine ganze Reihe von neueren Arbeiten (Keppler, Brown, Becker, Schnackenburg, Barrett, Blank) in Frage.

Diesem kritischen Überblick schließt sich ein drittes Kap. (35–44) an, in dem N. grundsätzliche methodische Überlegungen anschließt und zunächst Defizite der Exegese benennt; diese seien v. a. in der Einzelexegese zu sehen, die den Text als Gesamtgröße vernachlässige, und zum zweiten in der Vernachlässigung der Verstehensbedingungen der Leser. Der Vf. folgert daraus methodische Konsequenzen für seine Untersuchung: er wird beim Textganzen ansetzen und die Orientierung am Textrezipienten beachten (mit Hilfe der Kategorien: Wahrnehmungsperspektive, Erzählperspektive, Zeitverhältnisse, Handlung, Charaktere, direkte Leseransprache, Symbolgehalt der Sprache). In einem Exkurs behandelt N. die Frage nach dem Konzept des impliziten Lesers und Autors, bevor er abschließend die Textlinguistik (De Beaugrande, Dressler) in aller Kürze vorstellt und die vier textlinguistischen Frageansätze seiner Arbeit benennt: Kohäsion (Kap. 4), Kohärenz (Kap. 5), Situationalität (Kap. 8) und Intertextualität (Kap. 7).

Den *Hauptteil* seiner Untersuchung bildet der *zweite Teil*, der eine textlinguistische Untersuchung zu Joh 13–17 darstellt. In diesem wird zunächst (Kap. 4, 45–76) eine Kohäsionsanalyse vorgenommen, die v. a. auf die Technik der Wiederaufnahme achtet. N. kommt für Joh 13–17 dabei zu dem Ergebnis, daß der Autor des Joh sich durchgängig um einen kohäsiven Text bemüht; dies geschehe insbesondere durch syntaktische Abhängigkeitsstrukturen und durchlaufende Wiederaufnahmeketten; weitere Techniken werden im Überblick benannt. Trotz der Kohärenz werden anfallende Kohärenzmängel nicht ignoriert, jedoch wird vor einer vorschnellen literarkritischen Entscheidung gewarnt. Abschließend nimmt der Vf. aufgrund dieser ersten sprachlichen Untersuchung eine Gliederung der Abschiedsreden vor (13,1–14,31; 15,1–16,33; 17,1–26).

Das fünfte Kap. (77–98) behandelt mittels einer Kohärenzanalyse, die sich an alltagssprachliche Themabegriffe anlehnt, den thematischen Aufbau. Das Hauptthema der Abschiedsreden ist die Frage, wie die von Jesus begründete Gemeinschaft nach seinem Fortgang aufrechterhalten werden kann. Dieses Thema wird in Unterthemen näher entfaltet; dabei zeigt sich, daß Joh 13–16 direkte Entsprechungen in den thematischen Abschnitten haben und die Themen in Joh 17 sich auf viele Themen der vorausgehenden vier Kap. beziehen.

Kap. 6 (99–119) stellt erstmals die Frage nach der Intertextualität und arbeitet die Bezüge zwischen Joh 13–17 und dem Corpus Iohanneum heraus. Dabei werden getrennt die Beziehungen zu Joh 1–12, dann zu Joh 18–21 und schließlich zu den Johannesbriefen analysiert. Zwei Exkurse (zur Identität des Lieblingsjüngers und zum Parakleten) ergänzen diesen Teil. Als Ergebnis der Untersuchung hält N. fest, daß Joh 13–14 in den Kontext des Joh nach vorne und hinten gut eingebunden sind, besonders jedoch in die Passions- und Auferstehungserzählung Joh 18–21. Zwischen Joh 15–16 sind die klarsten Bezüge zu 1 Joh zu erkennen, zum Rest des Joh aber eher geringe. Joh 17 ist enger mit dem Joh und dem 1 Joh verbunden (Aussagen über das wahre Wesen Jesu und der Gläubigen); keine Entsprechung findet sich im Corpus Iohanneum für die Bitte um die Bekehrung der Welt durch die Einheit der Jünger (Joh 17,21.23).

Eine weitere intertextuelle Untersuchung schließt sich mit Kap. 7 (120–139) an, in dem die semantische Analyse im Vordergrund steht. Diese grenzt der Vf. auf das sprachliche Teilsystem der Eschatologie ein und benutzt als Vergleichstexte die Apostolischen Väter sowie in griechischer Sprache verfaßte frühjüdische Schriften. Dabei will er die Verwendung der Verben des Sehens und der Ortsveränderung, die Zeitangaben sowie Ausdrücke der Bedrängnis auf eine eventuelle Regelmäßigkeit ihrer Verwendungsweise hin untersuchen. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die meisten der untersuchten Vokabeln feste termini technici sind, die von der Parusie handeln. Weitere johanneische Sprachspiele, die in den Vergleichsschriften außerhalb der eschatologischen Termini liegen, ergänzen das Ergebnis.

Nach der Situationalität wird in Kap. 8 (140–145) gefragt. Die Abschiedsreden Joh 13–14 sind in den Handlungsstrang des Joh gut eingebunden und thematisieren den „*einmalig* level" Jesu und der Jünger (Verrat des Judas, Verleugnung des Petrus, Tod Jesu, Ostererscheinungen); Joh 15–16 ist durch die Situationskontrolle (Rückfragen) der Jünger gekennzeichnet und durch vergleichbare Probleme der contemporary level der joh Gemeinde (Synagogenausschluß, Verfolgung der Gemeinde, Schisma, ausbleibende Parusie) charakterisiert. Eine einheitliche Situation für das Gebet Joh 17 ist nicht zu erkennen.

Ein letztes intertextuelles Kap. (146–154) untersucht die verarbeiteten Textsorten (Rahmengattung des Joh als Drama – nach L. Schenke; Joh 13–16 als literarische Testamente, Joh 17 als Gebet) und den thematischen Aufbau der Abschiedsreden. Die Einzelgattungen Testament und Gebet ordnet N. in die Großgattung des Joh als Drama ein und erklärt von daher die Eigenarten von Joh 17 (unklarer Standort).

Der *dritte Hauptteil* (155–161) der Untersuchung ist der *Schlußteil*, in dem die Ergebnisse zusammengefaßt werden. Hier werden die in den Kap.n 4–9 dargestellten textlinguistischen Untersuchungen thesenartig noch einmal genannt. Joh 13–17 ist demnach eine kohäsiv aufgebaute Texteinheit, die nach Joh 14 und 16 deutliche Einschnitte aufweist. Parallelen Aufbau kann man jeweils bei Joh 13/14 und 15/16 aufzeigen; wobei Joh 13/14 in den Handlungsstrang (Abschiedsmahl) des Joh eingebunden sind, Joh 15/16 hingegen herausfallen (Adressat ist die nachösterliche Gemeinde), dafür aber mit 1 Joh verbunden sind. Die eschatologischen Aussagen von Joh 16,16–28 verweisen auf die Parusie, von Joh 13,33–14,6 auf das Martyrium und von Joh 14,18–23 auf die Ostererscheinungen. Die Gattung von Joh 13–16 ist das Testament, während Joh 17 als Gebet zu interpretieren ist.

Ein *vierter Teil* (162–190) umfaßt den aus Literaturverzeichnis, Autoren- und Schriftstellenregister bestehenden Anhang.

N.s Arbeit hat detailliert nachgewiesen, daß das Joh und darin die Abschiedsreden als synchrone Größe zu verstehen sind und sich in die als Zwei-Ebenen-Drama gestaltete Erzählung des Joh einfügen. Die eschatologischen Aussagen bilden darin ein komplexes System, die der Vf. zu einer ansatzweisen Chronologie zu ordnen versucht. Die Arbeit zeigt insgesamt, wie fruchtbar textlinguistische Methoden in der (joh) Exegese eingesetzt werden können.

Paderborn Beate Kowalski

Keller, Winfrid: **Gottes Treue – Israels Heil.** Röm 11,25–27 – Die These vom „Sonderweg" in der Diskussion. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1998. XVII, 329 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 40), kt DM 89,00 ISBN: 3–460–00401–0

Diese Diss., betreut von L. Oberlinner (Freiburg), trug ursprünglich den Titel: „Eine Darstellung und Fortführung der Diskussion um Franz Mußners Auslegung von Röm 11,25–27 auf einen Sonderweg zum Heil für Israel." Bei dem „Sonderweg" geht es um die umstrittenen Fragen: Auf welchem Weg gelangen die Juden zum eschatologischen Heil? Auf dem Weg über die Tora oder auf dem Weg über das Evangelium, d. h. durch den Glauben an Jesus Christus? Durch eine „Massenbekehrung" vor der Parusie oder durch die von Gott/Christus geschenkte Schau bei der Parusie? Der Apostel Paulus sagt ja in Röm 11,26a aufgrund eines ihm geoffenbarten „Mysteriums" (11,25a) prophetisch an, daß „ganz Israel gerettet werden wird", d. h. zum eschatologischen Heil gelangt. Nachdem nach dem Apostel aber gemäß Röm 1,16 das Evangelium „eine Kraft Gottes ist zum Heil *für jeden Glaubenden*, für den Juden zuerst und für den Griechen" (den Heiden), scheint es auch für die Juden keinen „Sonderweg" zum Heil zu geben als nur den Weg des Glaubens an Jesus Christus. Die Antworten auf diese schwierigen Fragen fallen in der christlichen Theologie sehr gegensätzlich aus.

Mit diesen Fragen befaßt sich K. eingehend in seiner Diss. Sie „stellt das Bemühen dar, von den Ausführungen des Apostels Paulus in Röm 11 her Rechenschaft zu geben darüber, welche Hoffnung der Christ für Israel haben kann ... Die Aussagen Pauli selbst ... legitimieren und verpflichten zu solchem Bemühen" (Vorwort).

In *Kap. I* referiert K. die Diskussion um die Auslegung des „Mysteriums" Röm 11,25–27 – „... und so wird ganz Israel gerettet werden" (11,26a). Er stellt hier zunächst die Vertreter der These vom „Sonderweg" zum Heil für Israel und ihre Argumentationsgänge vor (Mußner, Stendahl, Klappert, Hofius, Rese, Walter, Theobald) und anschließend jene, die die Sonderwegs-These infragestellen oder ablehnen (Gräßer, Hahn, Hübner, G. Lohfink, Lübking, Zeller, Schmithals, Sanders, Holtz, Becker, Broer). Er legt dann eine kritische Sichtung der Diskussion vor und formuliert zehn Fragen, die sich aus der Diskussion ergeben und auf eine Antwort warten.

Kap. II beschäftigt sich eingehend mit der Relevanz des von Paulus angesagten „Mysteriums" (Begriff, Herkunft, bleibende Gültigkeit/Glaubensverbindlichkeit der Ansage) mit dem Ergebnis: Das „Mysterium" in Röm 11 „sagt einen Geschehensablauf an und bezieht sich dabei auf verschiedene Gruppen, einmal auf die Heiden und zum anderen auf ‚ganz Israel'. Von der Argumentationslinie her soll ohne Zweifel (vom Apostel) eine definitive Auskunft gegeben werden über das endgültige Geschick Israels."

In *Kap. III* geht es um die Mission des Paulus und ihre Relation zur Rettung Israels: alles erarbeitet in engstem Anschluß an den Text des Briefes und dessen nicht immer leicht zu analysierende Begrifflichkeit, wie πλήρωμα, εἰσέρχεσθαι, παραζηλοῦν.

Kap. IV behandelt das Ölbaumgleichnis von Röm 11,16ff, verbunden mit der Frage: Heil für Israel nur durch den Glauben?, provoziert durch den viel umstrittenen Satz des Apostels in 11,23: „wenn sie [die Juden] nicht im Unglauben verharren". K. erkennt dabei, daß das Ölbaumgleichnis einschließlich des zitierten Satzes der Hinführung zum „Mysterium" der Rettung ganz Israels dient. Der Apostel arbeitet sich mühsam zu dem ihm geoffenbarten „Mysterium" vor. Und wie ist καὶ οὕτως und καθώς 11,26 zu verstehen? Und wer ist mit „*ganz* Israel" gemeint? Nur die Parusiegeneration oder das ganze Volk Israel in seiner diachronen Erstreckung seit Abraham? Was bedeutet „retten" in 11,26a? Wer ist mit dem „Rettenden" im Schriftbeleg in 11,26b gemeint – Gott oder Christus oder die Evangeliumspredigt? Mit all diesen Fragen beschäftigt sich K. im *Kap. V* und bietet dabei auch einen Exkurs an: Die Frage nach der Judenmission.

„Gottes Treue bringt durch Christus Israel zum Heil": das ist das Thema des *Kap. VI* zusammen mit dem Gesamtergebnis. Die Rettung ganz Israels in seiner diachronen Erstreckung ereignet sich bei der *Schau* des epiphan werdenden Parusiechristus. Die Rede vom „Sonderweg", zu der sich auch K. bekennt, meint: „Israel gelangt auf eine andere Weise zum Heil als die an Christus und das Evangelium Glaubenden, d. h. in concreto: nicht durch die Annahme des Glaubens. Dennoch wird ihm die eschatologische σωτηρία durch Christus und aufgrund des Heilsgeschehens in Christus zuteil und nicht infolge des Tora-Gehorsams" (281). Dabei erkennt K., daß der eigentliche Grund der Rettung ganz Israels durch den Parusiechristus in der *Erwählung* Israels in den Vätern zu

suchen ist, „und die ihnen gegebene Verheißung ist es ja, welche unwiderruflich sind. Erwählung und Verheißung kommt soteriologische Wirkkraft zu, insofern aufgrund der Treue Gottes darin das Heil verbürgt ist. Dem Juden gilt deshalb, weil er Jude ist, die Heilszusage; denn alle Juden sind in den Vätern erwählt und sind ‚Geliebte' Gottes ... So läßt sich im Judentum ein *eigenständiger Heilsweg* erkennen" (283). Das ist das überzeugende Ergebnis der Arbeit K.s.

Er fügt noch ein *Schlußkapitel* an: „Die Rezeption von Röm 11,25–27 in kirchenamtlichen Verlautbarungen", sowohl in katholischen als auch in evangelischen.

Ich habe selten eine Diss. gelesen, die der von K. gleichkommt. Umfassende Kenntnis und Verarbeitung der immensen Literatur; kritische Auseinandersetzung mit ihr, sachlich im Ton; scharfe Problemerfassung; überzeugende Argumentation ohne Apodiktik, darum auch überzeugendes Ergebnis. Ich habe aus ihr viel dazugelernt. Keine Beschäftigung mit Röm 9–11 wird an ihr vorübergehen können. Und ein wichtiger Beitrag zur christlichen Theologie nach Auschwitz!

Einige Bemerkungen und Überlegungen seien angefügt.

1. Der Begriff „Sonderweg" stammt nicht von mir; er ist mir über D. Zeller zugekommen.
2. Die Parusie ist m. E. kein transhistorisches Ereignis, wie K. meint, sondern gehört zur Geschichte selbst, insofern sie ihr Abschluß ist. Nach dem NT ist sie ein weltöffentliches Ereignis, das die Geschichte der Menschheit beendet.
3. Das „Mysterium" der Rettung ganz Israels durch den Parusiechristus ist dem Apostel zweifellos geoffenbart worden – freilich wann eigentlich? Während seines Diktats von Röm 9–11? Aber er war darauf durch seine eigene Gnadentheologie bestens vorbereitet, nach der die περισσεία der Gnade die Sündenmacht bei weitem übertrifft, also auch „die Gottlosigkeiten Jakobs"; außerdem sah er das „Mysterium" durch die Schrift bestätigt (καθὼς γέγραπται).
4. Ich sehe (anders als K.) im Damaskuserlebnis des Paulus ein Paradigma der Rettung ganz Israels durch die *Schau* des erhöhten Herrn. Denn der Apostel interpretiert dieses umstürzende Erlebnis selber als eine „Schau": „habe ich nicht Jesus, unseren Herrn, *gesehen*?" (1 Kor 9,1), so wie Israel ihn sehen wird. Und in 1 Kor 15,8 bezeichnet er dieses Erlebnis als ein „*erscheinen*" des Auferstandenen, also als eine *Schau* desselben, wie sie ähnlich dem Kephas, den Zwölfen, mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal, dem Jakobus und „allen Aposteln" nach 15,5–7 zuteil wurde.
5. Was ist eigentlich mit παραζηλοῦν in Röm 11,11c.14 gemeint? K. befaßt sich damit eingehend (183–194) und kommt zu dem Ergebnis: „Παραζηλοῦν meint, die Heidenchristen und ihr Glaube sind den Juden eine lebendige Provokation", weil die Juden durch die christliche Mission mit dem Glauben der Christen konfrontiert sind, „daß der Messias schon gekommen ist", was die Juden nach K. bereit macht „zur Begegnung mit ihm", um „ihn zu erkennen, wenn er sich ihnen eschatologisch offenbart" (194). Aber was hat das mit „Eifersucht" zu tun? Vielleicht meint der Apostel, das „Heil", das jetzt den Heiden geschenkt wird (11,11c), und zwar „ohne Werke des Gesetzes", dies könne seine Brüder dem „Fleische" nach so eifersüchtig machen, daß sich „einige" von ihnen entschließen, auch nun ihrerseits den Heilsweg „ohne Werke des Gesetzes" zu gehen und Christen zu werden, die in Jesus ihren Messias und Retter sehen. Auch dies aber nur eine Hypothese, mehr nicht.
6. Gott selber hat nach seinem geheimnisvollen Willen die Verstokkung eines Großteils Israels verfügt (vgl. Röm 11,7.8.25). Ihre faktische, nicht kausale Folge ist die Hinwendung der Evangeliumsverkündigung zu den Heiden. Aber eine andere, wenn nicht größere und kaum beachtete Folge dieser „Verstockung" ist die, daß nach dem Willen Gottes der Jude *als Jude* bis zum Ende der Zeiten bleibt, ja bleiben *muß*, als Zeuge für die Konkretheit der Heilsgeschichte und der sieghaften Kraft der Gnade, die der Jude schließlich bei der Parusie des Herrn erfahren wird.[1] Die Tora hilft dabei dem Juden, seine Identität bis zur Parusie zu bewahren.[2]

Passau Franz Mußner

[1] Vgl. dazu F. Mußner, Warum muß es den Juden post Christum noch geben? Reflexionen im Anschluß an Röm 9—11, in: ders., Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche, Freiburg/Basel/Wien 1991, 51—59.

[2] Vgl. dazu etwa F. Avemarie, Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur, Tübingen 1996, 547—574 („Die Tora als Garantie der Existenz Israels").

Fee, Gordon D.: **Paul's Letter to the Philippians.** – Grand Rapids, MI: Eerdmans 1995. XLVI, 497 S. (The New International Commentary on the New Testament), Ln $ 34,99 ISBN: 0–8028–2511–7

US-amerikanische Kommentarreihen gewinnen ihr Profil oft weniger durch die Ausrichtung auf einen bestimmten Bildungsstandard und die dadurch jeweils zweckmäßig erscheinende Erklärungsschärfe als vielmehr durch die einheitliche Orientierung an einer bestimmten konfessorischen Richtung. Innerhalb der so gesteckten Grenzen finden sich dann Einzelkommentare von recht unterschiedlichem exegetischen Niveau. Dies gilt auch für die Reihe „The New International Commentary on the New Testament", die sich als „a critical yet orthodox commentary marked by solid biblical scholarship within the evangelical Protestant tradition" (Klappentext) versteht. Es sei vorausgeschickt, daß der vorzustellende Bd zu den herausragenden Vertretern der Serie gehört.

Nach Ned B. Stonehouse (1946–1962) und F. F. Bruce (1962–1990) übernimmt der Vf. des Kommentars – Gordon D. Fee lehrt am Regent College in Vancouver – mit diesem Bd zugleich die Herausgeberschaft des NIC.NT, der jetzt in größerem Format und insgesamt ansprechendem Design erscheint. Die Grundidee dieser Reihe liegt in der Vermittlung zwischen Fachwissenschaft und gediegener bibelorientierter Praxis. So trägt auch dieses Buch die Züge des Kompromisses, der dem deutschen Reinheitsgebot (wissenschaftlich *oder* praktisch, extrem ausführlich *oder* denkbar knapp, historisch *oder* spirituell) zwar nicht entspricht, wohl aber zu allseitigem Nutzen ein gemeinsames Forum für die Exegeten vom Fach, jene in Seelsorge- und Schulalltag und dem bildungsfreudigen Christen schafft: Der Kommentator orientiert sich am Urtext, bietet seinen Lesern aber die New International Version. Um den Haupttext lesbarer zu halten, sind philologische Absicherung und exegetische Auseinandersetzung weithin in die Anmerkungen gesetzt, verlieren aber dadurch nicht an Gründlichkeit. Dem aktuellen exegetischen Interesse entspricht die geschärfte (keineswegs unkritische) Aufmerksamkeit für rhetorikanalytische und soziologische Problemstellungen, aber auch die theologische, spirituelle, lebenspraktische Aktualität wird sensibel, wenn auch bisweilen moralisierend herausgestellt.

Freilich, Kompromißcharakter trägt auch die *generelle Ausrichtung* des Kommentars zwischen „critical" und „orthodox". Wenn der Kommentator persönliche gottesdienstliche Erfahrungen mitteilt (xiv, 226, Anm. 42) oder, mitunter in Gebetston fallend, ein wenig nach Billy Graham klingt (53, 462), so bleibt dies auf Randzonen beschränkt und wirkt allenfalls für das westfälische Gemüt des Rez. befremdlich. Problematisch wird diese Tendenz jedoch bei der exegetischen Urteilsbildung: Phil stammt um 62 n. Chr. aus der römischen Gefangenschaft des Apostels (der ersten, wie man hinzufügen muß, da F. auch die Pastoralbriefe für paulinisch hält [28, Anm. 76 u. ö.]); an der literarischen Integrität läßt sich in keiner Weise ernsthaft zweifeln (21–23); über den historischen Hintergrund informiert die Apg (aus dem Schreibrohr des Lukas) zuverlässig (27f, 394 mit Anm. 50); als theologischer Schlüssel des Phil dient die (noch nicht spekulativ entfaltete) Grundvorstellung der Dreieinigkeit (48f u. ö.). Zweifellos begründet F. seine Option für die historischen Geltungsansprüche der Kirchenüberlieferung umsichtig und problembewußt, und so manche Selbstverständlichkeit „orthodoxer Kritik" hierzulande vermag er mit solcher „kritischen Orthodoxie" heilsam zu erschüttern. Mißlich ist indes, daß er die eigene Position in ihrer Stärke herausarbeitet, ohne die möglichen Einwände abzuwägen, während er bei den Gegenpositionen (z. B. Ephesus als Abfassungsort) ausschließlich die Schwächen aufzeigt (34–37). Die Dekomposition des Phil-Hymnus (den F. nicht als Hymnus, sondern als gehobene Prosa betrachtet) wird unsachgemäß als Problem der „authenticity" verhandelt (39–46); Vf. plädiert entschieden für den Primat der Synchronie und verwahrt sich gegen die Annahme, Paulus redigiere gegen die Tradition. Hier wird mit wuchtigem Schwung gegen weitgeöffnete Pforten gerannt, denn die mit Verve („a form of exegetical nihilism", „exegetical anarchy" [43, 45]) zurückgewiesene Position spielt in der Gegenwartsexegese längst keine Rolle mehr (wenn sie denn überhaupt je in der vom Vf. unterstellten Einseitigkeit vertreten wurde).

Doch genug der Kritik! Der Kommentar (xv–xlvi: Abkürzungs- und Literaturverzeichnisse; 1–55: Einleitung; 57–462: Einzelauslegung; 463–497: ausführliches Sach-, Vf.-, Stellen- und griechisches Wortregister) ist insgesamt solide, gründlich und in jeder Hinsicht hilfreich. Ein gleich zu Beginn (1–14) klar herausgestellter *Leitgedanke* kennzeichnet die Auslegung: Phil ist ein *„hortatory letter of friendship"*, freilich in seiner spezifisch evangelium-gemäßen Gestalt, in der die Christus-Beziehung die „Freundschaft" zwischen Apostel und Gemeinde trägt und prägt. Diese in der griechisch-römischen Brief- und Freundschaftstheorie situierte Klassifikation (die selbstverständlich nur den Wert einer heuristischen Annäherung haben kann) erklärt sehr plausibel den bezeichnenden Mangel an expliziter, zumal soteriologischer Lehre, das Interesse an den wechselseitigen Beziehungen und Leistungen, die rege Teilnahme des Apostels

an den Lebensproblemen seiner Gemeinde und der Gemeinde an den Lebensproblemen ihres Apostels, die empathisch-konkreten, auf das persönliche Lebensbeispiel verweisenden Mahnungen, nicht zuletzt – im Sinne des kompetetiven Freundschaftsverständnisses der Antike (von gemeinsamen Reisen abgesehen verstärkt nichts so sehr das Freundschaftsband wie der gemeinsame Feind!) – die Polemik. Der *situative Kontext* (26–34) wird durch zwei Grunderfahrungen bestimmt: *Ad extra* leidet die Gemeinde (wie der gefangene Apostel) unter dem Kontrast zu der im Kaiserkult befangenen reichsrömischen Gesellschaft (und mag sich daher zur *religio licita* des Judentums angezogen fühlen); *ad intra* leidet die Gemeinde weniger unter Glaubensspannungen als unter dem eitlen Profilierungsgebaren Einzelner. Als (nicht im systematischen, sondern im konfessorisch-doxologischen Sinn) *theologische Leitlinien* des Schreibens erörtert F. die Themen: Fortschritt des Evangeliums – Wirken der „Trinity" – Christozentrik – eschatologischer Rahmen (elegant formuliert: „Marked by Christ's death and resurrection and identified as God's people by the gift of the Spirit, they live the life of the future in the present, determined by its values and perspective, no matter what their present circumstances" [51]) – christliche Lebenspraxis und (genauer: *als*) Freude (46–53).

Die *Vers-für-Vers-Erklärung*, über die man naturgemäß hier und dort streiten mag, bewährt sich nach der Erfahrung des Rez. in der Auslegungspraxis und wirkt im ganzen so lebendig, daß der Leser etwa kaum umhin kann, sich mit Paulus über die Genesung des Epaphroditus herzlich zu freuen (284). Die exakte philologische Textbeobachtung – Hss., Vokabelbestand, Grammatik, Textstrukturen, Stil – kommt dabei in keiner Weise zu kurz. So reicht die Bandbreite von der präzisen textkritischen Diskussion über die eingehende grammatische Betrachtung eines parataktischen καί bis zur Besinnung auf die nordamerikanische plastische Chirurgie oder die aktuelle Not in Ruanda. Die ganze Kunst der Auslegung besteht darin, daß weder das eine noch das andere hier gekünstelt wirkt. Der Phil-Kommentar F.s ist daher (mit der genannten ernsten Einschränkung) ein gelungenes Beispiel für transversale Kompetenz in der Exegese.

Paderborn Knut Backhaus

Kirchengeschichte

Wolgast, Eike: **Hochstift und Reformation.** Studien zur Geschichte der Reichskirche zwischen 1517 und 1648. – Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1995. 375 S. (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit, 16), kt DM 96,00 ISBN: 3–515–06526–1

Im Alten Reich war unter der sehr großen Zahl reichsunmittelbarer geistlicher Herrschaften und Fürstentümer die Gruppe der Bischöfe mit Abstand die bedeutendste. Sie leiteten als Oberhirten eine Diözese der römisch-katholischen Kirche (oder mehrere), regierten als Landesherren einen Territorialstaat, Hochstift genannt, und waren entsprechend ihrer Doppelfunktion einerseits dem Papst zum Gehorsam verpflichtet, mußten sich, wenn sie gewählt worden waren, von ihm bestätigen lassen und konnten von ihm abgesetzt werden. Andererseits waren sie dem Kaiser und dem Reich gegenüber gehalten, die Pflichten eines reichsunmittelbaren Fürsten wahrzunehmen, wofür sie aber auch die ihrem politischen Status entsprechenden Rechte genießen konnten.

Eike Wolgast widmet den Inhabern dieses Doppelamts, allerdings dezidiert auf dessen reichspolitische, weltliche Seite konzentriert, eine umfassende, sämtliche Hochstifte einbeziehende historische Darstellung. Das Thema ist interessant und brisant. Denn der Vf. grenzt es zeitlich ein auf jene knapp anderthalb Jh.e der Frühen Neuzeit, die in ganz Europa, besonders aber im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation, erfüllt sind von Reformation, Glaubensspaltung, Kirchenspaltungen, Glaubenskämpfen und Konfessionsbildungen. Davon wurden die Hochstifte zwangsläufig betroffen, weil sie, wenn sie nicht ihre Existenz aufs Spiel setzen wollten, auf Gedeih und Verderb an eine der miteinander streitenden Konfessionen gebunden waren. Denn die Versuche, sich in die auf dem Boden der lutherischen Theologie entstehende Reformationskirche hineinzuretten, blieben verhältnismäßig bald stecken, es sei denn, man verfremdete sie durch Protestantisierung, „Dynastisierung" und Säkularisierung – wie es von politischer Seite versucht wurde und manchmal auch geschah. Aber dann waren die Hochstifte als reichsunmittelbare, selbständige politische Einheiten innerhalb des Reichsverbands, mit einer diesem Status entsprechenden Verfassung versehen, schon längst keine geistlichen Fürstentümer mehr, sondern verfremdet, einverleibt in protestantische Landesfürstentümer, deren Fürsten statt des Papstes die Stelle ihres obersten Kirchenherrn versahen.

Wie ist es in dieser Epoche eines immer zugleich kirchlichen, religiösen und politischen (und das hieß sehr oft zugleich kriegerischen) Umbruchs in Deutschland den reichsunmittelbaren Hochstiften ergangen? Das ist die Frage, die W. stellt und der er in seinem Buche nachgeht. Er legt das Ergebnis seiner Forschungen in sechs „Abschnitte" genannten Kap.n vor, von denen die ersten drei – mit insgesamt kaum 70 Seiten relativ knapp gefaßt – grundlegend auf das Thema einstimmen und dieses bis zum Religionsfrieden von 1555 heranführen, indem sie dessen Vorgeschichte aus dispositionellen Gründen zunächst mehr aus der Perspektive der reformatorischen Seite beleuchten.

Hatte sich W. im *II. Abschnitt* (29–56) mit Luthers und seiner wichtigsten Mitreformatoren Melanchthon, Butzer und Bugenhagen Vorstellungen von der weltlichen Gewalt der Bischöfe befaßt und im dritten Abschnitt (57–82) eine Reihe von Säkularisationsentwürfen, -ansätzen und -absichten aus der Zeit zwischen dem Reformationsbeginn und dem Religionsfrieden diskutiert, so fragt er in einem weitausgreifenden *IV. Abschnitt* (83–195): Wie stand es denn eigentlich im deutschen Episkopat bei den Generationsgenossen Luthers und bei der darauffolgenden Generation mit der katholischen Bekenntnisfestigkeit, mit ihrer Religiosität, mit ihrem Engagement für die Kirche? Wieweit sahen sie sich von deren Not betroffen und taten auch etwas dagegen? Sympathisierten sie mit der Reformation? Hatten sie vielleicht Säkularisierungsabsichten?

Mit diesen Fragen überprüft W. alle Reichsbistümer und deren Bischöfe, ausgenommen die „Landesbistümer im ostelbischen Deutschland und in Sachsen, denen er als einem Sonderfall einen eigenen Abschnitt widmet. Nach Regionen geordnet läßt er das gesamte Corpus der Reichsbischöfe Revue passieren und sucht zu ermitteln, wie die Bischöfe beziehungsweise die Hochstifte auf die evangelische Bewegung und ihr Ausgreifen zwischen dem Reformationsbeginn und dem Religionsfrieden (1555) reagierten. Seine Ermittlungen betreffen insgesamt 30 Reichsstifte und deren Bischöfe. Die Resultate teilt er in dem vielleicht aussagekräftigsten Abschnitt des Buches (93–195) mit und komprimiert sie in dessen abschließendem Unterkapitel 8 mit dem schlichten Titel: „Bischöfe und Hochstifte in der ersten Jahrhunderthälfte" (183–195). Es ergibt sich ein durch Differenzierung sehr farbiges, reich dokumentiertes Bild, wie wir es bisher noch nicht vom Zustand der katholischen Kirche in Deutschland während der Reformation hatten. Ich denke, es wird ab jetzt in jede neue Darstellung der Reformation in Deutschland eingehen müssen. Da es nicht möglich ist, W.s komprimierte „Zusammenfassung" in einer Besprechung zu referieren, möchte ich wenigstens den Schlußsatz zitieren (194): „Insgesamt gesehen hat sich der Reichsepiskopat unter Mithilfe der Domkapitel trotz aller Mängel seiner Mitglieder bis 1555 als geschlossener Stand behauptet. Die Diözesanorganisation war zwar weithin verfallen oder im Zerfall begriffen, aber die Hochstifte befanden sich zu diesem Zeitpunkt fast alle noch in altkirchlicher Hand, das Verhalten der Bischöfe und ihrer Kapitel hatte bis dahin die Zerstörung eines tragenden Elements der Reichsverfassung verhindert."

Der instruktive *Abschnitt V*, eine Spezialgeschichte über die „Landesbistümer" in Kursachsen und Ostelbien, bietet einen Einblick in die Methoden, nach denen im Gegensatz zum Westen und Süden die Landesherren der recht großflächigen, stark von der Agrarwirtschaft lebenden östlichen Territorien (Sachsen vielleicht ausgenommen) im Osten ihre „Landesbistümer" vereinnahmten, sich nutzbar und zu eigen machten. Die angewandten Methoden haben teilweise Lehrbuch-Charakter. Im *Abschnitt VI* lenkt W. den Blick wieder auf das Reich zwischen Elbe, Alpen und Rhein zurück. Er behandelt darin die Hochstifte im Rahmen der Reichsgeschichte zwischen dem Augsburger und dem Westfälischen Frieden, wo sie von rasch aufeinander folgenden innerreichischen und innerterritorialen Spannungen, Krisen und Kriegen, den äußersten Süden (Konstanz, Brixen, Trient, Salzburg, vielleicht auch noch Chur) ausgenommen, laufend mitgenommen wurden und seit dem Eingreifen Schwedens und Frankreichs nicht selten in existenzbedrohende Situationen getrieben wurden. Aus dem 1648 durch den Westfälischen Frieden fixierten Zustand gingen die Hochstifte nicht so günstig hervor wie seinerzeit 1555. Zunächst verloren die „Landesbistümer" allesamt, Schwerin, Cammin, Havelberg, Brandenburg und Lebus, Meißen, Merseburg und Naumburg ihren Status als katholische Bistümer und wurden protestantisiert; ihre Institutionen und Rechte schrumpften und gingen ihnen, nicht mit einem Schlage, jedoch sukzessiv verloren, so daß von Reichsstandschaft im vollen Sinne nicht mehr zu reden und nach ein paar Generationen auch nichts mehr zu sehen war. Den preußischen Bistümern Samland und Pomesanien erging es vergleichbar. Ihre Landeshoheit ging auf die benachbarten Territorialherren über, die die ehedem geistlichen Fürstentümer im Westfälischen Frieden als Entschädigung für anderweitige Landverluste zugesprochen erhielten. Außerdem ging nach Reichsrecht die Herrschaft über die Kirche des jeweiligen Territoriums auf die neuen, weltlichen Besitzer über. Kurbrandenburg machte dabei den besten Schnitt. Die bis dahin unabhängigen Hochstifte Minden, Halberstadt und Magdeburg gehörten mit zu der Beute, die der Westfälische Frieden dem Kurfürsten von Brandenburg überließ. Sie figurierten neben den bisherigen Reichsbistümern Bremen, Verden, Lübeck und Ratzeburg auf der hochstiftischen Verlustliste. Immerhin hatten sich sieben, zeitweilig als existenzgefährdet angesehene Stifte erhalten können: Köln, Münster, Paderborn, Osnabrück, Bamberg, Speyer und Straßburg. Ferner verblieben dem Reich 16 von W. als konsolidiert bezeichnete Hochstifte: Hildesheim, Mainz, Trier, Basel, Würzburg, Augsburg, Konstanz, Chur, Basel, Eichstätt, Salzburg, Regensburg, Passau, Freising, Brixen und Trient, so daß sich in der Gesamtbilanz 23 von 30 Hochstiften über den Frieden

von 1648 hinaus bis zum Ende des Alten Reiches gehalten haben. Damit blieb dem Reichstag und seinem Corpus Catholicorum trotz aller Verluste an die evangelische Seite ein nicht ganz unbeträchtliches Potential auf der Seite seiner katholischen Mitglieder, so daß die Repräsentanz der Katholiken dasjenige, was am Alten Reich katholisch war, weiterhin mit einem gewissen Nachdruck zu erhalten in der Lage war.

Die Aufzählung aller „Landesbistümer", aller protestantisierten ehemaligen Hochstifte und jener 23 im Status eines reichsunmittelbaren katholischen Bistums verbliebenen geistlichen Fürstentümer ist, was W.s Buch angeht, mehr als eine bloß statistische Information. Im Zuge des IV. und V. Abschnitts (83–253) hat W. die einzelnen Hochstifte und deren Bischöfe dort, wo es am Platz ist, nicht bloß erwähnt und beschrieben, sondern jeweils im Rahmen eines größeren historischen Zusammenhangs in ihrer Quasi-Individualität knapp und klar, aber dennoch so minuziös und präzise vorgestellt, daß alles, was er darüber, exactissime im Apparat nachgewiesen, über deren Historie mitzuteilen weiß, vom Material und der Interpretation her so etwas wie eine gehaltvolle Miniatur-Monographie ergibt. Nebeneinander gestellt oder nacheinander gelesen gibt das einen Erkenntnisgewinn, welcher den sehr unterschiedlichen Verlauf der je speziellen Geschichte dieser 40 Bistümer im einzelnen quasi konkret zu erfassen und im ganzen sehr viel genauer vergleichend zu betrachten ermöglicht, als dieses bisher möglich war. Hierin liegt eine unbezweifelbare Stärke von W.s Buch und seine spezielle Bedeutung für die Geschichte Deutschlands im Zeitalter der Reformation und der daraus hervorgegangenen kirchlichen und politischen Bewegungen im Reich und in den Territorien.

Das Buch ist hervorragend dokumentiert. Für einzelne Regionen liegen bis heute wertvolle oder jedenfalls brauchbare Forschungen und Editionen älteren Datums in beträchtlichem Umfang vor, die, was den Zeitpunkt des Erscheinens betrifft, bis in die Mitte des 19. Jh.s zurückgehen. Auch sie hat W. zum Nutzen des Ganzen verwertet, was sich für die neuere und neueste Literatur von selbst versteht. Es ist mir aus dem gesamten Bereich der für W.s Buch relevanten Regionalliteratur kein Titel bekannt, der hier nicht genannt worden wäre. Die gedruckten Quellen sind so zahlreich, so ergiebig und zum Teil überhaupt noch nicht voll ausgewertet, daß W. mit bestem Gewissen auf Archivstudien verzichten durfte – abgesehen davon, daß diese die Kräfte eines einzelnen Forscherlebens überstiegen hätten.

Das besprochene Buch stellt eine vorzügliche Publikation zur Reichsgeschichte und zur evangelischen wie auch katholischen Kirchengeschichte in den schicksalsreichen ersten Jh.en der Frühen Neuzeit dar. Was m. E. fehlt, ist eine abschließende Zusammenfassung des reichen Ertrags, den diese Untersuchung in sich birgt, oder wenigstens eine Antwort auf die fruchtbaren und weiterführenden Fragen, die W. einleitend aufwirft und auf deren Beantwortung sein schönes Opus ausgerichtet ist. Vielleicht holt er es in einem Aufsatz nach? Das wünschte sich der Rez. als ein überaus dankbarer Leser dieses vorzüglichen Buchs.

Tübingen Ernst Walter Zeeden

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Slenczka, Notger: **Der Glaube und sein Grund.** F. H. R. von Frank, seine Auseinandersetzung mit A. Ritschl und die Fortführung seines Programms durch L. Ihmels. Studien zur Erlanger Theologie I. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. 333 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 85), kt DM 108,00 ISBN: 3–525–56292–6

Subjektivität ist der Epochenindex der Neuzeit. Nicht nur moderne Philosophie orientiert sich weithin an Kants Grundsatz, daß alle Erkenntnis unter der Voraussetzung steht, gewußt werden zu können, und das Selbstbewußtsein bzw. die transzendentale Apperzeption als das Vermögen, die Einheit der Bewußtseinsgehalte zu stiften, als oberste Bedingung des Wissenssystems fungiert. Auch moderne Theologie ist in vielen ihrer Gestalten von der Devise bestimmt: das „Ich glaube" muß all meine religiösen Vorstellungen begleiten können.

Spätestens im Pietismus trat das fromme, auf die Selbstgewißheit seiner Innerlichkeit gegründete Subjekt in den Mittelpunkt des Christentums. Der *ordo salutis* veränderte sich, die Kategorie der Entscheidung wurde führend, das Interesse richtete sich weniger auf die statutarische Wahrheit objektiver Lehre denn auf die Wahrhaftigkeit der *praxis pietatis*, die Frage nach der Verfassung des Theologen wurde derjenigen nach der Sache der Theologie vorgeschaltet. F. D. E. Schleiermacher – nach eigenem Bekunden Herrnhuter höherer Ordnung – hat dieser Richtung ihr klassisches Format gegeben, indem er die gesamte Glaubenslehre als Entwicklung des frommen Selbstbewußtseins und der in diesem präsenten Tatsachen konzipierte. Im Zusammenhang der Erweckungsbewegung, von der zu Beginn des 19. Jh.s weite Gebiete Deutschlands fast gleichzeitig erfaßt wurden, lebte diese Tendenz in z. T. radikalisierter Form fort, und sie blieb auch erhalten, als sich die Erweckungstheologie gegen die Mitte des Jh.s hin mit dem neu sich formierenden Konfessionalismus verbündete. Ein hervorragendes Beispiel hierfür ist Franz Hermann Reinhold (von) Frank (1827–1894) als exemplarischer Vertreter der konfessionellen Theologie des Erlanger Luthertums.

Programmatisch entfaltet hat Frank seinen Ansatz, in dessen Zentrum „die Frage nach der Struktur der Gewißheit des gegenwärtigen christlich-religiösen Bewußtseins" (H. Edelmann, Art. Frank, F. H. R. (von), in: TRE 11, 322–324, hier: 322), steht in seinem „System der christlichen Gewißheit" (1870/73), dessen dogmatische und ethische Implikationen er anschließend in dem „System der christlichen Wahrheit" (1878/80) und in dem „System der christlichen Sittlichkeit" (1884/87) explizierte. Als Autor bekannt geworden war Frank mit seinem in den Jahren 1858–1865 erschienenen vierbändigen Werk über „Die Theologie der Condordienformel", also jener für die Konfessionalisierung der Wittenberger Reformation charakteristischen Bekenntnisschrift von 1577, in deren Zusammenhang es schließlich auch zum Abschluß des sog. Konkordienbuches von 1580 kam, durch welches die im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930 herausgegebenen „Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche" inhaltlich normiert sind.

In eindringlichen Textanalysen zeigt S.s vorliegende Arbeit, die den ersten Teil einer 1997 von der theologischen Fak. der Georg-August-Univ. Göttingen angenommenen Habil.schrift zur Erlanger Theologie darstellt, daß und wie Franks System als Subjektivitätstheorie des christlichen Glaubens und der ihm eigenen Gewißheit konzipiert ist. Einsatzpunkt und integrierendes Moment des Gesamtsystems bilden „die Verfaßtheit des glaubenden Subjektes, die in der unmittelbaren Identität mit dem Subjekt an der Selbstgewißheit der Subjektivität insgesamt partizipiert. Im Ausgang von dieser unmittelbaren Gewißheit sollen die christlichen Inhalte dadurch in ihrer Gewißheit begründet werden, daß gezeigt wird, daß sie mit der Gewißheit von Wiedergeburt und Bekehrung als Ursachen dieses ‚Standes' mitgesetzt sind." (120) Das Programm Franks ist also durchaus modernitätsspezifisch. Indes liegt dessen eigentümliche Pointe in dem Versuch, „mit den Mitteln der neuzeitlichen Subjektivitätstheorie die Folgen derselben zu überwinden". Frank, so S., „unternimmt es, in der Analyse der christlichen Subjektivität diese als gesetzte Spontaneität und in der Folge als begründet in einem ‚Nicht-Ich' zu erweisen; die christliche Subjektivität ist damit selbst der Verweis auf ein anderes ihrer selbst, von dem her sie ist". (120f) Durch diese Annahme weiß S. den Ansatz Franks zugleich spezifisch von demjenigen Schleiermachers unterschieden: Während bei diesem „die in den Grenzen einer Bestimmung des frommen Selbstbewußtseins gedachte Gotteslehre niemals übersetzbar ist in eine sekundäre Relation zweier gleichzeitiger, aber selbständig existierender Terme, intendiert die Franksche Gewißheitslehre genau dies: Sein besonderes Interesse liegt eben darin, durch die Analyse der Subjektivität diese als etwas ‚gesetztes' und damit, so die Folgerung, *kausal* in einem anderen ihrer selbst begründet zu erweisen. Dies gelingt eben nur so, daß Frank zunächst feststellt, daß die christliche Subjektivität sich im Vollzug ihrer selbst (Bekehrung) setzt, und zwar so setzt, daß sie sich im Setzen nicht nur dieses Vollzuges, sondern auch ihres Gesetztseins bewußt ist und dieses mitsetzt ... Der Übergang zu einem transzendenten Grund dieses Sachverhaltes, der nur als *Bewußtsein* des Gesetztseins oder der Abhängigkeit bestimmt werden kann, ruiniert – bewußt – den subjektivitätstheoretischen Ansatz, behandelt die Subjektivität nicht mehr als Selbstbewußtsein, sondern unterstellt sie auf der Basis einer Bestimmtheit ihres Selbstbewußtseins der gegenständlichen Kategorie der Wirkung einer Ursache." (122) Auf diese Weise wird der „Übergang von dem als Korrelat des Bewußtseins und nur so gesetzten Gott zu Gott als ontischer, vom Bewußtsein unabhängiger Voraussetzung desselben unter dem Prädikat der Absolutheit" (ebd.) genommen.

Letzteren Aspekt versucht S. exemplarisch anhand der Auseinandersetzung zwischen Frank und A. Ritschl um das theologische Prädikat der Absolutheit Gottes nachzuweisen. Während Ritschl „die Bezogenheit aller Aussagen über Gott auf die Existenz des Menschen als limitierendes Prinzip möglicher Aussagen über Gott benutzt und die christliche Theologie der Tradition des metaphysischen Gottesbegriffes entledigt" (189), verfolgt Frank das „Ziel einer Rekonstruktion der metaphysischen Gottesprädikate auf der Grundlage der Analyse christlicher Erfahrung" (ebd.). Die entscheidende Denkoperation, so bestätigt sich, läuft also darauf hinaus, die Subjektivität des Glaubens so zu fassen, daß dem Selbstbewußtsein des glaubenden Ich die Gewißheit seines Gesetztseins implizit ist und zwar dergestalt, daß ihm im Vollzug des Innewerdens seiner selbst Gott als die Bedingung der Möglichkeit gläubigen Selbstbewußtseins auf objektive und subjekttranszendente Weise vorstellig wird. In dieser Denkoperation liegt, wie S. mit Recht deutlich macht, der eigentliche Reiz, aber auch die eigentümliche Schwierigkeit von Franks Systemkonzeption begründet. „Indem Frank das mit der Selbstreferentialität des neuen Ich vergewisserte Moment der Wiedergeburt als den Ansatzpunkt eines Überganges vom Bedingten zu einer Ursache verwendet, verläßt er die Voraussetzung seines Vergewisserungsprogramms, nämlich die Selbstreferentialität der Subjektivität. Indem der ‚Faktor' des neuen Ich als ausdrücklich anderes des Ich, zudem noch Transzendentes zu stehen kommt, wird eben das Bewußtsein der Abhängigkeit zur Abhängigkeit des Bewußtseins, und die grundsätzlich transzenden-

talphilosophische Anlage des Werkes zerbricht." (215) Kurzum: „Das Bewußtsein des Gesetztseins ist ... nicht eo ipso ein gesetztes Bewußtsein." (215; bei S. kursiv) „Dieser Übergang von dem Bewußtsein der Abhängigkeit zur Abhängigkeit des Bewußtseins als unvermittelter ist das eigentliche Problem oder die eigentliche Erschleichung dieses Systemprogramms." (122; bei S. teilweise kursiv)

Die Grundaporie des Systemprogramms F. H. R. von Franks, dem das umfängliche I. Kap. (44–218) des vorliegenden Bdes gewidmet ist, begegnet bei dessen Schüler Ludwig Ihmels (1858–1933) unter veränderten Konzeptionsbedingungen wieder. Darauf nimmt das II. Kap. (219–316) Bezug. Wie bei Frank ist das „Problem der ‚christlichen Wahrheitsgewißheit' ... das zentrale – um nicht zu sagen: das einzige – Thema, um das sich die Veröffentlichungen Ihmels' konzentrieren" (219). Aber in der Wahrnehmung dieses Zentralproblems grenzt sich der Schüler in eigentümlicher Weise von seinem Lehrer ab. Diese kritische Abgrenzung betrifft v. a. das Verhältnis der Glaubensgewißheit zu ihrem Grund. Die Wiedergeburt bzw. subjektive Realität von Wiedergeburt und Bekehrung ist nach Ihmels – anders als dies jedenfalls nach Maßgabe seines methodischen Verfahrens bei Frank der Fall zu sein scheint – „nicht eine einmal hergestellte Wirklichkeit, die unabhängig von ihren Faktoren auch nur betrachtet werden könnte und die gewiß bliebe, wenn man die Gewißheit bzgl. der gegenständlichen Inhalte des Glaubens auch nur methodisch dahingestellt sein ließe; sie kommt vielmehr als von der Gewißheit um die Glaubensinhalte auch nur theoretisch isolierbare Grundlage einer sekundären Vergewisserung der transzendenten Gegenstände des Glaubens darum nicht in Frage, weil die Gewißheit der Wiedergeburt selbst an die Gewißheit bzgl. der objektiven Glaubensinhalte gebunden ist oder besser: gar nichts anderes *ist* als die Gewißheit der gegenständlichen Inhalte". (226) Glaubensgewißheit gibt es in diesem Sinne nur als Gewißheit der inhaltlich bestimmten Faktoren des Zustandekommens von Glaubensgewißheit. Anders gesagt: „Die grundlegende Differenz Ihmels' gegenüber v. Frank liegt also in der These, daß der ‚Stand' des Christen nicht reflexiv verfaßt ist, daß seine Gewißheit nicht in der mit einem subjektiven Vollzug gegebenen Reflektivität fundiert sei, und daß ihre von v. Frank intendierte Überführung in Erkenntnis nicht so aussehen kann, daß von der Wirkung zur darin mitgesetzten Ursache *fort*geschritten wird; das Zentrum der christlichen Erfahrung ist vielmehr selbst ein Verhältnis zu dem, was v. Frank als gegenständliche Ursache bezeichnet." (230)

Mit dieser Grundannahme, deren Ausgestaltungen unter Berücksichtigung vergleichbarer Beiträge der christlichen Weltanschauungslehre A. W. Hunzingers perspektivenreich zur Darstellung gebracht werden, wird Ihmels nach S. zur Vermittlungsgestalt zwischen v. Frank und Werner Elert und damit zum Brückenbauer zwischen alter und neuer Erlanger Schule. Den Beweis für dieses Urteil wird der demnächst zu erwartende zweite Teil der Untersuchung von S. zu erbringen suchen, der nach Ausweis der das Gesamtwerk einleitenden Bemerkungen zu Aufbau und Gliederung (15–43) im wesentlichen eine Analyse der Theologie Werner Elerts beinhalten wird. Ist dieser Beweis erbracht, dann ist damit zugleich in einer bisher so nicht geleisteten Weise die Kontinuität der gesamten Erlanger Schule belegt. Das Urteil über das sachliche Recht ihrer Entwicklung von Frank bis Elert wird dabei entscheidend von der Einschätzung der Zwischenposition Ihmels abhängen, bei dem im Unterschied zu Frank der subjektive Stand des Christen „als intentional, nicht als reflexiv verfaßt" (315), also in der Weise dargestellt wird, daß die christliche Subjektivität nicht länger als Ausgangspunkt einer in ihrer Selbstgewißheit begründeten Entfaltung der Gewißheitsursachen, sondern als immer schon und an sich selbst als von vorauszusetzenden und vorausgesetzten Inhalten bestimmte in Betracht kommt. S.s ambivalentes Resümee bzgl. der solchermaßen auf ihre Grundstruktur zurückgeführten Position lautet einstweilen: „Es ist der Verlust des Anschlusses an die neuzeitliche Tradition der Philosophie, mit der die theologische Konzentration erkauft wird, die sich bei Ihmel unleugbar vollzieht." (316)

München Gunther Wenz

Berger, Peter L.: **Erlösendes Lachen.** Das Komische in der menschlichen Erfahrung. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1998. XXI, 279 S., kt DM 38,00 ISBN: 3–11–015561–3

Es gibt anspruchsvolle Bücher, die dem Leser jedoch ein Gefühl gelöster Heiterkeit vermitteln: Das Buch von Peter L. Berger darf ohne Zweifel zu dieser seltenen Gattung von Büchern gezählt werden. Und den Lektoren B.s, die wie alle Lektoren „naturgemäß etwas in Sorge sind" (XI) und ihm deshalb rieten, dem Leser in einem Vorwort eine Art Ausblick auf den Inhalt zu geben, kann vorab gesagt werden, daß dies (stellt man einmal, ausnahmsweise, ökonomische Zwänge in den Hintergrund) eigentlich nicht nötig gewesen wäre: Die „Hektiker des Geistes" (Friedrich Nietzsche) überanstrengt jede Lektüre, die lesenden Müßiggänger hingegen werden sich von B.s Buch in jedem Fall fesseln lassen und in ihm so etwas wie geistige Erholung finden. Thema des Buches ist eine ausgedehnte Reflexion über das Wesen des Komischen, und zwar über das Komische als eine genuine und für den Vollzug endlicher Existenz entscheidende Erfahrung. B. geht so weit, das Komische, trotz seiner zeitbedingten historischen Relativität, zur anthropologischen Konstante zu erklären. (XI) Mit der Wahl dieses Sujets fügt sich B. in eine Tradition ein, die – um nur einige Namen zu nennen – von S. Kierkegaard über H. Bergson bis hin zu J. Ritter reicht.

In einem *ersten Teil* („*Anatomie des Komischen*", 3–112) bietet B. eine Phänomenologie des Komischen. Es finden sich hier u. a. Beobachtungen zum Eindringen des Komischen in den Alltag: „Es erscheint im Alltag, verwandelt diesen momentan und verschwindet rasch wieder" (13), wirke manchmal auch subversiv, wobei im „normalen Gang der Dinge ... der Alltag die stärkere Partei" sei (15). Ferner finden sich Bemerkungen zu den Philosophien des Komischen und der Komödie der Philosophie: phänomenologisch beginnend mit dem Lachen der Thrakerin und endend mit Hinweisen zum komischen Lachen, das in der Form der Ironie oder Satire die Funktion einer Waffe übernehmen könne; dabei wird grundsätzlich der Philosophie angesichts des Komischen „eine gewisse Verlegenheit" (43) attestiert, sei doch schließlich die Philosophie (hier möchte man allerdings fragen: welche genau und wirklich jede?) „der ungeheuerliche Versuch, die gesamte Wirklichkeit mit einer Ordnung der Vernunft zu umfassen" – einer Umfassung, deren sich das Komische seinem Wesen nach entzöge. Darüber hinaus gibt es Beobachtungen (exemplarisch durchgeführt u. a. an Komödien- und Karnevalstraditionen) zu gesellschaftlichen Konstruktionen des Komischen, zu dessen Verständnis der Vf. die „tiefe Affinität des Komischen zu Religion und Magie" (77) empfiehlt; ferner, als Zwischenspiel für das Phänomen des Komischen, erhellende Gedanken zum jüdischen Humor (mit guten Beispielen!).

Im *zweiten Teil* („*Ausdrucksformen des Komischen*", 113–218) differenziert der Vf. in fünf Kapiteln verschiedene Formen des Komischen: die „Komik als Ablenkung: Gutmütiger Humor", die „Komik als Trost: Tragikomik", die „Komik als Spiel des Intellekts: Jeux d'Esprit" und die „Komik als Waffe: Satire". Es findet sich hier, illustriert durch viele eingängige Beispiele, eine erhellende Durchdringung und Erörterung der verschiedenen Spielarten des Komischen.

Im *dritten Teil* schließlich stellt der Vf. Überlegungen zum Thema „*Auf dem Weg zu einer Theologie des Komischen*" an. Hier erinnert er zunächst an biblische Vorbilder und Besetzungen der Narrenfigur, dann v. a. an die lange Tradition der „Narren um Christi willen" (225), schließlich an Kierkegaards Ausdruck des „Glaubensritters" als bewußte Anspielung auf die Don Quijote-Figur: an die im Begriff des Glaubensritters vorgestellte berechtigte Weigerung des Menschen, sich der gewöhnlichen Realität zu unterwerfen, wenn man sich auf den Standpunkt des Glaubens stellt (229f). In einem Zwischenspiel erzählt B. von „grimmigen Theologen" und erinnert an die lange Tradition derjenigen Theologen, denen das Lachen einen Frevel bedeutete. Dagegen führt er dann aber auch andere an, wobei wiederum an zentraler Stelle Kierkegaard (und in sachlichem Anschluß an ihn: D. Bonhoeffer und A. Delp) und dessen Fazit zum Phänomen des Komischen Erwähnung findet: „Humor ist auch die Freude, welche die Welt überwunden hat." (236) Schließlich wendet sich B. dem Komischen als „Signal der Transzendenz" (241) zu: Das Komische transzendiere nicht nur die Wirklichkeit der normalen alltäglichen Existenz und stelle eine andere Wirklichkeit vor den Menschen hin, sondern – daher der alltagssprachliche Begriff des „*Erlösenden Lachens*", dem das Buch auch seinen Titel verdankt – erleichtere das Leben auch, zumindest für eine kurze Zeit. In dieser flüchtigen Erfahrung liege, aus der Sicht des religiösen Glaubens, aber eben auch nur aus dieser Sicht, ein „Signal wahrer Erlösung – das heißt: einer Welt, die geheilt und in der das Elend der menschlichen Existenz ausgelöscht worden ist" (241f; vgl. auch 248).

Das Fazit des Rez.: Ein Buch über die Komik, das, trotzdem es ernsthaft ist, dennoch, jedenfalls auch, Lachen macht, und zu Einsichten in die conditio humana kommt, die theologisch unbedingt wahrgenommen werden sollten. Denn letztlich geht es in diesem Buch um das Selbst- und Weltverhältnis des Menschen: um den häufig so angestrengten, manchmal aber auch glückenden und dann, zumindest zeitweilig, befreienden Versuch des Menschen, die Nöte der Existenz in und durch die verschiedenen Spielarten des Komischen zu distanzieren und lebbar zu machen. Der zeitdiagnostische Hinweis: Vielleicht verhilft das Buch ein wenig dazu, in Zeiten, in denen die affirmative Zelebration der Banalität Konjunktur feiert, nochmals ein ernsthaftes, ein menschliches Verhältnis zum Komischen zu finden. Der Tip des Rez.: Zuerst gründlich das Vorwort lesen, nicht um sich den Rest zu sparen und doch mitreden zu können, sondern als Beispiel für einen feinen Humor, zu dem man den Vf. beglückwünschen kann. Letzteres gilt natürlich auch für die Lektoren, die wohl nicht ganz unbeteiligt an der Entstehung des Buches waren! Noch eine Empfehlung: Wer sich ein paar von den besten Witzen einprägen möchte, tut gut daran, das Buch mehrfach zu lesen. Dies lohnt sich aber auch ohne diesen, allerdings sehr angenehmen Nebeneffekt.

Münster Magnus Striet

Sequeri, Pierangelo: **Il Dio affidabile.** Saggio di teologia fondamentale. Presentazione di Giuseppe Colombo. – Brescia: Queriniana 1996. 827 S. (Biblioteca di teologia contemporanea, 85), kt Lit 95.00 ISBN: 88–399–0385–2

Bereits durch eine Vielzahl von Publikationen ausgewiesen hat der Dozent für Fundamentaltheologie an der Facoltà dell' Italia Settentrionale und Musikologe an der Mailänder Biblioteca Ambrosiana nun ein gewichtiges Werk vorgelegt, das seine bisherige Arbeit bündelt und ihn zugleich in die vorderste Reihe der internationalen Protagonisten seines Faches stellt. Die Tatsache, daß innerhalb einer Jahresfrist schon eine zweite Auflage notwendig wurde, spricht für sich. Das Vorwort von Giuseppe Colombo, dem Dogmatiker an der genannten Fak., ordnet das Werk in den jüngeren Entwicklungsgang der Fundamentaltheologie ein und bringt seinen innovativen Ansatz auf den Punkt. „Den Traktat der Fundamentaltheologie im theologischen Traktat ‚De fide' aufgehen zu lassen ist ein ungewöhnlicher Vorgang. Ihm widersetzen sich nicht nur der scholastische Traktat ‚De fide', sondern auch der Traktat der Fundamentaltheologie" (6). „Im Übergang vom Glaubensakt, auf den die Apologetik / Fundamentaltheologie gerichtet war, zum gläubigen Bewußtsein erweitert sich unvermeidlich der Diskurs, aber er bewahrheitet sich zugleich" (8). Der Diskurs, mit dem S. sein neues Konzept der Fundamentaltheologie engagiert zur Diskussion stellt, ist in der Tat umfangreich und erstreckt sich in einer langen Sequenz von 59 Paragraphen auf über 700 Seiten. Die Paragraphen verteilen sich auf zwölf Kap., die ihrerseits die Einleitung (mit vier Kap.) und die vier Hauptteile (mit jeweils zwei Kap.) bilden.

Ich meine, die Intention des Vf.s richtig erfaßt zu haben, wenn ich die mit vier Kap. relativ breite Einleitung (19–155) nicht nur als geschichtliche Hinführung verstehe, sondern ihr als „pars destruens" auch einen systematischen Stellenwert zuerkenne. Indem S. den Weg der Apologetik/Fundamentaltheologie von der Konstitution „Dei Filius" des 1. Vaticanums zur Offenbarungskonstitution „Dei Verbum" des 2. Vaticanums nachzeichnet und dabei die notwendige Umformung der Apologetik neuscholastischer Prägung in die zeitgenössische Fundamentaltheologie reflektiert, tritt der Extrinsezismus zwischen Vernunft und Glaube scharf ins Visier. Was de Lubac zur Überwindung des extrinsezistischen Denkens im Verhältnis von Natur und Übernatur bahnbrechend in „Surnaturel" (1946) angestoßen hat, stellt sich S. nun als Aufgabe hinsichtlich des Verhältnisses von Vernunft und Glaube. Gegen die Reduktionen des Rationalismus auf der einen und des Fideismus auf der anderen Seite entfaltet er ein originelles Konzept seines Traktates „De fide". „Die dürftige Qualität der theologischen Reflexion über die umfassende Gestalt des christlichen Glaubens, für die gerade die apologetische und neu-apologetische Unaufmerksamkeit verantwortlich ist, hat den Verlust einer Menge von phänomenologischen und anthropologischen Strukturen des Wissens (Fühlen und Werten, Lieben und Ersehnen, Erinnern und Vorstellen, Handeln und Erleiden) mit sich gebracht, die die Theologie des Glaubens hätte leicht erarbeiten können, indem sie sich auf ihr eigentliches Objekt bezieht. Sicher auch zum Vorteil der Vernunft. Statt dessen ist sie in viel zu großem Ausmaß den progressiven modernen Spaltungen der Vernunft gefolgt. Diese haben nach und nach aus der ursprünglichen Struktur des Wissens die fundamentalen Bande gerissen, die das Wissen an das affektive, ethische, symbolische, rituelle Leben des Bewußtseins selbst binden" (135). Damit sind bereits die Methode und die Leitidee der „pars construens" angedeutet. Der Vf. versteht es, mit allen Registern auf der Tastatur der phänomenologischen Methode zu spielen. Nicht nur „in actu exercito", sondern ebenso „in actu reflexo" erweist er sich als Kenner von Phänomenologie und Hermeneutik. Das „Bewußtsein" aber avanciert zum Leitbegriff seines systematischen Entwurfes. Wenn ich in den auf die Einleitung folgenden vier Hauptteilen die „pars construens" erkennen möchte, soll damit nicht der Eindruck erweckt werden, als ob die Dynamik der polemischen Auseinandersetzung in diesen Teilen erlahmen oder gar verstummen würde. Der Kampf gegen das extrinsezistische Auseinanderreißen von Glaube und Vernunft zieht sich durch das ganze Buch hindurch. Zwar mag sich der Leser an die Sentenz des Horaz (Ep. I 10,24) erinnert fühlen: „Naturam expellas furca, tamen usque recurret", doch erweist sich der Vf. als unermüdlicher Kämpfer für die Sache und geißelt als Grundübel die „inerzia" (d. h. die Trägheit, Unbeweglichkeit) derer, die das alte Denkschema in ihren Köpfen nicht überwinden.

In den vier Hauptteilen werden die klassischen Themen der Fundamentaltheologie artikuliert. Der *erste Hauptteil („Das Gründungsereignis. Phänomenologie und Theologie der memoria Jesu")* kann dem Traktat „De revelatione" zugeordnet werden. Der zweite und dritte Hauptteil bilden einen originell profilierten Traktat „De fide". Sie sind die konstruktivsten Teile des Werkes. So behandelt der *zweite Hauptteil („Der Heilsglaube")* die „Theologie und Dogmatik des actus/affectus fidei". Der *dritte Hauptteil („Glaube und Vertrauen")* entfaltet eine Theorie des gläubigen Bewußtseins. Als besonders gelungen erscheinen mir in diesem Zusammenhang die beiden „post-cartesianischen Meditationen" (329–343, 343–356), während die in mathematisch anmutender Formelsprache vorgenommene Verhältnisbestimmung zwischen „l'essere nella fede (EnF)" und „l'aver fede (AF)" im 38. Paragraphen zu den hermetischen Partien des Werkes zählt, deren gedanklicher Nachvollzug schwer verständlich ist. Im *vierten Hauptteil („Der Zeugnisglaube. Die kirchliche Gestalt des Heilsglaubens")* kommen solche Problemfelder zur Sprache, die der fundamentaltheologische Traktat „De ecclesia" verwaltet. Doch auch hier geht es keineswegs um Wiederholung bekannter Topoi und Argumente, sondern unter dem Vorzeichen des neu gewonnenen Ansatzes zeigt jedes Stichwort neue Aspekte. Der Bogen der Themen reicht vom Schriftkanon, der Inspiration der Hl. Schrift, dem Begriff der Überlieferung, dem kirchlichen Magisterium, der Struktur der Dienstämter, der apostolischen und sakramentalen Ordnung bis hin zur Eucharistie als dem Archetyp der sakramentalen Heilszeichen.

Der knapp zugemessene Raum in dieser Zeitschrift erlaubt nicht, auf Einzelheiten dieses reichhaltigen Werkes einzugehen. Die Rez. hat aber schon viel erreicht, wenn dem deutschen Sprachraum dieses Buch überhaupt bekannt gemacht wird. Selten habe ich in den zurückliegenden Jahren ein theologisches Buch gelesen, das über die Grenzen des Faches hinaus zugleich einen Einblick in die geistige Produktion einer ganzen Kulturnation bietet. Der Leser erfährt in diesem Buch ungeheuer viel über das Schaffen der zeitgenössischen Philosophie in Italien, das sich – von einer beneidenswerten Vitalität erfüllt – in zahlreichen Publikationen niederschlägt. Dank der enormen Belesenheit des Vf.s und seiner Übersicht über den Büchermarkt kommt der Leser in den Genuß von vielen Informationen, die eine Ahnung von dem vermitteln, was die geistige Elite Italiens zur Zeit bewegt und interessiert. Die Bibliographie, die auf 45 Seiten (771–815) dokumentiert wird, erfaßt rund 1300 Titel.

Doch nicht nur die äußeren Maße geben dieser Monographie ihr Gewicht, in noch höherem Grad sind es die Breite der Information, die kognitive Kraft des Diskurses und der innovative Zugriff des Problemansatzes, die den außergewöhnlichen Rang dieser Publikation begründen. Dem Disput der Fundamentaltheologen möchte man dieses Buch nicht nur empfehlen, sondern geradezu zur Pflicht machen. Aber auch die Dogmatiker werden wesentliche Impulse empfangen, auch wenn sie die eine oder andere Aussage auf der Goldwaage ihrer Kritik überprüfen werden. Im Vorwort hat G. Colombo auf die Spannung zwischen „opera di cultura" und „opera di scuola", also zwischen einem Werk theologischer Kultur und einem für den theologischen Unterricht geeigneten Werk hingewiesen. Auch der Vf. hat dazu in selbstkritischer Reflexion Stellung bezogen (149–155) und sein Buch, motiviert von der „deontologia professionale" (153), in der Mitte der beiden Spannungspole plaziert. Trotzdem wäre es m. E. kein Nachteil und einer breiteren Rezeption seiner grundlegenden Neubesinnung durchaus förderlich, wenn er Deo volente eine kürzere Fassung „ad usum delphini" erarbeiten könnte. Gerade der Mittelteil des imposanten Opus mit dem eigentlichen Tractatus de fide würde sich dafür anbieten.

NB. Die angeführten Zitate sind vom Rez. aus dem Italienischen übersetzt worden.

Bonstetten Manfred Lochbrunner

Frank, Günter: **Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons (1497–1560).** – Leipzig: Benno / Bernward / Morus 1995. XXXIX, 355 S., kt DM 48,00 ISBN: 3–89543–017–X

Die Studie unternimmt den „Versuch, die philosophische Theologie Melanchthons und seine damit verbundene Philosophiekonzeption systematisch-historisch zu rekonstruieren" (6). Für die Erforschung des 16. Jh.s verspricht sich der Vf. davon zweierlei: *Erstens* könnte eine Untersuchung der philosophischen Theologie Melanchthons herausstellen, „daß selbst das Zentrum der Reformation – wenn auch nicht durch *Martin Luther*, so doch durch einen seiner wichtigsten Zeitgenossen und bedeutenden Gelehrten ... – in der Vermittlung reformatorischen Denkens und philosophischer Theologie ökumenisch wesentlich offener war, als dies die Kontroversen im 19. und 20. Jahrhundert vermuten lassen". (6) Die Ablehnung der philosophischen Theologie durch Luther ließe sich dann relativieren: Sie wäre hinsichtlich der Frage nach der Bedeutung der Philosophie für die Theologie nicht mehr das alleinige Erbe aus der Reformation. Statt dessen ließe sich Luthers strikte Ablehnung als eher zeitbedingte Reaktion auf einen übersteigerten Nominalismus verstehen, dessen Ursprungsintentionen bereits in Vergessenheit geraten waren. *Zweitens* erwartet der Vf., durch eine Untersuchung zur Philosophiekonzeption Melanchthons „ein wichtiges Licht auf den Transformationsprozeß spätmittelalterlich-humanistischen Philosophierens und damit auf die Voraussetzungen frühneuzeitlicher Philosophie" werfen zu können. (6) Mit diesen Hinweisen ist klar, daß Melanchthons Philosophiekonzeption im Spannungsfeld der Koordinaten von Reformation einerseits und Humanismus andererseits interpretiert wird.

Das *erste Kap.* („*Annäherungsversuche: Melanchthon im Urteil der Philosophiegeschichte*", 9–47) unternimmt eine Sichtung der Forschungsgeschichte zu Melanchthon. Dabei zeigt F. zunächst, wie die Bewertung Melanchthons von der jeweiligen Einstellung zum offenbarungstheologischen

Grundansatz reformatorischer Theologie und des mit diesem Ansatz verbundenen Vorgangs einer „Dissoziierung von Theologie und Philosophie" (29) dependiert. Darüber hinaus zeigt der forschungsgeschichtliche Überblick, daß jede Interpretation der philosophischen Theologie, die sie rein formal auf ein philosophisches „Autoritätenmodell" (28; vgl. auch 51) zurückführt, die „spezifischen theologisch-philosophischen Rezeptionsmotive, die zur Aristoteles-Renaissance im 16. Jahrhundert und im Denken Melanchthons" (23) führten, erst gar nicht mehr in den Blick bekommt. Dem möglichen Einfluß nominalistischen Denkens auf Melanchthon selbst weist F. nur einen eher geringen Stellenwert zu. Statt dessen zeigt er, und hierin besteht der zweite Hauptertrag dieses Kap.s, daß die Bedeutung des philosophischen Renaissancehumanismus für die Theologie Melanchthons lange Zeit unterschätzt worden ist (46). Entsprechend greift F. zur Interpretation der philosophischen Theologie Melanchthons in den nun folgenden Kap.n auf die philosophischen Tendenzen dieses Humanismus zurück.

Das *zweite Kap.* („*Melanchthons Philosophieverständnis*", 49–182) erhebt den genuinen Philosophiebegriff Melanchthons, wobei sich der Vf. implizit, teils auch explizit mit der in der Forschung verbreiteten These auseinandersetzt, Melanchthon habe in seiner Frühzeit eine strikt antiphilosophische Position vertreten, diese dann aber aufgegeben. Statt dessen zeigt F., daß Melanchthon zwar in den „loci communes" von 1521, dann aber v. a. im Streit zwischen Luther und Erasmus um die Willensfreiheit eine antiphilosophische Position vertreten habe, die hier vorgetragene Polemik gegen die Philosophie ihren Grund aber darin gehabt habe, daß es in dieser Zeit um eine Formulierung und Profilierung der reformatorischen Idee gegangen sei. Die These eines Bruchs zwischen Reformation und Humanismus führe „aber grundsätzlich zu einer falschen Gewichtung des Philosophieverständnisses bei Melanchthon" (64; vgl. auch 58). Die antiphilosophischen Texte Melanchthons erklärt F. mit dessen Ablehnung einer Wesensmetaphysik, die für praktisch-ethische Fragestellungen nichts abgeworfen habe (71). Die hermeneutische Perspektive dieser Philosophiekritik sei zudem die paulinische Soteriologie und Anthropologie gewesen (59, 64). Das Ziel der Philosophiekritik Melanchthons sei eine Wiedergewinnung der „Autonomie der Theologie" gewesen, „die aus ihren eigentümlichen Offenbarungsquellen begründet ist" (71). Die in den Ausführungen über „Die theologische Geistphilosophie als metaphysisches Rückgrat der humanistischen Philosophie Melanchthons" (86–158) sowie über „Die Erkenntnistheorie der humanistischen Philosophie Melanchthons" (159–181) erzielten Resultate dürften das Kernstück der Studie F.s darstellen. Worum es ihm nun geht, ist, das Philosophieren Melanchthons endgültig als „eine originäre und produktive *Philosophie des Übergangs*" zu profilieren, welche ihre geistige Kraft aus einer „regulativen Wahrheitsidee" bezogen habe (181) – einer Idee von Wahrheit, die praktisch-ethischer Natur sei (71). Die begründungslogische Funktion dieser Geistphilosophie bei Melanchthon erkennt F. darin, nach dem Ende der Wesensmetaphysik die Möglichkeit einer theologischen Philosophie zu verbürgen. In diese Funktion wiederum konnte Melanchthon seine Konzeption der Geistphilosophie nur deshalb bringen, weil diese, schöpfungstheologisch, „die metaphysische Theorie einer Wesensverwandtschaft von göttlichem und menschlichem Geist", „konkret realisiert durch die Annahme von ‚notitiae naturales' und vom ‚lumen gentium'" enthalte: „Diese ‚notitiae naturales' stellen die bleibende Präsenz göttlicher Wesensmerkmale im menschlichen Geist dar, oder anders: in ihnen partizipiert der Mensch an göttlichen Wesenseigenschaften. Aufgrund dieses Exemplarismus ist dann auch eine Gotteserkenntnis möglich. Melanchthons theologische Geistphilosophie führt also zur Annahme einer durch die Erbsünde zwar geschwächten, aber bleibenden Unendlichkeitsidee als Kennzeichen des menschlichen Geistes und zugleich als Voraussetzung einer Gotteserkenntnis" (336f, 211 passim).

Über den Nachweis hinaus, daß Melanchthon im Rahmen seiner Geistphilosophie sowohl die Möglichkeit einer Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes als auch der Wesensprädikate Gottes begründet hat, ist eines der wichtigsten Resultate von *Kap. 3* („*Die Erkenntnis von Gottes Existenz und Wesen*", 183–225) der Aufweis platonischer Traditionen in Melanchthons Gottesbegriff. Zu Recht weist F. aber auch darauf hin, daß der Atheismus, wenn man denn der platonischen Fassung des Gottesbegriffs innerhalb eines solchen geistphilosophischen Rahmenkonzeptes folgt, geradezu denkunmöglich wird und Melanchthon diese Konsequenz auch gezogen habe (219).

Das nochmals umfangreiche *Kap. 4* (227–333) rekonstruiert akribisch „*Die philosophischen Gottesbeweise*" Melanchthons, unterteilt in zwei Teile: I. die kosmologischen Beweise, II. die anthropologischen Beweise. Aus der Fülle der hier vorgetragenen Interpretationen seien zwei Resultate hervorgehoben: Erstens kann F. überzeugend zeigen, daß alle Gottesbeweise Melanchthons, also auch die kosmologischen, wegen ihrer geistphilosophischen Begründungsstruktur „in einem engen Sinn anthropologisch" (316) zu nennen sind, die Unterscheidung zwischen kosmologischen und anthropologischen Beweisen bei Melanchthon somit rein klassifikatorischer Natur ist (315f, 337f). Zweitens weist F. auf, daß Melanchthon, wiederum seinem geistphilosophischen Grundprinzip im Sinne einer analogia mentis folgend, als erster (neben Ursprüngen bei Xenophon und Cicero) einen Gottesbeweis aus dem Gewissensphänomen geführt hat (333).

Die Einzelaspekte der Studie F.s hier im einzelnen darzustellen und zu würdigen, ist angesichts ihrer Vielzahl unmöglich. Indem er die Geistphilosophie Melanchthons zum Strukturprinzip von dessen Theologie erhebt, gelingt es ihm, die verschiedenen Stränge dieses Denkens als ein in sich konsistentes Ganzes zu profilieren. Als Beitrag zu einer Theorie der Genese der Neuzeit kommt der Studie das wichtige Verdienst zu, gezeigt zu haben, daß es eine viel stärkere Überlieferungsabhängigkeit frühneuzeitlicher Philosophie von der Tradition gibt, als man lange Zeit glaubte, eine Abhängigkeit, die nicht zuletzt auf Theorieansätze Melanchthons zurückgeht (181). Daß hier in der Tat Dependenzen zu konstatieren sind, achtet man auf die weiteren Entwicklungen in der Neuzeit und der hier stattfindenden Diskussionen, insbesondere in der Subjektphilosophie (337), in der Frage einer erfahrungsunabhängigen Erkenntnis (338), aber auch, was die Frage einer praktischen Verfaßtheit der Wahrheitsidee angeht, hat F. nachdrücklich und in beeindruckender Weise deutlich gemacht. Zugleich profiliert er Melanchthon, so wie er dessen Geistphilosophie in ihrer Struktur und ihrer begründungslogischen Funktion beschreibt, als einen zutiefst modernen Denker, achtet man auf die Strukturparallelen in der anthropologischen Verantwortung theologischen Redens, wie sie etwa bei K. Rahner, W. Pannenberg oder auch H. Verweyen zu beobachten sind. Die systematische Diskussion über die Möglichkeit, diese Argumentationsfigur zu nützen und sie geltungstheoretisch vor dem philosophischen Denken der Neuzeit auszuweisen, wäre aber noch zu führen. Denn ob wirklich von der faktisch vorkommenden Idee der Unendlichkeit im menschlichen Bewußtsein, wie bereits bei Melanchthon und dann v. a. bei Descartes, auf die Wirklichkeit Gottes geschlossen werden darf, von hier aus dann aber wieder in einem Rückschlußverfahren die Anthropologie gebildet und diese wiederum zum (begründungslogischen) Strukturprinzip der Theologie erhoben werden kann, ist noch nicht ausgemacht. Diese Diskussion zu führen, war jedoch nicht das Anliegen dieser Studie. Die stringent argumentierende, ausgesprochen detailreiche, dabei aber gut lesbare Arbeit F.s bietet, ganz abgesehen von ihrer unmittelbaren Bedeutung für die Melanchthon-Forschung, einen wichtigen Baustein, die Genese dieser bis heute systematisch beanspruchten Denkfigur verstehen zu lernen.

Münster Magnus Striet

Theologiegeschichte

Bernard of Clairvaux: On Loving God. An Analytical Commentary by Emero Stiegman. – Kalamazoo: Cistercian Publications Inc 1995. 219 S. (Cistercian Fathers Series, 13 B), kt $ 16,95 ISBN: 0–87907–114–1

Die Liebe des Menschen zu Gott bildet das zentrale Thema im Denken Bernhards von Clairvaux und wird von ihm ausdrücklich in einer ganzen Reihe von Traktaten behandelt. Zu nennen sind der „*Liber de gradibus humilitatis et superbiae*", der „*Liber de Gratia et de libero arbitrio*", die „*Sermones super Cantica Canticorum*" sowie schließlich der „*Liber de diligendo Deo*". Das vorliegende Buch widmet sich nun dem „*Liber de diligendo Deo*", das gegenüber den anderen genannten Traktaten am wenigsten beachtete Werk.

Vf. bietet zunächst (3–42) eine *englische Übersetzung* auf der Grundlage der Kritischen Bernhard-Ausgabe (Sancti Bernardi Opera, Vol. III, 119–154). Den *Hauptteil* bildet ein ausführlicher *analytischer Kommentar* des Textes (45–195), dem dann abschließend ein Abkürzungs- und Literaturverzeichnis sowie ein analytischer Index des Textes und des Kommentars folgen.

Anlaß, den Traktat „*De diligendo Deo*" in dieser Form zum Gegenstand eines eigenen Kommentars zu machen, ist für Vf. der Umstand, daß das Werk bislang in der Forschung noch nicht angemessen in sich selbst ausgelegt worden ist. Seit Gilsons berühmter Monographie „La théologie mystique de saint Bernard" (Paris 1934) dominierte in der Forschung das Bestreben, eine konsistente Darstellung der spirituellen Theologie Bernhards zu erarbeiten, in die dann auch „*De diligendo Deo*" herangezogen wurde und Elemente aus diesem Text einflossen. Die eigentümliche Struktur des Traktats selbst, seine besondere Aussage, aber auch seine Grenzen, kamen damit aber kaum oder nur unklar in den Blick. Vf. widmet sich deshalb in seinem Kommentar der Aufgabe, diese eigene Gestalt des Traktats zu erheben. „Though we can hardly dispense with the syntheses we have received – Gilson's least of all – we need a more analytical reading of this treatise." (46) Deshalb geht Vf. – nach einigen einführenden Bemerkungen zu Bernhards Leben und zur Entstehung des Traktats, zu seinem philosophischen Charakter sowie nach eingehenden Überlegungen zur Datierung des Werks, in die Vf. nun auch neue textanalytische Argumente einbringt – mit seinen Erläuterungen den Text entlang, dessen Struktur er zunächst in einer übersichtlichen Gliederung vorstellt.

Bei der Kommentierung konzentriert er sich dann schwerpunktmäßig auf die Analyse und Erläuterung der entscheidenden philosophischen Begriffe und Kategorien Bernhards, die seine Argumentation in diesem Traktat tragen. Insbesondere der II. Teil des Traktats gibt hierzu reichlich Anlaß. Vf. diskutiert ausführlich den Begriff der „*affectio naturalis*", die im Rahmen der vier Stufen der Liebe, die Bernhard in seinem Traktat beschreibt (1. Der Mensch liebt sich selbst um seiner selbst willen, 2. Der Mensch liebt Gott für sich selbst, 3. Der Mensch liebt Gott um Gottes willen, 4. Der Mensch liebt sich für Gott), die naturale anthropologische Grundlage der Liebe zu Gott darstellt (89–108). Er analysiert – damit zusammenhängend – den Begriff der „*necessitas*", die die

menschliche Liebe bestimmt (99–103), und erörtert die Rolle des Glaubens und der conversio bei der Liebe zu Gott (108–117). Die Ausführung Bernhards über die Auferstehung der Toten gibt schließlich Anlaß, die Begriffe und das Verhältnis von Leib und Seele in der Sicht Bernhards zu analysieren (133–139). Im III. Teil ist es die Bezeichnung der Liebe als *„lex universalis"*, die Vf. zur eingehenderen Bestimmung dieses Begriffs veranlaßt (143–147).

Was Vf. durch die Analyse dieser Begriffe deutlich machen möchte, ist der philosophische Charakter (51–59), der den Traktat *„De diligendo Deo"* durchzieht. Zentrales Anliegen des Vf.s ist es zu zeigen, daß es sich bei diesem Werk nicht nur um erbauliche Frömmigkeitsliteratur, mystischen Erfahrungsbericht und glaubendes Bekenntnis handelt, sondern daß der Traktat zugleich auch eine grundlegende philosophische Reflexion auf die Voraussetzungen in der menschlichen Natur für die liebende Beziehung des Menschen zu Gott enthält. Dabei geht Bernhard – wie Vf. betont – nicht deduktiv von einem metaphysischen Begriff der menschlichen Natur aus, sondern geht „phänomenologisch" vor. Für ihn ist – wie dies ja auch schon durch die Publikationen von Ulrich Köpf (vgl. besonders „Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux", Tübingen 1980) umfassend gezeigt wurde – die Erfahrung der entscheidende Ansatzpunkt aller Aussagen über die menschliche Natur. „What is possible, in his view, is what an observed conscience and pattern of behavior, interpreted in the faith, reveals. In this sense his method is phenomenological." (52)

Mit diesem Aufweis philosophischer Reflexion und Begriffsarbeit in Bernhards Traktat leistet Vf. nicht nur einen Beitrag dazu, das Vorurteil von Bernhards antischolastischem oder antirationalem Affekt auszuräumen. In bewußt immanenter Interpretation, die keine heutigen Kategorien an den Text herantragen und ihn daran messen möchte, zeigt Vf. darüber hinaus auch, wie Bernhard – so sehr er in der Tradition der Kirchenväter, besonders des Augustinus, steht und sie übernimmt – diese Tradition doch zugleich auch neu systematisiert und durchaus mit den logischen Mitteln der exakten Begriffsbestimmung durchdringt. So wird deutlich, wie auch Bernhard selbst – bei all seiner Kritik an der werdenden scholastischen Theologie – in dem Inkulturations- und Aneignungsprozeß der Väter-Tradition steht und mitwirkt, der sich im 12. Jh. vollzieht und in dem es darum geht, den Glauben angesichts der in ihrer Eigenständigkeit erwachenden Vernunft und mit ihrer Hilfe in seiner Glaubwürdigkeit auszuweisen.

Paderborn Stephan Ernst

Lohmann, Johann Friedrich: **Karl Barth und der Neukantianismus.** Die Rezeption des Neukantianismus im Römerbrief und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1995. X, 421 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 72), Ln DM 218,00 ISBN: 3–11–014883–8

Johann F. Lohmann legt in diesem Buch die bislang umfangreichste und genauste Untersuchung zur Frage des neukantianischen Einflusses auf die frühe dialektische Theologie Karl Barths vor. Er berührt dabei Fragen, die für die Theologiegeschichte des 20. Jh.s und für das Verständnis und die Beurteilung der Theologie Barths in sehr hohem Maße aufschlußreich und entscheidend sind.

Das Werk, entstanden aus einer unter Leitung von E. Herms geschriebenen Mainzer Diss., entwickelt nach klug abwägenden Vorbemerkungen zur Thematik, zur Forschungsgeschichte und zum Vorgehen (1–35) zunächst eine zusammenfassende Charakteristik des Neukantianismus. Als Gemeinsamkeiten der von Cohen, Lange, Liebmann, Natorp, Rickert, Riehl und Windelband vertretenen Philosophie hält L. fest:

„1. Der Neukantianismus betont einen engen Zusammenhang zwischen Philosophie und Wissenschaft ... 2. Philosophie ist für die Neukantianer immer kritische Philosophie. Kritik wird dabei als ‚Erkenntniskritik' verstanden und steht für eine erkenntnistheoretische Fundierung der Philosophie und der Wissenschaft ... 3. Ergebnis dieser kritischen Untersuchung ist stets eine Erkenntnistheorie, die ‚die Subjektkomponente im Erkenntnisvorgang' [Ollig] mehr oder weniger stark betont ... 4. Philosophische Entwürfe, die eine derartige erkenntniskritische Fundierung nicht oder nur unzureichend ausführen, verfallen dem Verdikt des Dogmatismus. Betroffen sind davon einerseits die traditionelle Metaphysik und der Deutsche Idealismus, andererseits Materialismus, Empirismus und Positivismus ... 5. Alle diese Aussagen werden getroffen unter ausdrücklicher Berufung auf Kant" (37–50). Diese Charakteristik wurde so ausführlich zitiert, weil sie m. E. eine wertvolle und vom Vf. überzeugend belegte Orientierungshilfe für die umstrittene Abgrenzung des Phänomens Neukantianismus bietet. Innerhalb des Neukantianismus unterscheidet L. eine erste Phase (1865 bis ca. 1871) von einer zweiten (ab 1871). In der *ersten Phase* wurde Kants Apriori (v. a. von Friedrich Albert Lange) sinnesphysiologisch gedeutet. Im Gegensatz dazu setzte sich seit Cohens Schrift „Kants Theorie der Erfahrung" (1871) die Auffassung durch, daß der Gedanke der „Reinheit" der Vernunft eine Kritik allen „Gegebensein eines Gegenstandes" (68, mit Belegen) verlangt. Damit beginnt die *zweite Phase* des Neukantianismus. Da nach Cohen der Gegenstand im Denken allererst erzeugt werden muß, sei der Neukantianismus Marburger Prägung als „kritischer Idealismus" (83) mit „monistischer" (83) Tendenz zu kennzeichnen, während die südwestdeutsche Schule des Neukantianismus und die Ritschlschule eher zu dualistischen Denkformen neigen (Naturwissenschaften vs. Geisteswissenschaften; Kausalität vs. Freiheit).

Allein der Marburger Neukantianismus erlangte eine größere Bedeutung für Barth. Als Resultat sorgfältiger Recherchen weist L. nach, daß Barth auf direktem Wege (über das Hören einer Vorlesung im SS 1908 bei Cohen und über die Lektüre der Bücher von Cohen und Natorp; Liste der im Besitz Barths befindlichen Bücher mit Bemerkungen zu ihrer Bearbeitung durch Barth bei L. 206, Anm. 4ff) und auf indirektem Wege über seinen Bruder Heinrich Barth vom Marburger Neukantianismus beeinflußt wurde. Außerdem ist auch Barths eigene intensive Kantlektüre während des Studiums und vor Abfassung des Römerbriefs zu berücksichtigen.

Methodisch konsequent stellt L. in drei aufeinanderfolgenden Kap.n Grundelemente der Philosophie Cohens (65–129), Natorps (130–163) und des frühen Heinrich Barth (164–205) zusammen, bevor er in Teil fünf, dem eigentlichen Höhepunkt der Arbeit, die Rezeption des Neukantianismus im Zeitraum zwischen der ersten Auflage des Römerbriefs über den Tambacher Vortrag bis zur zweiten Auflage des Römerbriefs nachzeichnet (206–316). Die Arbeit endet mit einem Abschnitt über die Hintergründe und das Weiterwirken des Neukantianismus in der späteren Theologie Barths (317–399), einer knappen Zusammenfassung (400–403), Literaturverzeichnis und Namensregister (404–421).

Die Darstellungen der drei Philosophen Cohen, Natorp und H. Barth konzentrieren sich – neben einer allgemeinen Charakteristik – bereits auf die drei Themenbereiche, bei denen L. im fünften Teil seiner Arbeit (ab 206) neukantischen Einfluß auf Barth nachweist. Diese Themen sind: 1. die „Opposition gegen das Gegebene", die für den Neukantianismus insgesamt kennzeichnend ist, 2. ein gewisser Antisubjektivismus, der sich paradoxerweise ausgehend vom Marburger Neukantianismus entwickelt hat, und 3. das Konzept des „Ursprungs".

Betrachtet man diese Liste, so fällt auf, daß Barth nach L. allein erkenntnistheoretische Positionen des Neukantianismus rezipiert hat. Nicht positiv aufgenommen hat Barth die an der Ethik orientierte Religionsphilosophie Cohens (97, Anm. 175 mit einer Kritik an Pannenberg und 315f mit einer Kritik an Marquardt). Auch Natorps Religionsphilosophie und Ethik hat Barth nicht rezipiert (152, Anm. 120 mit leichten Vorbehalten; vgl. auch 212–229). Zum Einzelnen:

1. Die *Opposition gegen das Gegebene* klingt bei Barth bereits in der ersten Auflage des Römerbriefs als Rede von der Aufhebung des Gegebenen durch Christus an. Diese Aufhebung geschieht freilich durch eine durch Christus erfolgte neue Grundlegung (217–229). Erst im 2. Römerbrief kommt die Opposition gegen das Gegebene massiv zum Ausdruck, wenn Barth von „Hohlräumen" spricht und davon, daß Gott „strenggenommen nicht erfahren wird", wenn er den Drang zum Gegebenen mit der Sünde gleichsetzt und den Heiligen Geist als „voraus-gegeben" und darum „von und uns aus nicht-gegeben" bezeichnet (weitere Belege bei L., 308–311).

2. Die Opposition gegen das Gegebene tendiert nicht nur zu einer dynamischen Ontologie, sondern auch zu einer Erkenntnistheorie, die die Subjektkomponente im Erkenntnisprozeß betont. Bekanntlich finden sich im 1. Römerbrief Passagen, die in diesem Sinne wie Abschnitte aus einem neukantianischen Lehrbuch erscheinen: „Nichts ist an sich, alles ist nur, sofern wir es sehen, wissen, denken. Nichts wird aus sich selbst, sondern alles, was wird, wird durch den Geist, durch die Vernunft, durch das Wort, durch das wir es erschauen" (Römerbrief I, S. 28). Gleichzeitig bezieht Barth aber bereits in der ersten Auflage des Römerbriefs eine stark antisubjektivistische Position: „Im Objektiven liegt die Wahrheit!" (237). L. sieht die „eigentlich maßgebliche" (244) Quelle dieser die Objektivität betonenden Aussagen im Antipsychologismus des Neukantianismus.

An dieser Stelle ergibt sich nun die einzige m. E. erwägenswerte Kritik an den Hauptthesen des Buches. Zwar hat L. Recht: „Eine so krasse Gegenüberstellung von ‚subjektivem' und ‚objektivem' Zugang zu Gott, von Erlebnis und Erkenntnis, dürfte man weder bei Calvin noch bei Blumhardt noch bei Kutter ... finden" (244). Die kritische Rückfrage an L.s mit guten Belegen argumentierende Arbeit könnte aber die sein: Findet sich der Anti*subjektivismus* – und nicht bloß ein Anti*psychologismus* und Anti*historismus* – wirklich so kraß irgendwo im Neukantianismus? L. selbst hat in seiner oben zitierten Begriffsbestimmung die Betonung der *Subjekt*komponente im Erkenntnisprozeß hervorgehoben. Statt der Zurückführung auf den Neukantianismus erscheinen mir andere Erklärungen des Antisubjektivismus nach wie vor wichtiger. Da man z. B. sehr früh denselben Antisubjektivismus bei E. Brunner findet, liegt es nahe, etwa den auch für Brunner wichtigen Einfluß der beiden Blumhardt und ihrer theozentrischen Betonung der Realität der Erlösung höher einzuschätzen als die Einflüsse des Neukantianismus. Auch die vielfältig vermittelten reformatorischen Wurzeln von Barths Objektivismus sind m. E. wichtig. Schließlich wird man Barths eigenen Anteil an der Betonung der Objektivität des Heils gegenüber allem subjektiven Erleben und Nichterleben des Heils nicht unterschätzen dürfen. Daß unter diesen Faktoren der Neukantianismus auch eine nicht zu vernachlässigende Rolle gespielt hat, dürfte L. hingegen überzeugend belegt haben.

L.s Urteil, daß Barth den „scheinbaren Widerspruch ... zwischen einer schöpferischen, ihren Gegenstand erst erzeugenden und einer

‚objektiven', ihre Wahrheit allein aus dem Gegenstand beziehenden Erkenntnis ... anscheinend nicht empfunden"(246) hat, ist zuzustimmen. Dieses Urteil zeigt aber, daß Barth offensichtlich die Überlegungen Natorps und Cohens, die das Verhältnis von Objektbestimmtheit der Erkenntnis und subjektiver Erkenntnisgrundlage thematisieren, nicht rezipiert hat. Jedenfalls hat in puncto Objektivismus die These von Barths Neukantianismusrezeption eine geringere Reichweite als bei der Opposition gegen das Gegebene und beim Begriff des Ursprungs.

Der *Begriff des Ursprungs* ist zweifellos der wichtigste und spezifischste Einfluß des Neukantianismus auf Barth. In seiner Darstellung von Cohen, Natorp und Heinrich Barth stellt L. deren Konzept des Ursprungs sehr differenziert und auch bis in die mathematischen Hintergründe von Cohens Arbeit über die Infinitesimalmethode hinein dar. Das mathematische Konzept eines Grenzwertes 0, der zu einer Funktion gehört, die auch andere, positive und negative Werte annehmen kann, bietet Cohen ein Beispiel für seine Konzeption des „reinen Denkens", das mit nichts außer sich selbst anfängt und schließlich die gesamten Inhalte des Denkens aus sich erzeugt (100–117). Paul Natorp ersetzt Cohens logisches Grundprinzip des Ursprungs durch sein Prinzip der „synthetischen Einheit". Es ist die noch unbestimmte Beziehung des Denkens auf noch zu vollziehende Sonderungen und Vereinigungen (136–141).

Heinrich Barth ist zunächst der Erkenntnistheorie seiner Lehrer Cohen und Natorp insofern treu geblieben als auch er beim „reinen Denken" ansetzt, sieht aber in seinem Vortrag „Gotteserkenntnis" (1919) im Gedanken des Ursprungs auch einen ethischen Sinn. Dies bedeutet zunächst, daß die kritische Negation alles Gegebenen, die Kennzeichen der Freiheit ist, als erstes Moment im Konzept des Ursprungs zu stehen kommt. Ursprung heißt: alles Gegebene zu negieren, „Krisis" alles Gegebenen. Das zweite Moment des Ursprungs ist, daß der Ursprung auf die platonische Idee des Guten bezogen ist. Um den Begriff des Ursprungs zu erläutern, spielt H. Barth auf dieselben Plato-Stellen an, von denen später auch Lévinas breiten Gebrauch gemacht hat: Das Gute ist „jenseits des Seins", „in einem überhimmlischen Raum". Im Rahmen des neukantianischen Denkens H. Barths dient die Jenseitigkeit des Guten dazu, die Reinheit des Ursprungs auszusagen. Damit wird aber auch das Konzept des Ursprungs zugleich theologisiert: Ursprung und Idee sind beide „göttlich". Die – freilich nicht im Sinne der alten Metaphysik zu denkende – Gottesgeschichte bildet Ursprung und Voraussetzung aller Menschengeschichte. L. analysiert H. Barths Aussagen über den Ursprung minutiös auf ihr Verhältnis zum Neukantianismus (172–205). Zum Teil über ihn hinausgehend fällt dabei u. a. zweierlei auf: Zum einen kann Heinrichs Barths ethisch-platonistische Ursprungskonzeption die vielfach beobachteten Ähnlichkeiten zwischen der dialektischen Theologie und E. Lévinas erklären. Zum anderen fällt auf, daß seine Argumentation Hegels Analyse der Freiheit in ihrem ersten Moment, der kritischen Negation, folgt, um dann das zweite Moment durch die platonische Idee des seinsjenseitigen Guten als Bestimmungsgrund zu überhöhen. Statt beim dritten Moment, der Freiheit an und für sich, gelangt er zu einer Annahme der Wirklichkeit ohne eine irgendwie geartete vorrangige Option für kritische Bewegungen. Ihm dürfte damit eine wohl entscheidende Bedeutung für die Formulierung des Dialektikverständnisses der dialektischen Theologie zukommen.

Karl Barth begrüßte, wie L. ausführlich zeigt, lebhaft die grundsätzlichen Erwägungen seines jüngeren Bruders (252–272). Im Tambacher Vortrag nimmt Barth diese Grundkonzeption auf, verändert aber das „ein wenig kirchliche" Plädoyer zugunsten einer vorrangigen Option für die kritische Haltung. In der zweiten Auflage des Römerbriefs setzt sich der Einfluß dieser Konzeption fort. Sie gewinnt nun pointiert paradoxe Gestalt. Barth formuliert: „Die höchste Entfernung zwischen Gott und Mensch ist ihre wahre Einheit" (Römerbrief II, 96/88). „Die Philosophen nennen diese Krisis des menschlichen Erkennens den Ursprung. Die Bibel sieht an diesem Kreuzweg Jesus Christus" (XX/XIII). L. schließt seine Darstellung des Römerbriefs mit kritischen Bemerkungen ab (299–306), die von der Forderung logischer Klarheit einer Theologie und von der Notwendigkeit neben dem „Nein" auch das „Ja" und die Gnade Gottes zu denken, bestimmt sind.

V. a. gegenüber der in Ingrid Spiekermanns Buch „Gotteserkenntnis" plausibel gemachten Sicht zeigt L. m. E. sehr überzeugend, daß die These einer Konvergenz von ernsthafter Philosophie und Theologie, die sich bei Barth in dieser Zeit findet (Belege bei L., 317–337) und die begeisterte Zustimmung zu H. Barth es nahelegen, die „neukantianischen Eierschalen" (Bonhoeffer) bei Barth als mehr als bloße Eierschalen anzusehen: Zu Recht schreibt er: „Die Ergebnisse zeigen, daß sich das Forschungsinteresse in den letzten Jahren zu Recht auf Heinrich Barth und seinen Gedanken des Ursprungs konzentriert hat. Hingegen stehen sie im Widerspruch zu der als weitgehender Konsens der neueren Forschung sichtbaren Auffassung, daß Karl Barth auf die Philosophie des Neukantianismus nur als ‚Argumentationsmuster' oder ‚Denkform' zurückgegriffen habe. Barth rezipiert nicht nur die Begriffe, sondern auch die dahinterstehenden Gedanken" (402f). Gleichzeitig hält L. fest, daß Barths Rezeption des Neukantianismus von theologischen Motiven bestimmt war (403). Zumindest in diesem doppelten Resultat und in der sorgfältigen Darstellung der behandelten Autoren stellt die Arbeit von L. einen Fortschritt für Einordnung und Bewertung der Theologie Barths dar. Der hervorragende Stil, der Quellenreichtum und die große Belesenheit des Vf.s machen diese Arbeit zu einem Lesevergnügen und zu einer Bereicherung, die sich niemand, der an der Theologiegeschichte des 20. Jh.s interessiert ist, entgehen lassen sollte.

Neuchâtel Martin Leiner

Dogmatik / Ökumenische Theologie

Was willst du von mir, Frau? Maria in heutiger Sicht, hg. im Auftrag der Theol. Hochschule Chur und der Theol. Fak. Luzern v. Josef Pfammatter / Eduard Christen. – Würzburg: Echter 1995. 142 S. (Theologische Berichte, 21), brosch. DM 29,80 ISBN: 3–7228–0357–8

Josef Pfammatter und Eduard Christen haben uns mit Unterstützung der Schweizerischen Akademie der Geisteswissenschaften über die Schweizerische Theologie Gesellschaft fünf sehr interessante Studien vorgelegt.

Marie-Louise Gubler, die sich im mariologischen Umfeld durch ihr Werk „Der Name der Jungfrau war Maria" (Mainz 1989) bekannt machte, betrachtet im Art. *„Die Mutter Jesu im Zeugnis der Evangelien"* (11–40) die mariologischen Aufsätze von Matthäus, Markus, Lukas und Johannes. Franz Courth, sowohl ein aktiver Teilnehmer an den Internationalen Mariologischen Kongressen der Päpstlichen Mariologischen Akademie zu Rom als auch Herausgeber der wertvollen Anthologie: „Texte zur Theologie. Dogmatik. Bd. VI: Mariologie. Bearbeitet von Franz Courth" (Graz 1991), befaßt sich mit einem weit verbreiteten und nach wie vor sehr umstrittenen Thema: Jungfrauengeburt (*„Jungfrauengeburt – ein theologisches Dauerthema"*; 43–70). Horst Gorski, ein sehr guter Kenner der Theologie Luthers, darunter auch seiner Mariologie (vgl. u. a. das Buch: „Die Niedrigkeit seiner Magd. Darstellung und theologische Analyse der Mariologie Martin Luthers als Beitrag zum gegenwärtigen lutherisch-römischkatholischen Gespräch", Frankfurt am M. 1987), behandelt die erzielten guten Resultate des katholisch-luterischen Dialogs in den USA auf dem Gebiet: *„Der eine Mittler, die Heiligen und Maria: Maria im ökumenischen Gespräch. Arbeitsergebnisse einer US-amerikanischen Dialogkommission"* (71–89). Elisabeth Schüssler Fiorenza legt mit dem Art. *„Maria und die Frauenbefreiungsbewegung. Eine kritisch-feministisch-theologische Sichtung"* (91–120) eine Synthese der feministischen Mariologie vor. Georg Schmid und Georg Otto Schmid schließlich behandeln im Hinblick auf die heutigen zahlreichen marianischen Phänomene *„Die neue Erscheinungswelle als Anfrage an die Theologie"* (121–138).

Die Hg. beabsichtigen, die aktuellsten Hauptprobleme sowohl für die Wissenschaft als auch für die Frömmigkeit zusammenzustellen (9). Ihre Auswahl ist sehr treffend, obwohl es vielleicht noch interessant gewesen wäre, etwas über Wallfahrtsorte und Pilgerschaft zu erfahren.

Dem Rez. aus einem „fernen Land" fällt die gut durchdachte Zusammenstellung der Autoren auf – nicht nur aufgrund der ökumenischen Empfindlichkeit (evangelische [Gorski, Schmid] und katholische Theologen [Gubler, Schüssler Fiorenza, Courth]), sondern auch aufgrund ihrer gewiß weit von extremen Positionen entfernten Kompetenz und „theologische Orientierung". Das u. U. besonders einem solchen Extremismus ausgesetzte mariologisch-feministische Thema wurde etwa Schüssler Fiorenza anvertraut. Ein sehr gutes Zeugnis über ihre Theologie legte Elżbieta Adamiak aus Posen in ihrer Diss. vor,[1] nach der Fiorenza den gemäßigten reformistischen Strömungen der feministischen Theologie zuzuordnen ist.[2] Die Forschungsergebnisse des Mariologischen Lehrstuhls unserer Univ. bestätigen, daß der Dialog über die Mutter des Herrn wirklich zu den Hauptthemen der gegenwärtigen Mariologie gerechnet werden kann. Die katholisch-lutherischen Gespräche in Amerika (Mary in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars, Philadelphia/New York 1978, sowie The one Mediator, the Saints, and Mary, Augsburg/USA 1992) deuten einerseits auf eine weit fortgeschrittene Annäherung zwischen beiden Diskussionen hin, verlangen andererseits aber auch, daß die Lutheraner gleich wie die Katholiken ihre Diskussionen von Vorurteilen und Einseitigkeiten freimachen müssen.[3]

[1] Entstanden an der Theol. Fak. (Lehrstuhl für Mariologie) der Univ. Lublin: Blogoslawiona między niewiastami. Maryja w feministycznej teologii Cathariny Halkes (Gebenedeit unter den Frauen. Maria in der feministischen Theologie von Catharina Halkes), Lublin 1997.

[2] Vgl. auch E. Adamiak, Próby reinterpretacji mariologii i pneumatologii w teologii feministycznej (Reinterpretationsversuche der Mariologie und Pneumatologie in der feministischen Theologie), in: Nosicielka Ducha. Pneumatofora Lublin 1998, 241–251.

[3] Vgl. dazu Józef Majewski, Blogoslawić mnie będą. Nowotestamentalny obraz Matki Pana wedlug katolicko-luterańskiego dialogu w USA (Alle werden mich selig preisen. Neutestamentliches Bild der Mutter des Herrn nach

Die letzte Skizze von Georg Schmid und Georg Otto Schmid verdient unsere besondere Aufmerksamkeit: Auch von evangelischer Seite wird die zunehmende Welle der „Privaterscheinungen" festgestellt. Im Faktografiebereich beruft sie sich auf die Dokumente von Otto Nedomansky (Erscheinungen und Botschaften der Gottesmutter Maria, Augsburg 1993). Wenn schon die katholische Theologie große Schwierigkeiten damit hat, wie schwer muß es dann für die evangelische Theologie sein, da sie doch auf dem „sola scriptura" verpflichtet ist? Die Vf. lehnen a limine nicht alle Privaterscheinungen ab, ja sie erkennen in ihrer Zahl und deren dynamischen Charakter ein gewisses Zeichen der Zeiten, das durch unsere Kirchen sorgfältig abgelesen werden sollte: „Die Marienerscheinungen des 19. und 20. Jahrhunderts sind öffentliche mystische Kontrapunkte zum modernen Säkularismus und Rationalismus." Modernität – der Versuch Welt rational zu begegnen und rationell zu gestalten – provoziert den Widerspruch der nie rational erkennenden und rationell gestaltenden Seele (130). Marienerscheinungen verneinen sie nicht als irgendwelche Botschaften vom Himmel: „Marienerscheinungen sind wahrscheinlich nur zum kleinsten Teil Botschaften des Himmels an die Erde. Aber sie sind in jedem Fall Botschaften der Laien an den Theologen, Botschaften der Intuition an den Verstand und Botschaften der mystischen Sehnsucht an die kirchliche Mystik. Die kirchliche Theologie muß diese Botschaften nicht akzeptieren. Aber sie muß versuchen, die Botschaften zu verstehen, wenn sie ihre frommen Laien nicht verlieren will" (138). Zu diesem Thema darf jedoch der Leser auch eine klare katholische Stellungnahme erwarten.

Lublin Stanislaw Celestyn Napiórkowski

Winkler, Dietmar W.: **Koptische Kirche und Reichskirche.** Altes Schisma und neuer Dialog. Mit einem Vorwort von Franz Kardinal König. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 1997. 367 S. (Innsbrucker theologische Studien, 48), brosch. DM 68,00 ISBN: 3–7022–2055–0

Der ökumenische Dialog mit den altorientalischen Kirchen bleibt in der Fachliteratur neben dem Dialog zwischen den orthodoxen Kirchen und der katholischen Kirche immer ein wenig im Hintergrund. Eine gewisse Ausnahme bilden nur die verdienstvollen Veröffentlichungen der Wiener Stiftung Pro Oriente. Um so erfreulicher ist die Publikation des vorliegenden Bdes, der ebenfalls mit der genannten Stiftung in Verbindung steht: Es handelt sich um eine 1995 an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck angenommene Diss., die im Rahmen eines Forschungsprojekts zu diesem Thema an der Univ. Graz entstanden war.

Der Vf. gliedert seine Arbeit in drei Teile. Der *erste Teil* beschreibt die Entwicklung des christologischen Denkens vom Beginn des 5. Jh.s bis zum Konzil von Chalzedon. Nach einer Darstellung der Ausgangsvoraussetzungen in Rom, Antiochien und Alexandrien werden die Hintergründe des Konzils von Ephesus und die Formel des Konzils von Chalzedon aufgezeigt, indem die bedeutendsten Theologen der Zeit in ihren wichtigsten Aussagen zum Thema referiert und in einen theologiegeschichtlichen Kontext gestellt werden. Die Formel von Chalzedon wird eingehend und unter Verwendung der einschlägigen Literatur (v. a. de Halleux) analysiert.

Der *zweite Teil*, der einfach *„Das Schisma"* überschrieben ist, behandelt den weiteren Verlauf der Ereignisse bis in die Mitte des 6. Jh.s, in dem eigentlich die „Konfessionsbildung" stattfand: Es sind nicht so sehr bereits feststehende theologische Unterschiede, die die Auseinanderentwicklung zwischen der Kirche in Ägypten (auf die sich der Vf. in seiner Darstellung konzentriert) und der Reichskirche bedingen würden, sondern im starken Maße mangelndes Verständnis für das berechtigte Anliegen der jeweils anderen Seite, kirchenpolitische Rivalitäten und andere, auch nichttheologische Faktoren, die dafür sorgen, daß schon vor der Einnahme Ägyptens durch arabische Truppen eine Verständigung zwischen der Koptischen Kirche und der Kirche in Konstantinopel bzw. Rom nicht mehr möglich ist. Auch in diesem Teil analysiert der Vf. die theologischen und politischen Bemühungen, zu einer Einigung zu gelangen, und beachtet auch die liturgische Tradition der ägyptischen Kirche.

Der *dritte Teil* beschäftigt sich mit den Versuchen, in der Neuzeit das christologische Problem zwischen den Kirchen, die Chalzedon nicht anerkennen und denen, für die es zu den ökumenischen Konzilien gehört, zu überwinden. Der Vf. behandelt sowohl solche Dialoge, in denen die orientalisch-orthodoxen Kirchen gemeinsam auftreten, als auch Gespräche der Koptischen Kirche, die in dieser Frage unter den orientalisch-othodoxen Kirchen die führende Rolle spielt, mit westlichen Kirchen. Dabei werden zunächst einige multilaterale und bilaterale Gespräche im Überblick behandelt, bevor die Dialoge mit den orthodoxen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche ausführlich analysiert werden, und zwar sowohl die inoffiziellen als auch die offiziellen Dialoge. Interessanterweise wurden die wichtigsten Resultate ja oft gerade in den inoffiziellen Dialogen, nämlich den von Pro Oriente initiierten und durchgeführten Gesprächen zwischen orientalisch-orthodoxen und katholischen Theologen, erzielt. Verschiedene Listen, ein Register sowie ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis schließen die Arbeit ab.

Der Bd besticht durch die ausführliche und kritische Analyse zahlreicher Quellentexte. Diese werden vom Vf. methodisch einwandfrei und überzeugend in ihren historischen Kontext gestellt, editionskritisch gewertet und (unter Berücksichtigung der einschlägigen Literatur) interpretiert. So ergibt sich eine Gesamtsicht der Ereignisse und Entwicklungen im Zusammenhang mit der Entscheidung von Chalzedon, die auf begründeten Urteilen basiert und somit althergebrachte und immer noch vorzufindende Vorurteile beseitigen kann. Das Buch ist daher über lange Strecken geradezu spannend zu lesen.

Das gilt nicht nur für die beiden ersten Teile, sondern auch für die Darstellung des ökumenischen Dialogs. Bei den hier erzielten Übereinkünften steht sicher die „Wiener Christologische Formel" im Mittelpunkt, die 1971 vom heutigen koptischen Papst Shenouda kurz vor seiner Wahl in dieses Amt entscheidend mitformuliert worden ist. Ihre große Bedeutung liegt darin, daß sie eine Übereinkunft über das christologische Problem unter Vermeidung der jahrhundertelang umstrittenen Termini darstellt. Diese Formel war die Grundlage für weitere Übereinkünfte in dieser Frage. Der Vf. weist jedoch mit Recht darauf hin, daß durch diese Formel „dem antiochenischen Erbe ... wenig Raum gelassen" wird (266). Er nennt auch in diesem Teil seiner Arbeit die einschlägigen Begegnungen und die publizierten Dokumente und analysiert sie ebenso sorgfältig wie die altkirchlichen Texte aus den beiden ersten Teilen.

Im dritten Teil zeigen sich auch einige grundsätzliche Probleme des ökumenischen Dialogs. Im Gespräch zwischen Altorientalen und Orthodoxen geht es nach der Erzielung eines Konsens in der Christologie jetzt um die konkreten Fragen der Kircheneinheit. Die Bemühungen um die Aufhebung der Anathema, liturgische Fragen, Erstellung gemeinsamer Diptychen, lokale Jurisdiktionsfragen etc. (259) zeigen, wie schwer die Entfremdung nach Jh.en getrennten Lebens wiegt. Im Dialog zwischen der Koptischen Kirche und der römisch-katholischen Kirche weist der Vf. darauf hin, daß nach dem Erreichen einer Übereinkunft in der Christologie die ekklesiologische Frage das größte Hindernis für eine Kircheneinheit darstellt. Die Erfahrung anderer ökumenischer Dialoge zeigt jedoch, daß manche Lösungsansätze des Vf.s („Entflechtung der Ämter des römischen Papstes", 286) nicht so einfach realisierbar sein dürften. Übrigens ist die Aussage mißverständlich, das II. Vatikanum habe die orientalisch-orthodoxen Kirchen ausdrücklich als „Schwesterkirchen" bezeichnet: das Konzil beschreibt mit dem Begriff ja die Beziehungen der östlichen Kirchen untereinander (UR 14).

Bei dem vorliegenden Bd handelt es sich um einen sehr wichtigen und wertvollen Beitrag zum ökumenischen Gespräch zwischen der Koptischen Kirche und den Kirchen, die das Konzil von Chalzedon anerkennen. Dem Vf. sei für seine material- und kenntnisreiche Arbeit ausdrücklich gedankt.

Münster Thomas Bremer

dem katholisch-lutheranischen Dialog in den USA), Lublin 1997. Von den Einzelheiten bei der Interpretation, Präsentation und Beurteilung des Dialogs in den USA (der Rez. weist auf die zu weit gehende Abhängigkeit der Diss. Majewskis von der veralteten Methode Bultmanns hin) abgesehen, müssen die Bemühungen um die Rezeption seiner mariologischen Ergebnisse anerkannt werden.

Liturgiewissenschaft

Felbecker, Sabine: **Die Prozession.** Historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdruckshandlung. – Altenberge: Oros Verlag 1995. 743 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 39), kt DM 99,80 ISBN: 3–89375–114–9

Diese Bochumer Diss., 1993 bei Albert Gerhards eingereicht, macht auf das Thema „Prozession" aufmerksam, das bislang in der Liturgiewissenschaft kaum Beachtung gefunden hat, jedoch, wie Vf.in überzeugend darlegt, historisch wie theologisch in die Mitte christlicher Liturgie führt. Die Arbeit untersucht ein so umfangreiches Terrain mit vielfältigsten anthropologischen, geschichtlichen, theologischen und pastoralen Implikationen, daß eine redliche Vorstellung kaum möglich ist. Schon das Literaturverzeichnis (673–743) erweist sich als ein nützliches Hilfsmittel für die weitere Beschäftigung mit der Ausdruckshandlung „Prozession". Gerade bei diesem Buch bedauert man allerdings auch das Fehlen eines Registers.

Die Studie fragt nach einigen einleitenden Bemerkungen zunächst nach der Prozession in der griechischen und lateinischen Antike und unternimmt den Versuch einer Systematisierung des antiken Prozessionswesens. Hier zeichnet sich schon das eigentliche Frageinteresse der Vf.in ab, das den Aspekten Bewegung, Schau und Spiel gilt. F. geht von der These aus, „daß diese Wesentliches für eine gültige Deutung christlicher Prozessionen leisten können. Dabei ist die Prozession von Interesse als eine Art des menschlichen Ausdrucks, die von starker Sinnlichkeit und großer suggestiver Kraft ist und offenbar zu allen Zeiten eine große Anziehung auf die Menschen ausübte. Sie interessiert dabei speziell als religiöser Ausdruck, als ein feierlicher, den Alltag überschreitender." (24f)

Die christliche Prozession als Phänotyp wird anhand zweier Beispiele untersucht, der Fronleichnamsprozession und der Prozession am Palmsonntag. (Damit werden allerdings für die Untersuchung zwei Prozessionstypen gewählt, die die Grundthese fast zu ideal bestätigen. Es wäre lohnend, die Ergebnisse der Studie einmal mit „kleineren" Prozessionen zu kontrastieren [beispielsweise einfachen Umgängen, lokal ausgeprägten Prozessionen]).

Den biblischen bzw. frömmigkeitsgeschichtlichen Wurzeln sowie der Entwicklung der jeweiligen Prozessionen und insbesondere ihren Riten, den Wegen, den Realien, dem beteiligten Personal etc. wird nachgegangen. Allerdings hätten hier wie auch bei den folgenden Ausführungen die historischen Ausführungen noch stärker differenziert werden können. Den Umbrüchen in Mentalität und Frömmigkeit wird zuwenig Rechnung getragen. Deutlicher wäre wohl herauszustellen, daß die äußere Gestalt einer Prozession zwar gleich bleiben, ihre Deutung und damit Bedeutung sich gleichzeitig aber tiefgreifend wandeln kann.

In einem dritten Teil der Arbeit wird eine „Theologie der Prozession" vorgelegt, dies wieder anhand der Merkmale „Bewegung im Raum", „Schau" und „Spiel". Dabei finden sich lesenswerte Ausführungen zu den verschiedenen Bewegungsdimensionen, von der Bedeutung von Enthüllung und Verhüllung für die Liturgie, zur Verbindung von Prozession und zeitlicher Dreidimensionalität christlicher Liturgie etc. Die Prozession wird als Modell jeglicher liturgischer Ausdruckshandlung entdeckt. Das aus der Karfreitagsliturgie bekannte Ver- und Enthüllen des Kreuzes wird von der Vf.in als „Kriterium für liturgisches Sehen überhaupt" gedeutet und „müßte daher in der Kunst im Kirchenraum verstärkt Berücksichtigung finden ... Die Leere, der Freiraum schafft wohl am ehesten Voraussetzungen für die Weise, wie Gott sich zu sehen gibt: im transitus, in der Diabase." (667) So orientiere sich die Prozession an anthropologischen Grundkonstanten und interpretiere sie vom christlichen Glauben her, sei also eine Liturgie, die den Vorgaben des Konzils in besonderer Weise entspreche.

In dieser zweifellos sehr beachtenswerten und außerordentlich anregenden Studie bleibt die Verbindung von Anthropologie und Theologie nicht nur hehres Programm, sondern prägt durchgängig die Ausführungen.

Erfurt Benedikt Kranemann

Die heilige Liturgie. Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 1997" des Linzer Priesterkreises in Aigen/M., hg. v. Franz Breid. – Steyr: Ennsthaler Verlag 1997. 369 S., kt DM 36,80 ISBN: 3–85068–533–0

Wer sich informieren will, wie unterschiedlich Katholiken über die nachkonziliare Gestalt der Liturgie denken, kann dies in diesem Sbd tun. Er wird darin viel Richtiges, viel Fragwürdiges und – nach meiner Auffassung – auch Falsches finden.

Typisch für die Fragwürdigkeiten und Fehlurteile ist schon das *Vorwort* des Hg.s (7f). Bei der Verabschiedung der Liturgiekonstitution habe weithin blanker Optimismus geherrscht, „obwohl es vor dem Konzil nur einen schwachen Ruf nach Veränderungen gegeben hatte" (7). Schon mit dieser These müßte man sich lang und breit auseinandersetzen. Wer die Geschichte der Liturgischen Bewegung studiert, die Untersuchung von Th. Maas-Ewerd zur Krise der Liturgiereform und die von Siegfried Schmitt über die Internationalen liturgischen Studientreffen von 1951–1960 liest, muß zu einer anderen Einschätzung kommen. Ebenso frag-würdig dürfte die These sein, heute, ein Vierteljahrhundert nach dem Konzil, sei kaum jemand mit der beim Konzil angestoßenen Reform der Liturgie zufrieden und es erschalle immer deutlicher der Ruf nach einer Reform der Reform. So weit der Rez. Umfragen über die Liturgiereform kennt, gibt es eine Mehrheit von Gläubigen, die mit der Reform im Grunde einverstanden ist. Auf die Frage, „ob der heutige Ritus der heiligen Messe, der ‚Novus Ordo' tatsächlich dem entspricht, was das Konzil wollte" (ebd.), wird im nächsten Absatz auf SC 36 § 1 verwiesen, der den Gebrauch der lateinischen Sprache in den lateinischen Riten erhalten wissen wollte. Schon E. J. Lengeling hat in seinem Kommentar zur Liturgiekonstitution zugegeben, daß die nachkonziliare Entwicklung in diesem Punkt und anderen Punkten, gestützt auf die päpstliche Autorität, über den Wortlaut des Konzils hinausgegangen ist. Die Meinung des Hg.s wird zum Schluß ganz deutlich, wenn er schreibt: „So ist es verständlich, daß in letzter Zeit vor allem der pastoral orientierte und weitblickende Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal Ratzinger, immer drängender eine ‚Reform der Reform' anmahnt und von ‚schweren Schäden' spricht, die durch eine nicht dem ursprünglichen Willen des Konzils entsprechende Veränderung der Liturgie entstanden sind" (8).

Das folgende *„Grußwort"* (9–12) von Joseph Kardinal Ratzinger entfaltet die These, die rechte Feier der heiligen Liturgie sei Kern jeder wahren Erneuerung der Kirche. Dazu wolle er einen ihm zentral erscheinenden Gedanken beisteuern: Liturgie sei zuerst Opus Dei. Den folgenden Ausführungen darüber, die sich schon in der Liturgiekonstitution finden (SC 7), kann man nur zustimmen. Und doch erhebt sich beim Lesen ein wachsendes Unbehagen. Ratzinger setzt offensichtlich eine heute weit verbreitete Fehlgestalt von Liturgie voraus, die er aufs Korn nimmt. Man kann sie wohl in dem Satz orten, daß Liturgie, die zur Selbstdarstellung einer Gruppe würde, eine Karikatur von Liturgie sei. Auch darin kann Rez. dem Vf. nur zustimmen. Fraglich ist nur, ob dieses Phänomen so verbreitet ist, wie dies vorausgesetzt wird. V. a. basiert eine solche Karikatur nicht auf der Grundlage der erneuerten Liturgie. Diese sucht eine ausgewogene Verbindung von Heiligung und Kult, dem Äußeren und dem Inneren der Liturgie und betont den dialogischen Charakter zwischen Gott und Mensch. Rez. kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß der Vf. des Grußwortes der stärkeren Berücksichtigung des menschlichen Faktors in der Liturgie sehr skeptisch gegenübersteht. Die actuosa participatio, die das Konzil in der Liturgiekonstitution so sehr betont hat, wird unter den Verdacht gestellt, Veränderungen, aber keine Reform der Liturgie gebracht zu haben. Statt des Sowohl-als-auch-Denkens: Gott und Mensch, Heiligung und Kult, wird hier ein Entweder-Oder-Denken betrieben, etwa in folgendem Satz: „Nicht die sogenannte Kreativität, sondern der Gehorsam ist daher die Grundkategorie der wahren liturgischen Feier ..." (12). Dieser Satz ist theoretisch richtig und scheint mir doch den Kern der heutigen Situation zu verfehlen, weil er das Bemühen um Kreativität im Gottesdienst von vorneherein als etwas Negatives erscheinen läßt.

Ein im Kern kultisches Priesterbild vermittelt das *Einführungswort* von Erzbischof Crescenzio Sepe (13–15). Er bemüht sich um die Vermittlung von gemeinsamem und besonderem Priestertum und erwähnt auch, daß die Verkündigung zu seinen Aufgaben gehört. Aber zentral sei die Feier der Liturgie, die Tat Christi und der Kirche. Deshalb müsse der Priester der Kirche treu gehorchen, dürfe sich nicht vom persönlichen Geschmack leiten lassen oder besondere, nicht approbierte Riten verwenden. Er postuliert als „Pflicht, in allen Bereichen die wesentlichen Komponenten festzustellen, die nicht veränderbar sind" (15).

Im ersten Fachreferat legt der bekannte Dogmatiker Leo Scheffczyk *„Theologische Grundlagen der Liturgie"* dar. Neben dem christologischen und ekklesiologischen Grund behandelt er dankenswerter Weise auch den anthropologischen. Rez. könnte den allermeisten Aussagen Scheffczyks zustimmen, wenn nicht auch hier mehrfach eine pessimistische Grundsicht der liturgischen Wirklichkeit aufschiene, die Rez. so nicht teilen kann. Die Messe als Opfer gerate heute immer mehr in Vergessenheit, „offenbar weil der Gedanke an Opfer und Sühne der hedonistischen Lebenseinstellung auch vieler Glieder der Kirche nicht behagt" (25). Gegen Ende seines Beitrags beklagt der Vf. die heute weithin nicht mehr lebendige Schau der Liturgie aus dem Christusglauben heraus. Den Erfahrungen des Rez. entspricht dies „weithin" nicht.

Robert Spaemanns Beitrag *„Liturgie – Ausdruck des Glaubens. Bemerkungen eines Laien"* (36–72) beginnt mit einer Reihe von Behauptungen, die der Vf. nicht belegt, da er auf Anmerkungen völlig verzichtet. Der heutige Zustand der Liturgie der Katholischen Kirche des Westens sei nicht befriedigend. Von keiner Neuerung nach dem Meßbuch 1965 – was ist das für ein Meßbuch? – könne ein wirklicher und sicherer Nutzen behauptet werden. Die heutige Liturgie habe „bekanntlich" nicht die Legitimationsgrundlage des Konzils. „Wesentliche Beschlüsse des Konzils, die Liturgie betreffend, wurden bei der späteren Reform rücksichtslos beiseite geschoben" (37). Welche das sind außer der Sprachenfrage, erfährt man erst später in den Beiträgen von Wolfgang Waldstein und Brian W. Harrison. Trotzdem enthält der Aufsatz manches Bedenkenswerte, z. B. den Appell zum Gespräch miteinander trotz Lagerbildung (37f), die Entfaltung des Hohepriestertums Jesu auf der Grundlage des Hebräerbriefes, die Forderung nach Echtheit der liturgischen Handlungen usw. Viele Behauptungen des Vf.s scheinen mir aber genau so subjektiv zu sein wie das, was er den Vätern der Liturgiereform und den Zelebranten vorwirft. Z. B. meint er, die Vorstellung der sich selbst feiernden Gemeinde habe schon weit um sich gegriffen (59). Den Satz aus dem Schlußteil „Ungläubige oder häretische Priester verabscheuen vor allem den alten Ritus. Man wird darüber nachdenken dürfen, warum das so ist" (71), findet Rez. eine eines um Objektivität bemühten Wissenschaftlers unwürdige Behauptung. Hier nur ein Ansatz zum Nachdenken: Es könnte ja sein, daß die Theologie und die Praxis des tridentinischen Meßbuches der frühchristlichen und der heutigen Sicht von Kirche nicht entspricht. Dann müßte es verbessert werden. Verbessern wollen heißt aber noch längst nicht verabscheuen. Rez. weiß nicht, wie man bei solcher Wortwahl wie „ungläubig oder häretisch" wirklich in das von Spaemann gewünschte Gespräch eintreten kann.

Sehr bedenkenswerte Vorschläge enthält der Beitrag von Egon Kappellari, dem Bischof von Gurk-Klagenfurt und Vorsitzenden der Liturgiekommission der Österreichischen Bischofskonferenz. Im Verhältnis von *„‚Sacrosanctum Concilium' und die Praxis heutiger Liturgie"* (72–89) sieht er drei gegensätzliche Gruppen. Manche machten in schlichter Pauschalität allein die liturgischen Veränderungen durch das Konzil bzw. nach dem Konzil verantwortlich für den Rückgang der Gottesdienstbesuche. Sie plädierten für eine weitgehende Umkehrung der Liturgiereform. Für andere gingen die Reformen der Liturgie in der Akzeptanz von liturgischer Pluralität und Spontaneität nicht weit genug. Die dritte Position versuche „im steten Blick auf die wahren Intentionen des Konzils und seiner Theologie und in nüchterner Beurteilung des rapiden gesellschaftlichen Wandels auf Pauschalurteile und Pauschalrezepte zu verzichten, in Besonnenheit auf dem vom Konzil gewiesenen Weg zu bleiben und ungerechtfertigte Vereinfachungen und Schuldzuweisungen zu ver-

meiden" (73). Er fühle sich diesem Weg verpflichtet. Schließlich formuliert er Desiderate für eine weiterführende authentische Erneuerung von Liturgie unter den Stichworten Brüderlichkeit, stärkere Hinwendung zur Kategorie des Heiligen, verstärktes Gespräch mit Kunst und Kultur, Rückgewinnung des Prinzip „Einübung" und Achtsamkeit auf „Heilige Zeichen". Zum Schluß fordert er zur Diskussion über das Projekt einer revidierten Ausgabe des deutschen Meßbuches auf, das grundsätzlich legitim sei.

Der folgende Beitrag von Wolfgang Waldstein (90–122) verficht im Grunde die von ihm seit langem bekannten Positionen, die die tridentinische Liturgie und die neuscholastische Theologie verherrlichen.

Sehr bedenkenswerte Thesen entwickelt dagegen Erwin Keller im Anschluß an Romano Guardini in seinem Beitrag über *„Mystagogie und liturgische Bildung"* (123–159). Sein Fazit geht dahin, daß wir heute weniger eine neue Reform der Liturgie brauchen als vielmehr eine neue Phase von Mystagogie und liturgischer Bildung (123).

Diskussionswürdig ist auch der Beitrag von Anton Ziegenaus, der für Mittelpunktmessen statt von Laien geleiteten Wortgottesdiensten an Sonntagen plädiert. Allerdings hätte man sich diesen Beitrag etwa zehn bis zwanzig Jahre früher gewünscht, als in vielen Diözesen die Weichen für diesen Bereich gestellt wurden.

Die Bekenntnisse des Konzilsperitus Alfons Maria Kardinal Stickler (160–195) bezeugen dagegen ein den Kategorien des Rechtsdenkens verpflichtetes vorkonziliares Liturgieverständnis und eine entsprechende Sprache. Andere Konzilsperiti, etwa der Münsteraner Liturgiewissenschaftler E. J. Lengeling in seinem Kommentar zur Liturgiekonstitution, stellen dieselbe Sache doch recht anders dar.

Zwar nicht die vollendete Rückkehr zum Missale Tridentinum, aber doch eine weitgehende Rücknahme der nachkonziliaren Reformen fordert Brian W. Harrison in *„Grundzüge einer ‚Reform der Reform'"* (196–215). Er plädiert z. B. für die alleinige Verwendung des Canon Romanus.

Der aus acht Thesen bestehende Art. von Robert Prantner (216–251) läßt leider jedes Bemühen um Objektivität vermissen. Zur Illustration genügt die erste These: „Die Meßfeier wurde zu einer liturgischen Gemeindemahlzeit" (217).

Läßt man das Buch insgesamt auf sich wirken, spielt sich in ihm eine Auseinandersetzung ab, die es auch auf dem Konzil gab. Ist es Aufgabe der Theologie des 20. Jh.s, katholische Glaubensaussagen in der Vorstellungswelt und den Begriffen des Trienter Konzils möglichst zu wiederholen? Diese Position scheint mir Waldstein bewußt oder unbewußt zu beziehen. Ist das Trienter Konzil von der biblisch-patristischen Grundlage des christlichen Glaubens her zu interpretieren und weiterzuentwickeln oder hat die Theologie dort ihren unüberbietbaren Hochstand erreicht, der ad verbum wiederholt werden muß? Die biblisch-patristische Lehre über die Messe und die Tragweite der biblischen Bezeichnung der Messe als Gedächtnisfeier, die den Opfercharakter bereits impliziert, scheinen manchen nicht sonderlich bedeutsam zu sein. Immer wieder sprechen Gegner der Reform vom *Novus Ordo Missae* als ob er total neu wäre. In Wirklichkeit stellt er eine Weiterentwicklung des Meßordos des tridentinischen Meßbuches dar, der den Gemeinschaftscharakter der Messe zuwenig zur Geltung brachte, weil er nur den Priester und die Ministranten berücksichtigte.

Die gegensätzlichen Standpunkte, die in diesem Sbd vertreten werden, legen es nahe, daß sich die Vertreter der verschiedenen Richtungen auf höchster Ebene zusammensetzen und über die heutige Situation der Liturgie diskutieren sollten. Das Befehden in gedruckten Schriften sollte in unmittelbare personale Kommunikation überführt werden. Warum sollte Kardinal Joseph Ratzinger seine Bedenken gegen die jetzige Gestalt oder den jetzigen Umgang mit der Liturgie nicht mit der „Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgikdozentinnen und -dozenten im deutschen Sprachgebiet" einmal ausführlich erörtern? Rez. sieht mehr Chancen für eine Annäherung oder gar Einigung mit den ernst zu nehmenden Kritikern als gemeinhin angenommen wird. Denn deren Anliegen, wie der Charakter der Liturgie als Mysterienfeier und die Wahrung des christologischen Gehalts der Liturgie, sind auch die Anliegen der deutschsprachigen Liturgiewissenschaftler. Die Differenzen scheinen v. a. in der Beurteilung der heutigen Situation in den Gemeinden zu liegen. Voraussetzung für ein gemeinsames Gespräch wäre, daß sich alle auf den Boden der Liturgiekonstitution stellen.

Vallendar Manfred Probst

Kirchenrecht

Kirchliches Recht als Freiheitsordnung. Gedenkschrift für Hubert Müller, hg. v. Rudolf Weigand. – Würzburg: Echter 1997. 300 S. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, 27), geb. DM 60,00 ISBN: 3–429–01863–3

Der posthum in deutscher Sprache veröffentlichte Vortrag von Hubert Müller beim Internationalen Colloquium über „Ortskirche und Katholizität" in Salamanca 1991, überschrieben mit „Verwirklichung der Katholizität in der Ortskirche", reißt eine Vielzahl von Themen verfassungsrechtlicher Art an, die in einigen der anderen Beiträge dieses Buches wiederkehren. Mir ist in Müllers Vortrag ein Punkt besonders wichtig: Müller ringt mit der Verhältnisbestimmung zwischen der in can. 381 CIC ausgesagten Gewalt des Ortsbischofs über seine Teilkirche und deren Koordination mit der in can. 331 festgestellten unmittelbaren päpstlichen Vollmacht über die Ortskirchen. Hier sind im Gesetz (und in der Theologie) Formeln gefunden worden und als solche stehen geblieben, die sich als unzureichend erweisen, wenn es zu Konflikten kommt, wie der Auseinandersetzung zwischen den deutschen Bischöfen und dem Heiligen Stuhl um die Schwangerschaftskonfliktberatung. Müller spricht sich für die Vermutung des primären Rechtes des Bischofs aus: „Es kann demnach keine Rede davon sein, daß der Papst in gleicher Weise wie der Diözesanbischof als unmittelbarer Hirt die einzelne Diözese leitet und dafür eine Kompetenz besitzt, die in allem und in jeder Hinsicht mit der des Diözesanbischofs einfach konkurriert" (31). Aber auch Müller muß feststellen, daß es eine konkrete Bestimmung der Grenzen zwischen den beiden Kompetenzbereichen nicht gibt.

Die Vf. und Themen der übrigen Beiträge sind folgende: Felix Bernard, *Der ökumenische Auftrag – Möglichkeiten und Grenzen des katholischen Kirchenrechts;* Norbert Lüdecke, *Kanonistische Bemerkungen zur rechtlichen Grundstellung der Frau im CIC/1983;* Ursula Beykirch, *Das Remonstrationsrecht der Diözesanbischöfe – Ein effizientes Rechtsmittel gegen unzulängliche universalkirchliche Gesetze?;* Ronald P. Klein, *Diözesansynode – Forum – Pastoralgespräch, Strukturen der Mitverantwortung in der Kirche im Wandel;* Georg Bier, *Gleichsam Senat des Bischofs? Der Priesterrat zwischen Anspruch und Wirklichkeit;* Thomas Schüller, *Hirtensorge in Pfarreien ohne Pfarrer. Der c. 517 § 2 CIC/1983 – eine kirchenrechtliche Norm für neue Formen der Gemeindeleitung?;* Albert Sieger, *Die Abtsbestellung nach Kap. 64 der Benediktsregel – ein Modell für kirchliche Ämterbesetzungen?;* Roland Scheulen, *Der Firmspender in der kirchlichen Rechtsordnung;* Wilhelm Kursawa, *Zum Sakrament der Versöhnung. Grundsatzfragen und neuere Entwicklungen;* Josef Weber, *Der Diözesanrichter. Verfassungsrechtliche Gestalt und gegenwärtige Ausgestaltung.*

Die meisten Aufsätze der Schülerinnen und Schüler Müllers knüpfen mehr oder weniger ausdrücklich an die Arbeiten des 1995 Verstorbenen an. In ihrem durchweg hohen wissenschaftlichen Niveau sind sie nicht nur ein Zeichen für die Qualität der „Schule" dieses viel zu früh verstorbenen Kanonisten, sondern zugleich eine wirkliche Ehrung seines Gedächtnisses.

Der Bd enthält darüber hinaus eine Bibliographie Hubert Müllers sowie Register der zitierten Autoren, Stichwörter – für eine Aufsatzsammlung eher eine Seltenheit – und Stellen des CIC/1917, CIC/1983, CCEO sowie der Konzilsdokumente, schließlich ein Mitarbeiterverzeichnis. Insgesamt eine beachtenswerte Publikation.

Münster Klaus Lüdicke

Homiletik

Predigten aus dem Alltag. Menschen wie Du und ich und der Glaube, hg. v. Karl Birkenseer / Werner Schrüfer. – Regensburg: Mittelbayrische Druck- und Verlags-Gesellschaft 1998. 144 S., brosch. DM 24,80 ISBN: 3–931904–35–0

Anzuzeigen ist die Dokumentation eines homiletischen Experiments, das 1997 in einer Regensburger City-Kirche stattfand: Elf Laien und Nicht-Theologen (sieben Männer, vier Frauen; davon sieben katholischen, drei evangelischen und einer jüdischen Glaubens) hielten ca. 30minütige *„Predigten aus dem Alltag"* in Gestalt eines meist biographisch angesetzten Gotterzählens. Initiiert wurde das Projekt ebenfalls von einem Laien, dem Zeitungsredakteur Karl Birkenseer, als Fachbegleiter fungierte der Regensburger Domprediger und Homiletik-Lehrbeauftragte Werner Schrüfer. Birkenseer selbst nennt als Anstoß zu seiner Idee eine Bemerkung des Ortsbischofs Manfred Müller in einem Interview. Es müßten, hatte der Bischof da gesagt, in Zukunft Laien und Priester noch kollegialer zusammenarbeiten, dann könne auch die Seelsorge ins nächste Jh. hinein gelingen (10) – retrospektiv nach Veröffentlichung der „Laien-Instruktion" gelesen ein geradezu verwegener und um so berechtigter Appell. Initiator und Begleiter folgten dem Wink und ernteten überwältigendes Interesse der Hörerschaft und die Aufmerksamkeit der Medien.

Die Predigenden hätten verschiedener nicht sein können: Ein Musikproduzent und Schlagertexter (G. Behrle; erfolgreich mit Stücken, die gemeinhin als Schnulzen gelten), ein Mundartdichter (H. Grill; derzeit der besten einer in seiner Zunft), eine Fachärztin für Psychotherapie (J. Grosshauser), ein Polizeidirektor (H. Riederer), ein Kaufmann (H. Rosengold, der nach Shoa und Exil

einen Neuanfang in seiner Geburtsstadt wagte), eine Lehrerin, der die Spiritualität der charismatischen Bewegung wichtig geworden ist (G. Rothenbücher), eine weitere Lehrerin und ehrenamtliche Krankenseelsorgerin (C. Schiessl), eine Hospizhelferin (P. Seitzer), ein Kunstmaler (W. Tonner), der ostbayerische Tourismusdirektor (K. Unger) und ein Journalist (W. A. Widmann).

Natürlich sind nicht alle elf Predigten gleichermaßen gelungen (was für Papst- und Pastorenpredigten ja genauso gilt). Daß es sich gleich bei der ersten von W. A. Widmann zum Thema *„Mut zur Blamage"* (11–18) um ein sprachliches und homiletisches Meisterwerk handelt und ähnlich H. Grill seine Formulierkunst unter Beweis stellt, wenn er unter Einschluß eigener Gedichte über *„Macht und Machtmißbrauch"* (78–92) redet, darf nicht zum Anstoß daran reizen, daß sich andere Predigten wie selbstverständlich diesseits der als theologischer Standard geltenden „seconde naïveté" halten (z. B. G. Behrle), einen beinahe hölzernen Sprachduktus pflegen (z. B. H. Riederer) oder einem traditionellem theologischen Klischee aufsitzen (vgl. K. Unger, 70 die Bemerkungen zu Maria v. Magdala). Ungleich bedeutsamer ist, daß sich da Menschen – zumeist in öffentlicher Rede ungeübt – vor ein paar hundert Leute hinstellen, von Gott reden – und damit *das* Tabu der Gegenwart brechen; insofern bietet der Bd auch eine aufschlußreiche Momentaufnahme zum christlichen (in einem Fall auch jüdischen) Glaubensbewußtsein der Gegenwart.

Natürlich handelt es sich bei dem Projekt um eine „außer-ordentliche()" (138) homiletische Bisoziation zwischen Glauben und Leben jenseits jeder Konkurrenz zur Verkündigung seitens dazu Ordinierter. Wohl aber werfen Gelingen und Rezeption der vorliegenden *„Predigten aus dem Alltag"* die Frage auf, wie lange man sich katholischerseits dort, wo eine ebenfalls außerordentliche Situation gravierenden Mangels an amtlich bestellten Predigenden besteht, die homiletische Marginalisierung glaubwürdigen Gotterzählens durch Laien (um von homiletisch Ausgebildeten zu schweigen) noch leisten kann – es sei denn, man hielte das (gewiß bonae voluntatis) radebrechende Predigen aus der Ferne geholter Aushilfszelebranten für einladender (137) als das Glaubenszeugnis eines Gemeindeglieds.

Münster Klaus Müller

Philosophie

Wendel, Saskia: **Jean-François Lyotard.** Aisthetisches Ethos. – München: Fink 1997, 192 S., kt DM 48,00 ISBN: 3–7705–3256–2

Angesichts der gereizten Stimmung, die in deutschen theologischen wie philosophischen Zirkeln aufkommt, wenn das Wort Postmoderne fällt, oder ein hier subsumierter Denker genannt wird, ist es erfreulich, eine Arbeit vorstellen zu dürfen, welche die Anstrengung auf sich nimmt, das Werk eines solchen Denkers mit Hilfe einer luziden Fragestellung und profunden Kenntnissen untersucht und den Mut aufbringt zu einem eigenständigen philosophischen Entwurf jenseits der eingeschworenen Lager. W.s Arbeit leistet genau dies.

Die Arbeit gliedert sich in drei, eigentlich zwei Hauptteile. In der Einleitung werden vor dem Hintergrund philosophischer Postmoderne und Beck'scher Risikogesellschaft die erkenntnisleitenden Fragen formuliert: „Ist eine nicht-metaphysische Ethik denkbar, die nicht ‚zu eindeutig' und damit ‚unbrauchbar' und ‚leblos', aber auch nicht ‚vieldeutig' und damit offen ‚für jeden möglichen Irrtum', die also postkonventionell und universal gefaßt ist, um dadurch eine Ethik in der und für die Risikogesellschaft sein zu können?" und „Wie ist ein ethisches Legitimationsverfahren zu denken, das einem nicht-metaphysischen Denken entspricht – immer schon vorausgesetzt, daß Ethik grundsätzlich als normativ zu verstehen ist?" (18)

Eine Metaethik oder „Theorie der Moral unter spätmodernen Bedingungen" soll hier also geboten werden und d. h. in einer Zeit, in welcher „der metaphysische Rekurs auf absolute Prinzipien, Werte oder Ziele kein überzeugender Ansatz für eine Ethik [...] sein kann". (17) Ein ehrgeiziges Ziel: die Melange von (Heideggerscher) Verwindung der Metaphysik und Normativität bedeutet kaum weniger als die Quadratur des Kreises und deckt sehr bald die Begrenztheit selbst eines „Meisterdenkers" wie J.-F. Lyotard auf.

Anders als Foucault oder Derrida tut man Lyotard allerdings nicht unrecht, wenn man sein Werk mit hohem systematischem Anspruch liest. Mit seinem Hauptwerk „Der Widerstreit" hatte sich Lyotard auf metaethisches Glatteis begeben. Dies macht seine phänomenologischen Einzeluntersuchungen nicht weniger wertvoll und richtig, setzt ihn aber nun der schonungslosen Kritik einer Vf.in aus, die in der ersten Hälfte der vorliegenden Arbeit schlüssig und belesen den von Lyotard selbst gesteckten Anspruch einklagt.

Im Verlauf ihrer eigenen Überlegungen zur Konzeption eines „Aisthetischen Ethos" im letzten Teil des Buches läßt W. dann konsequent nicht nur Lyotard, sondern auch Adorno und M. Heidegger hinter sich, die es aus guten Gründen bekanntlich unterlassen hatten, ein ethisches System zu entwickeln. Daß M. Foucault und J. Derrida – wie ich meine etwas vorschnell – beiseite geschoben werden, sei hier nur am Rande erwähnt.

Der Leser erfährt während einer anregenden, aber auch fordernden Lektüre Interessantes und teilweise Neues: So z. B., daß Lyotard – und das sei allen voreiligen theologisch-ästhetischen Postmoderne-Adepten ins Stammbuch geschrieben, die Lyotard als Kryptotheologen vereinnahmen wollen – „entschieden [warnt] vor der Illusion einer neuen Religion" (46). Die vielerorts dankbar wahrgenommene Hinwendung Lyotards zu jüdischem Denken bedeutet nämlich nicht, daß er sich vom Agnostizismus zum jüdischen Glauben bekehrt hätte. Die Haltung des kindlichen Gehorsams *(infantia)* gegenüber dem Gesetz, welches absolut verpflichtet, die Lyotard entgegen der Intention des Mainstreams aufklärerischen Denkens und mit Kant stark zu machen versucht, richtet sich allein an die Faktizität des Gesetzes selbst, nicht aber an einen konkreten, ein für allemal gesetzten Inhalt und erst recht nicht an einen Urheber desselben: „Religiös ist [...] allein die Haltung, d. h. die Empfänglichkeit für das Absolute, das das Ereignis/das Gesetz ist, nicht aber der Inhalt." (46)

Daß Lyotard hier eine Alternative zum emphatischen und in seinen konkreten Folgen keineswegs unproblematischen Freiheitsbegriff der Moderne formuliert, indem er diesen nicht negiert, wohl aber dem apriorisch gedachten Gesetz zuordnet, wird von W. nicht akzeptiert, sondern als „Heteronomie" und damit gegenüber dem Kantschen Konzept defizient gebrandmarkt. (54ff) Vf.in hebt allerdings auch hervor, daß Lyotard selbst in seiner explizit postmodernen Phase keineswegs einem Relativismus das Wort geredet habe. Vielmehr könne seine These, „daß das ethische Urteil ein Urteil ohne Regeln, ohne Kriterien, ohne Bezug auf Normen ist oder daß Gerechtigkeit erst zu setzen ist" auch als legitime Konsequenz aus der klassischen Trennung zwischen allgemeiner Ethikbegründung und angewandter, materialer Ethik mit postmodernen Mitteln verstanden werden (52). An die Stelle des von Lyotard bewußt umgangenen Kanons konkreter, absolut gültiger Normen tritt das situative, reflexive Urteil bzw. die praktische Vernünftigkeit der aristotelischen Tugendlehre: für Lyotard ist „die *phronesis* ein Urteilsvermögen, [...] das darin besteht, ohne übergreifendes Kriterium innerhalb einer konkreten Situation eine Entscheidung bzw. ein Urteil über eine bestimmte Handlung zu fällen". (31)

Überraschend klingt dann doch die These, Lyotards Ethik sei universal. W. führt allerdings fünf überzeugende Gründe an: Die absolute Geltung einer Theorie der Gerechtigkeit, die (nichtrelativistisch zu verstehende) Reflexivität des ethischen Urteils, die Rückbindung der nur situativ geltenden *phronesis* an die formale Idee der Gerechtigkeit, die durch seine Undarstellbarkeit gerade untermauerte unbedingte Geltung des Gesetzes sowie die Universalität des (nicht hedonistisch mißzuverstehenden) Gefühls der Achtung vor dem anderen Menschen. (55)

Zu den besonders gelungenen Passagen zählen die klärenden Ausführungen zur Kontroverse Habermas – Lyotard, welche auf die Darstellung der bekannten Kritik Lyotards an den emanzipatorischen Metaerzählungen folgen. W. nennt die Parallelen zwischen beiden Denkern: Grundlegung in der Sprachphilosophie sowie Normativität ohne Letztbegründung. Bereits bei der Frage nach der Begründung eines universalen Geltungsanspruchs des ethischen Urteil scheiden sich die Wege: Während Lyotard der Idee der Gerechtigkeit vertraut, stützt sich Habermas auf die universale Geltung der Kommunikationsregeln (87). Im folgenden werden angesichts ähnlicher Fragestellungen und differenter Antworten Gründe und Verlauf der Konfrontation noch einmal klarer: Habermas lehnt die aristotelische Kategorisierung ab und kann folglich vom ethischen nicht als einem reflexiven Urteil sprechen, auch kritisiert er das Lyotardsche Modell der Sprachspiele als zu isolationistisch (eine Kritik, in der ihm W. zustimmt) und plädiert für Einheit in der Sphäre der gleichwohl ausdifferenzierten Vernunft. (89) Habermas' Plädoyer für die Einheit führt an anderer Stelle zu einer Ästhetik des Schönen, während Lyotard hier mit Kant und unter Maßgabe einer vorausgesetzten Heterogenität im modernen Kunstwerk selbst die Idee des Erhabenen für den adäquaten Schlüssel hält.

Unter der Überschrift „Die Ethik Lyotards – eine überzeugende Alternative zur metaphysischen Ethik?" folgt eine ausführliche Kritik: Lyotard bleibe hinter dem eigenen Anspruch, eine nachmetaphysische Ethik zu liefern, zurück. W. nennt im wesentlichen vier Gründe: 1. Lyotard reduziere Ethik durch Ausschluß der Empirie, d. h. des Wollens und der Maxime des guten Lebens auf eine reine Sollensethik – wie sich diese These zur vorher bemerkten Aristotelesrezeption Lyotards verhält, bleibt offen. (97) 2. Problematisch sei auch die Isolierung des ethischen von anderen Diskursen (mit W. Welsch und M. Frank). W.s Plädoyer für eine wechselseitige Durchlässigkeit der Diskurse erinnert an Welschs transversale Vernunft und leuchtet unmittelbar ein. (99f) 3. Indem Lyotard dem Ereignis (M. Heidegger) einen Verpflichtungscharakter (I. Kant) zuspreche, verknüpfe er unbegründet, was nicht zusammengehöre. Außerdem betone er – anders als Heidegger – einseitig die Absenz des Ereignisses und falle so, auf Heterogenität und Differenz fixiert, in ein Ursprungsdenken zurück (102) – eine exakt klingende Argumentation, die mir dennoch nicht einleuchten will. 4. Lyotards Rede von der Empfänglichkeit schließlich sei neokonservativ. Die Unterscheidung Lyotards zwischen Empfänglichkeit und Unterwerfung wird hier m. E. aus den Augen verloren. Ich vermisse außerdem eine Kritik der Lyotardschen Wortschöpfung *„infantia"*, der offenkundig ein reduktionistisches Verständnis von Kindheit als Empfänglichkeit zugrunde liegt.

Darüber hinaus werde von Lyotard ein u. a. frauenfeindliches Herrschaftsdenken restauriert (108f). Auch die Entwertung der Sinnlichkeit und die Auflösung des Ich (107), welche jede von Lyotard geleistete Ideologiekritik ad absurdum führten sowie die Idealisierung des Schmerzes in einer einseitigen Ästhetik des Erhabenen (114f) sind ernsthafte Kritikpunkte, die schließlich zu dem (angesichts des Buchtitels etwas irritierenden) Urteil führen, mit Lyotard sei eine nachmetaphysische, normative Ethik, kurz ein Aisthetisches Ethos, nicht zu konzipieren (117).

Gleichwohl nimmt der nun dargestellte Wendelsche Neuansatz neben dem Heideggerschen Dasein als In-der-Welt-Sein und dem Adornoschen Konstella-

tionsgedanken auch die von Lyotard ausgearbeitete Analogie zwischen ethischem und ästhetischem Diskurs (64ff) zur Grundlage.

Angesichts der Ausführungen drängt sich die Frage auf: „Warum ist darauf nicht schon längst jemand gekommen?" Eine Ethik, die – mit Heidegger – weder Denken noch Sinnlichkeit ausklammert (118–121), die vor dem Hintergrund allgemein menschlicher Sterblichkeit auf Anteilnahme fußt (Wohnen, Schonen, Sorgen, Behüten etc.) (130–138). Auffällig und sympathisch die Betonung des Erotischen als Paradigma eines sorgfältigen Umgangs mit dem andern Menschen und – W. akzeptiert die Bezeichnung Hedonismus – sich selbst (137, 158, 180). Bemerkenswert ebenfalls die Umsetzung eines „schwach metaphysischen" Begründungsversuchs: Aisthetisches Ethos berät, es befiehlt nicht (128–130). Wahrheit wird konstellativ gedacht, als changierend zwischen Präsenz und Absenz (139f) – Heideggers *aletheia* –, die Universalität des ethischen Anspruchs fußt auf der universalen Möglichkeit nach diesem Ethos leben zu können, „das sorgende und gemeinsame Sich-Aufhalten ist eine Möglichkeit für alle Menschen, ihr je eigenes Leben zu gestalten" (141).

Wenn allerdings menschliche Beziehung als „Geben und Nehmen" charakterisiert (in Absetzung von Derridas Ökonomiekritik, 150) und eine politische Dimension des Aisthetischen Ethos postuliert wird „‚politisch' meint [...] das Sein in der Welt mit und für Andere als ein Sein in einem Beziehungsgeflecht" (156) sehnt sich der Leser wieder nach Lyotards Widerstreit. Der Andere bleibt eben der Andere und in dieser Andersheit eine abgründige Infragestellung des Selbst und seiner vitalen Interessen. Wäre der Eigennutz eines sorgfältigen Umgangs mit dem andern Menschen für das Individuum in jedem Streitfall evident, sähe es auf unserer Welt anders aus.

Abschließend tritt die *aisthesis* in den Vordergrund: Gelingende Lebensgestaltung ist eine Kunst (Foucault / W. Schmid, 163–166). Ein Abschnitt zur Kunst als „Ausdrucksweise der Wahrheit des aisthetischen *êthos*" folgt Adorno und Heidegger (166–172). W.s Zuwendung zu einer *aisthesis* des Schönen (gegen Lyotard) spiegelt die postavantgardistische Wende der zeitgenössischen Kunst zur schönen Gegenständlichkeit.

Auch hier wird Universalität anthropologisch verankert: „das Schöne kann durchaus ein universales Moment besitzen, denn in ihm kommt die Wahrheit und die Universalität des In-der-Welt-Seins zum Ausdruck". (177)

Auffällig bleibt insgesamt W.s starke Betonung der Kantschen Wurzel Lyotards. Jüdische Mystik, Wittgenstein und Levinas werden zwar immer wieder erwähnt, ihre Bedeutung für Lyotard, v. a. für sein Konzept des Undarstellbaren und für die Entzogenheit des Ereignisses, steht jedoch nicht im Zentrum der Reflexionen.

Ungeachtet der genannten Einwände liegt hier ein diskussionswürdiger Ansatz vor, der einen Paradigmenwechsel (auch) in der (deutschen) Philosophie zu verdeutlichen vermag: Sie bewegt sich wieder dorthin, wo sie einmal begonnen hat: Auf den Marktplatz, in den Disput zwischen verschiedenen Lebensentwürfen. Philosophie und Lebenskunst finden neu zusammen. Was die erstere damit an Abstraktionsleistungen hinter sich läßt, gewinnt sie an Leiblichkeit und Konkretion. Eine Philosophie, die ihr metaphysisches Gewand fallen läßt, steht nicht etwa nackt da, sondern wird gerade für die Theologie, die sich in ihrem Bezug auf den menschgewordenen Gott und die irdischen Belange der Menschen immer eine gewisse Widerständigkeit gegen das Metaphysische bewahrt hatte, auf neue Weise zur Gesprächspartnerin.

Freiburg Joachim Valentin

Vattimo, Gianni: **Glauben – Philosophieren.** – Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1997. 121 S. (Reclam UB 9664), kt DM 6,00 ISBN: 3–15–009664–2

Wenn manche Philosophinnen und Philosophen über ihr Verhältnis zum Glauben und dann insbesondere von Glauben und Philosophie spekulieren (und gerade in letzter Zeit häufen sich Publikationen von Philosophen zu diesem Thema), so ist das zunächst einmal nichts Überraschendes. Wenn dies allerdings ein Philosoph tut, der sich erstens von der Kirche abgewandt hatte und der zweitens als der herausragende Vertreter postmoderner Philosophie in Italien gilt, dann ist dies nicht mehr ganz so selbstverständlich. Dementsprechend spannend ist auch die Lektüre von V.s kleinem Bändchen.

V. stellt seine Rückkehr zur Religion in Bezug zu seinem – von der Philosophie Heideggers beeinflußten – Ansatz des postmetaphysischen „schwachen Denkens", eine „Theorie, nach der Schwächung ein konstitutives Merkmal des Seins in der Epoche des Endes der Metaphysik ist." (28) Dieses Denken bricht mit der ‚Metaphysik der Präsenz' und infolgedessen auch mit dem „Gott der Metaphysik" (33) und mit den ihm zugeschriebenen Attributen Allmacht, Absolutheit, Ewigkeit und ‚Transzendenz' (ebd.). V. setzt jenes ‚schwache Denken' mit dem christlichen Erbe in Verbindung, insbesondere mit der kenosis Gottes in der Menschwerdung und damit der „Herablassung Gottes auf die Ebene des Menschen" (34) sowie mit der Tradition negativer Theologie. Dementsprechend spricht Vf. auch von einer postmetaphysischen „schwachen Ontologie" (40), die das Sein als wesentliches Sich-Entziehen und als Ereignis begreift; aus dieser „schwachen Ontologie" leite sich eine Ethik der Gewaltlosigkeit ab, die mit dem christlichen Liebesgebot verknüpft sei. (ebd.) Diese Argumentation wolle „einleuchten, ohne daß sie den Anspruch erhebt, unter einen ‚universalen' Gesichtspunkt – d. h. unter gar keinem Gesichtspunkt – gültig zu sein; sie weiß, daß sie von jemandem stammt und sich an jemanden richtet, der einen Prozeß durchläuft und daher niemals eine neutrale Sicht von ihr hat, sondern immer nur eine Interpretation von ihr wagt." (43f) Von dort aus kritisiert V. ein an die Metaphysik gebundenes Verständnis von Offenbarung im Sinne einer Offenbarung objektiver Wahrheit des Seins und des Verständnisses von Gott als „ipsum esse (metaphysicum) subsistens". (48) Gleichwohl wendet sich Vf. gegen die gleichfalls metaphysische Verabsolutierung des Sich-Entziehens des Seins und infolgedessen auch der Transzendenz Gottes als ‚totale Andersheit' – dies explizit auch gegen Levinas und Derrida (95) –; wäre Transzendenz total anders, dann wäre die Begegnung mit ihr unverständlich, paradox, absurd. (54) Menschwerdung, kenosis, wäre undenkbar. (94ff)

Philosophie und dann auch Theologie sind für V. wesentlich Hermeneutik, Interpretation und Umsetzung des Heils in der Praxis (63), doch trotz seines Verdikts gegen einen universalen Gesichtspunkt betont V. die Notwendigkeit eines kritischen Prinzips für die Orientierung dieses hermeneutischen Prozesses (66), eines ‚letzten Sinnes' jenseits autoritärer Letztgültigkeit eines metaphysischen ersten Prinzips (69), der Beliebigkeit verhindere. Dieses Kriterium sieht er in der kenosis im Sinne von caritas gegeben, also im Liebesgebot, welches vom Vf. als formales Gebot, dem Kantischen Kategorischen Imperativ vergleichbar, verstanden wird. (71)

Wenn auch V.s Ablehnung eines ‚universalen Gesichtspunktes' (wohl eine ‚Resthypothek' seiner postmodernen Affinitäten) überrascht angesichts seiner späteren Ausführungen – denn was ist die Einforderung eines ‚letzten Sinnes' in Form des Liebesgebotes als Kriterium der Hermeneutik und dann auch der Ethik anderes als ein ‚universaler Gesichtspunkt' –, so sind doch seine Überlegungen als äußerst bemerkenswert anzusehen. V. erkennt und benennt das Defizit einer Verabsolutierung der Absenz des Absoluten zu einer radikalen Absenz und Transzendenz und kritisiert in diesem Zusammenhang zu Recht entsprechende Thesen von Levinas und Derrida, stellt das Zentrum des christlichen Bekenntnisses, nämlich Menschwerdung und kenosis Gottes, auch in seiner ethischen Bedeutsamkeit heraus, und fordert überraschend deutlich ein Kriterium für den hermeneutischen Prozeß ein, das diesen bestimmt und zugleich begrenzt, ohne ihm Gewalt anzutun. Damit bricht er mit einer vorrangig an Gadamer sich orientierenden Tradition, die Hermeneutik ausschließlich als prinzipiell unabschließbaren Prozeß definiert, der gerade kein ihn bestimmendes Kriterium haben dürfe.

Münster Saskia Wendel

Fritsch, Matthias J.: **Vernunft – Offenbarung – Religion.** Eine historisch-systematische Untersuchung zu Sigismund von Storchenau. – Frankfurt: Peter Lang 1997. 275 S. (Regensburger Studien zur Theologie, 53), brosch. DM 84,00 ISBN: 3–631–32058–2

Bedarf Sigismund von Storchenau einer Monographie? Wie so mancher Autor einst weit verbreiteter und mehrfach aufgelegter Schriften ist er 200 Jahre nach seinem Tod wenig bekannt, zumal ihm in den beiden ersten Auflagen des LThK kein Artikel vergönnt war (23). Daher steht die Befassung mit dem Autor, der als erster (im deutschen Sprachraum) den Begriff „Religionsphilosophie" verwendet hat (20), im historischen und systematischen Kontext von Religion, Theologie und Aufklärung. Storchenau – und das zeigt die vorliegende Arbeit, eine Regensburger theologische Diss. – bietet zumindest ein Kompendium der philosophisch-theologischen Fragen über die wissenschaftliche Befassung mit Religion und der historischen Schlüsselrolle der Aufklärung, zumal im deutschsprachigen Katholizismus.

Nach einem kurzen bio-bibliographischen Überblick, in dem aus Archivquellen die Lebensdaten (14. August 1731 – 13. April 1797) und die authentischen Werke[1] festgestellt werden, behandelt F. Storchenaus Religionsphilosophie in den drei Schritten: Vernunft und Offenbarung, Philosophie der Religion und Storchenau und die Aufklärung. Storchenau war ein Jesuit, der nach der Aufhebung des Ordens 1773 und nach seiner Entfernung aus dem Professorenamt in Wien, wo er einen zweibändigen Philosophiekurs (*Institutiones logicae, Institutiones metaphysicae,* 1769) veröffentlicht hatte, in Klagenfurt zeitweise als Hofprediger lebte und sein Hauptwerk, „Die Philosophie der Religion" (sieben Bde 1773–1781) und Ergänzungen dazu, veröffentlichte.

Storchenau beginnt sich an der Diskussion um Theologie, Philosophie und Religion zu beteiligen, als diese sich schon weit ausdifferenziert und vielleicht schon ihren Zenit überschritten hat. Die Kritik der Offenbarung, für die Fritsch Herbert of Cherbury und John Toland als paradigmatisch darstellt, hatte mit apologetischen Absichten, die von der Reformation und der neuen Konkurrenz der Theologien verursacht waren, begonnen, dann aber paradoxerweise sowohl die Grundbedingungen von Religion und wissenschaftlicher

[1] Der unter Nr. 3 als zweifelhaft und unauffindbar angegebene „Tractatus de religione" wird wohl mit dem Auszug aus Nr. 8 identisch sein (30, 33).

Theologie korrodiert als auch die Profilierung der Konfessionen gegeneinander verschärft.[2]

Denn noch unter der Annahme der objektiven wie subjektiven Übernatürlichkeit der Selbstmitteilung Gottes im instruktionstheologischen Offenbarungsbegriff Cherburys verlieren die letzten rational vermittelbaren Inhalte von Religion, die *„Notitiae communes"* oder „Fundamentalsätze", an (sozialer) Allgemeinverbindlichkeit, weil solche Einsichten den Grundbestand jeder vorfindbaren Religion ausmachen und somit weder eine Religionsgemeinschaft begründen können, noch nachweisbar über das hinausgehen, was jedem Menschen qua Menschen einsichtig ist (44f). Wenn aber die Existenz Gottes, die Pflicht zur Verehrung mittels Tugend und Frömmigkeit, sowie die Chance zur Umkehr und Versöhnung im Hinblick auf Lohn oder Strafe menschlich einsehbar sind, verliert das Christentum das Mysterienhafte und kann sich nicht auf ein Amt der Verwaltung des Übernatürlichen berufen – und dies ist, nach F., die Konsequenz, die John Toland zieht (46f). Die Theologien und Philosophien der Aufklärung werden fortan damit befaßt sein, den Schaden zu begrenzen oder in Vorteile umzuwandeln. Nicht ohne leichte Ironie zählt F. die Klassifizierungsversuche für die verschiedenen Strömungen der Aufklärung auf, um dann festzustellen, daß „die Hinwendung zur Rationalität" der gemeinsame Nenner bleibt (51, Anm. 58). Das Auseinanderbrechen der theologischen Diskussion in zahlreiche Strömungen, die einander gegenseitig etikettieren, Deismus und Atheismus sind darunter die schärfsten Waffen, macht bereits ein Wesentliches des historischen Befundes aus: Abgrenzung von einander zwecks Profilierung auf der Basis des gemeinsam erkannten Problems, nämlich der Spannung zwischen Vernunft und Offenbarung. Daran beteiligt sich auch Storchenau.

Als Stärke in der Position der katholischen Theologie macht F. die *„Analysis fidei"* aus, „da durch sie auf der einen Seite der Vernunft im Blick auf die Begründung des Offenbarungsglaubens zwar ein formal wie inhaltlich autonomer Zuständigkeitsbereich zugewiesen wird, auf der anderen Seite aber die unbedingte Suprematie der Gnadengabe der Offenbarung gewahrt bleibt". (56) Jedoch lag die größte Schwierigkeit in der Auseinandersetzung mit den Kirchen der Reformation darin, nachzuweisen, daß nicht allein die Offenbarung die Erfüllung einer inneren Frömmigkeit in äußerem Kult (‚geschuldete Verehrung') verlangt (152f), sondern daß dies in dieser, der katholischen Kirche, und nur mit ihr möglich ist. Die Kritik der Offenbarungskritik mündet daher notwendig in eine Auseinandersetzung mit der Rolle der Kirche. Es ist also für die Bedeutung Storchenaus entscheidend, welche der möglichen Optionen im Kirchenverständnis er aufnimmt, die historisch-positive, die Vermittlungsrolle der Kirche zwischen Vernunft und Offenbarung, die Umkehrung der historischen Relativierung der Kirchen in eine Verankerung dieser Kirche in der Geschichte, oder etwa schon die gegenaufklärerische Frage nach den „Möglichkeitsbedingungen von Religion, Offenbarung und Kirche" (56f). Sicher ist, daß Storchenau an folgenden Fronten zu kämpfen hat: 1. Integration des Rationalismus in die Theologie; 2. Bewahrung des Übernatürlichen; 3. Abwehr der deistischen Plausibilitäten unter Beibehaltung der „Natürlichkeit" von Religion; 4. Abgrenzung vom Protestantismus; 5. Stabilisierung der katholischen Kirche – und das alles unter den Arbeitsbedingungen eines Jesuiten am Tiefpunkt der Autorität dieses Ordens.

Für den Begriff der Vernunft schließt sich Storchenau Christian Wolff an, die nunmehr weithin rezipierte Philosophie, denn die formale Bestimmung der Vernunft als „Facultas veritatum universalium nexum distincte perspiciendi" (58) erlaubt es, sowohl einen recht weiten Bereich von ‚Wahrheit', nämlich auch die der Offenbarung, als auch das diskursive Erfassen dieser Wahrheit, nämlich in der Theologie, zu vereinnahmen. Allerdings weist F. auf einen bei seinem Autor nicht aufgelösten Widerspruch hin, daß nämlich diese so weit gefaßte Vernunft, doch im Menschen begrenzt ist (65). Die Grenzen der Vernunft reservieren den Bereich göttlicher Mitteilung, und zwar derart, daß die übernatürliche in übervernünftige Wahrheit überführt werden kann. Damit sind die Lehren des Christentums dem Verdacht des „Widervernünftigen" entzogen, und zugleich schließt die Offenbarungswahrheit das der natürlichen Vernunft Zugängliche ein, und nicht, wie in der Offenbarungskritik impliziert, umgekehrt. Eine rein natürliche Religion wäre daran gemessen „inhaltlich defizient" (67). F. betont, daß Storchenau sich nicht um eine theologische Begründung der Begrenztheit des Menschen (etwa durch den Sündenfall) sorgt (65, 67); aber es ist zu vermuten, daß der Theologe nicht aus anthropologischer, sondern nur aus fundamentaltheologischer Perspektive argumentiert. Denn es ist die Offenbarung, die eben diesen Mangel der natürlichen Erkenntnis behebt (67ff). Der Wolffsche Vernunftoptimismus wird sozusagen in einen Offenbarungsoptimismus umgewendet. Dieser wiederum trägt gelegentlich neuplatonische Züge, wie die folgende Formulierung zeigt: In einer geoffenbarten Religion, im Gegensatz zur natürlichen Religion würde „Meine Vernunft ... von einem höhern Lichte beleuchtet; und mein Verstand von einer übernatürlichen Kraft, über mich selbst erhoben, gleichsam vergöttert werden."[3]

Unter diesen Voraussetzungen werden Möglichkeit, Notwendigkeit und Tatsächlichkeit von Offenbarung leicht darstellbar, denn sie ist nun „logisch betrachtet in sich widerspruchsfrei" (72) und zugleich insofern notwendig, als sie die natürliche Religion um Kult und Riten komplettiert (75), und in Anwendung des Nonrepugnanzsprinzips der Wolffschen Metaphysik folgt aus der Widerspruchsfreiheit auch ihre Tatsächlichkeit (77f). Strategisch bedeutsam ist die Notwendigkeit, denn sie wird nicht allein mit der allgemeinmenschlichen Unzulänglichkeit begründet, sondern auch damit, daß die natürliche Vernunft im Individuum der Bildung und Ausübung bedarf. Natürliche Religion, so kann man folgern, ist den Gebildeten vorbehalten, die meisten Menschen benötigen eine „allgemeine Unterweisung" ohne philosophisches Training (76), womit die Rolle der Kirche als Vermittlungsinstitution deutlich und diese an den Begriff der Religion angenähert wird.

Hier muß natürlich die Authentizität des NT gesichert werden, und es ist erhellend, wie F. zeigt, daß Storchenau einerseits die Bibelkritik der Protestanten (etwa H. S. Reimarus) ignoriert und zugleich verrät, daß er dies bewußt tut, indem er in völlig unhistorischer Weise den Literalsinn mit philologischen Argumenten zu retten versucht (80–87, 101). Analoges gilt für den Wunderglauben (87–90). Somit ist das, was die Kirche lehrt (und nicht nur die sog. Fundamentalartikel) der Inhalt der Offenbarung (96f), andernfalls wäre sie verzichtbar. Dennoch ist Storchenaus Ekklesiologie keineswegs vollständig ausgeführt, in dem Lehrbuch *„Theologia naturalis"* fehlt sie ganz. Die Kirche fungiert, wie zu erwarten, als Vermittlerin der Offenbarung und als Hüterin der biblischen Schriften, sowie als Richterin in Glaubensfragen, woraus wiederum das von Christus eingesetzte Leitungsamt folgt. Aus der wort- und bilderreichen Darstellung destilliert F. den Mechanismus der Selbststabilisierung der Kirche als der wahren, einen, heiligen, katholischen und apostolischen (97–108). Storchenau gibt eine durchaus „unzureichende Antwort auf die Anfrage der Aufklärung" (109, Überschrift), weil er sich ganz auf den Wolffschen Rationalismus und die Vorgaben einer positiven Theologie verläßt. Auf die Argumente der Wunderkritik bzw. die Historisierung der Bibel und der Tradition läßt er sich nicht ein. Er schreibt mit Blick auf die Gegner der katholischen Kirche apologetisch aber meistens nicht polemisch, und daher konzentriert er sich auf die Schwäche der Gegenposition und die Festigung der eigenen Argumente.

Vorsätzliches Ignorieren theologischer Argumente hatte, wie ergänzend erwähnt sei, durchaus Tradition in der Konfessionspolemik. Zu den unangenehmsten Gegnern der Reformation gehörten die sogenannten Methodisten: die *„Methodus Veroniana"* bestand darin, den Protestanten das Recht auf rationale Argumente für ihre Theologie abzustreiten, um sie auf „sola fide" und „sola scriptura" festzulegen.[4] Die Kölner Konvertiten Adrian und Peter Walenburch hatten sie ebenfalls angewendet.[5] Andererseits findet man bei Storchenau wie auch bei den von ihm zitierten Autoren nicht mehr die begrifflichen Differenzierungen hinsichtlich des Verhältnisses von Offenbarung, Rationalität, Formen und Gegenständen der Verehrung usw. wie in der Scholastik,[6] denn offenbar war auch bei den Gegnern die Kernfrage nach dem Gebrauch der Argumente der natürlichen Theologie für die Religion längst rationalistisch entschieden.

Aktuelle Gefahr drohte offenbar v. a. vom atheistisch ausgelegten Zweig des Deismus, dem Storchenau mit dem Arsenal der Gottesbeweise begegnet (117ff), sowie hinsichtlich der Heilsinsuffizienz der natürlichen Religion (v. a. gegen M. Tindal) mit den bereits bekannten Argumenten für die Notwendigkeit der Offenbarung (148ff). Es ist auch nicht mehr verwunderlich, daß ihn die Historisierung der Religiosität durch Rekurs auf eine Uroffenbarung wie bei Lessing und Herder nicht mehr erschüttern kann (159). Gerade die natürliche Religion, als vor- und außerchristliche erste Offenbarung interpretiert, die den „natürlichen Bedürfnissen der Menschheit" angemessen war (Storchenau, zit. S. 162), bedarf der Beschleunigung und Vollendung durch die christliche Offenbarung (162–164). Obwohl, wie F. betont, Storchenau sich weitgehend bekannter Argumente bedient, die – wie nicht anders zu erwarten – aus der traditionellen natürlichen Theologie als einem Teil der Schulmetaphysik stammen, ist es dennoch bemerkenswert, daß er eine „Philosophie der Religion" eigens seiner lateinischen Metaphysik hinzufügt und schließlich in sieben Bden auf Deutsch ausbaut.

In einem letzten Kapitel wird Storchenaus Stellung innerhalb der Aufklärung untersucht. Daß die Bedeutung von Aufklärung vielfältig verstanden wird, hat nicht nur mit den verschiedenen möglichen Forschungsinteressen zu tun, sondern auch mit den Antagonismen innerhalb der Bewegung und der

[2] Dieses Phänomen wird in der politischen Geschichtsschreibung als Konfessionalisierung und Säkularisierung abgehandelt; vgl. hierzu z. B. Michael Stolleis, Religion und Politik im Zeitalter des Barock. „Konfessionalisierung" oder „Säkularisierung" bei der Entstehung des frühmodernen Staates?, in: Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock, hg. v. Dieter Breuer, Wiesbaden 1995 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, 25), 23–42.

[3] Philosophie der Religion 4, 107.

[4] Franciscus Veron SJ, Methodus Veroniana, sive expedita ratio, cuius beneficio, Cuivis Catholicorum etsi disciplinarum Theologicarum ignarus, nudis instructus Bibliis (sive illa Genuensis proeli sint; sive alterius) et confessione fidei Novatorum, elinguem Ministrum efficere, et quemvis insuper reformatorum, in singulis praetentae reformationis capitibus, erroris arguere valebit. Coloniae (Kinckius) 1628. Als eine Antwort sei genannt: Johannes Musaeus, De usu principiorum rationis et philosophiae in controversiis theologicis libri tres, Nicolai Vedelii Rationali Theologico potissimum oppositi. Quibus accessere disputationes duae: una contra Keckermannum; altera contra Molinaeum. Editio secunda, Jenae (Sengenwald) 1665.

[5] Adrianus et Petrus de Walenburch, Examen principiorum fidei, Coloniae (Fries) 1647; vgl. Johann Heinrich Zedler (Hg.), Grosses vollständiges Universal-Lexicon, Leipzig/Halle, Bd 52 (1747) Sp. 1592: Walenburchianische Methode. Johann Georg Walch, Historische und Theologische Einleitung in die Religions-Streitigkeiten, Welche sonderlich ausser der Evangelisch-Lutherischen Kirche entstanden, (...) dritte Aufl., 5 Bde, Jena (Meyer) 1733–1736, I 56.

[6] Vgl. z. B. Franciscus Suarez, De virtute et statu religionis, Paris (Vivès) 1859 (Opera omnia, 13).

zunehmenden Differenzierung in den verschiedenen Ländern (177–181). Daß obendrein die Bedeutung der katholischen Aufklärung noch nicht konsensfähig ist, liegt an dem Mangel an Fallstudien wie der vorliegenden. Sofern Aufklärung als Gefahr für die Religion zu sehen ist, bedient sich der Ex-Jesuit des Sprachschatzes zeitgenössischer Polemik, für sich selbst reklamiert er „edelste und nützlichste Aufklärung" (183, zit. Storchenau) über den Sinn der Religion. Ein Kind der Aufklärung ist er, indem er sich an der von allen Konfessionen gepflegten Polemik gegen die scholastischen Subtilitäten beteiligt (190ff) und den Anschluß an Leibniz, Wolff, und die von ihnen beeinflußten (wie den Jesuiten Rudjer Boskovich) oder mit ihnen konkurrierenden Denker und Naturforscher des 17. und 18. Jh.s sucht (192–198). Interessant, wie die biblizistischen Lücken, ist die Abwesenheit Kants, obwohl – wie F. überzeugend nachweist – der Hofprediger in Klagenfurt genügend frühe Verehrer der Kritischen Philosophie gekannt haben muß (198–202).

An dieser Stelle taucht die Frage nach Storchenaus Publikum auf. Seine deutsche „Philosophie der Religion" wendet sich offenkundig an breitere als die akademischen Schichten, denn sie ist in wechselnden literarischen Stilen (Dialog, Ermahnung, Polemik u.a.) verfaßt, und die vorliegende Studie wäre unterhaltsamer, aber auch umfangreicher geraten, hätte F. häufiger aus seiner Quelle zitiert. Storchenau garniert seine Argumentation sogar mit Gedichten erbaulichen oder physikotheologischen Inhalts, und zwar von Protestanten wie Gellert, Haller und Klopstock. Ohne Zweifel stehen popularisierende Absichten voran. Deshalb ist hier, in der Aufbereitung akademischer Probleme in verständlicher Form, eine der Hauptleistungen Storchenaus zu sehen (204). Gerade deshalb bietet er auch ein Kompendium der aktuellen Argumente.

So hört der ehemalige Prof. nicht auf, ein Theologe zu sein, und das heißt auch Kontroverstheologe. Gerade weil er an den vielen Fronten, an denen er kämpft, auch die Vereinigung der Konfessionen im Auge hat, muß er der protestantischen Leserschaft entgegenkommen (210f), aber da er ein „Konversions- und Absorptionsmodell" (211) verfolgt, schont er sie nicht zu sehr; ich denke, F. beurteilt Storchenaus Haltung zu milde, wenn man vergleicht, daß dieser im siebten Bd der Religionsphilosophie die lutherische Reformation direkt für das Entstehen des atheistischen Deismus verantwortlich macht. Auch in der Staatstheorie macht der Ex-Jesuit keine Kompromisse, obwohl er von Wolff ausgeht, denn „der Staat existiert für ihn sogar wegen der Religion, weshalb er der Kirche nachgeordnet ist". (213)

Auf eine paradoxe Weise interessant ist die verdienstvolle Darstellung der ersten Rezeption Storchenaus am Ende der Studie. Es ist nicht weiter verwunderlich, daß er bei den Protestanten (Friedrich Nicolai, sowie in Rezensionsblättern) und bei den radikalreformerischen Rezensenten der „Oberdeutschen allgemeinen Literaturzeitung" in Salzburg wenig geschätzt, dafür in den übrigen katholischen Blättern gelobt wird. Paradox ist, daß F. bei allen Rezensionen den Mangel an inhaltlicher Auseinandersetzung mit den Argumenten oder den Absichten des Autors vermißt. Der Salzburger Rezensent wirft ihm sogar Rückständigkeit vor, und zwar z. B. wegen des Festhaltens an der Unfehlbarkeit des Papstes oder am Zölibat. Aufklärung, soviel kann man dem Befund entnehmen, war ein so komplexes Geflecht von Aggressionen und Rücksichten, daß sie zu einer Sache der Parteinahme, des Bekenntnisses geworden war und dringend eine kritische Abkühlung durch Kant nötig hatte. Zugleich aber zeigt die Darstellung einer in sich schlüssigen Religionsphilosophie im historischen Kontext den Argumentationszusammenhang einer möglichen Religionsphilosophie auch dann, wenn die konfessionelle Apologetik kein tragendes Element mehr ist, insofern auch jetzt noch „philosophische[r] Grundfragen der Theologie und der fundamentaltheologischen Vermittlungsproblematik von Wissen und Glauben, Vernunft und Offenbarung" (19) zur Debatte stehen.

Mönchengladbach Paul Richard Blum

Lévinas, Emmanuel: **Vom Sein zum Seienden.** – Freiburg / München: K. Alber 1997. 184 S. (Phänomenologie. Texte und Kontexte. Texte, 1), kt DM 58,00 ISBN: 3–495–47632–6

Den Horizont der Studie bildet die Fundamentalontologie Martin Heideggers, deren Einsichten es zu überschreiten, nicht zu überspringen gelte. Die Untersuchung, so heißt es auf den ersten Seiten, ist „von einem tiefen Bedürfnis geleitet, das Klima dieser Philosophie zu verlassen, und von der Überzeugung, daß es keinen Ausweg gibt in Richtung auf eine Philosophie, die man als vor-heideggerisch qualifizieren könnte". (20) Vom „Anderen", vom „anderen Menschen", ist in der 1947 publizierten, noch vor dem Krieg konzipierten und in der Gefangenschaft ausgearbeiteten Schrift kaum die Rede. Ein Lévinas vor Lévinas also, ein ‚vorkritisches' Werk?

Heidegger hatte die Philosophie als Frage nach dem Sein erneuert. Die Figur der ontologischen Differenz und die Verflüssigung eines statischen und verdinglichenden Seinsbegriffs erkennt Lévinas als bleibende Errungenschaften an. Ihre Auslegung stellt er jedoch in Frage.

Die Untersuchung hat „vorbereitenden Charakter" (11). Doch die Formel vom Guten jenseits des Seins, die das spätere Werk anleitet und leitmotivisch durchzieht, gibt bereits hier die Richtung vor. Mit seiner eigenen Berufung auf Platons *Politeia* erhebt Lévinas Einspruch gegen Heideggers Deutung der Idee des Guten als Wahrheits- und Seinsmächtigkeit. Hinter der Bestreitung steht unausgesprochen die Frage, ob am Abend der Katastrophe, des millionenfachen Mordes an den europäischen Juden, vom Guten, vom Sein, von Transzendenz nicht anders zu sprechen sei. Der ontologischen Transzendenz stellt Lévinas eine Hinwendung zum Guten entgegen, die sich als „Ex-zedenz" aus dem Sein und seinen Kategorien vollzieht. Spiritualistische Verachtung des Seins? Keinesfalls, denn „die Ex-zendenz und das Glück fußen notwendigerweise auf dem Sein, und darum ist es besser zu sein, als nicht zu sein". (11)

Am Leitfaden der Schlüsselbegriffe läßt sich aufweisen, daß der schmale Bd eine Antwort auf die Daseinsanalytik von *Sein und Zeit* wagt. Das Gewicht der von Heidegger in den philosophischen Diskurs eingeführten Themen, die ontologische Differenz und die mit ihr verknüpfte Frage der Zeit, die Verbalität des Seins, steht keinen Augenblick zur Disposition. Lévinas bürstet jedoch kräftig gegen den Strich.

In vier Schritten wird die Beziehung von Sein und Seiendem revidiert. In einem einleitenden Teil, *„Die Beziehung zum Sein und der Augenblick"* (22–42), wird, ausgehend von der spezifischen, Lévinas zufolge durch die philosophische Tradition jedoch verkannten Struktur des Augenblicks, das Subjekt als anfängliche „Setzung" gezeigt. Ein zweiter Gang *„Die Welt"* (43–61) erkennt die Beziehung zur Welt im Begehren von Gegenständen, die sich dem Genuß anbieten. Das Licht profaniert die Welt; sie ist immer schon Eigentum. Ein dritter Schritt vollzieht die *epoché* der lichten Welt: *„Sein ohne Welt"* (62–78). Der vierte Abschnitt versammelt in einer Wiederaufnahme des spätantiken philosophisch-theologischen Terminus die gewonnenen Perspektiven um das bereits lokalisierte Zentrum der Untersuchung: *„Die Hypostase"* (79–119).

Ein ebenso umfang- wie kenntnisreiches Nachwort von Wolfgang N. Krewani erweitert den schmalen Bd (127–171). Eine Liste der Übersetzer mit Errata des französischen Textes (von den aufgeführten 27 Stellen dürften 3, 5, 8, 9, 14, 16, 20, 21, 23 allerdings korrekt sein) runden die respektable Übertragungsleistung ab. Personen- und Sachregister erleichtern die Lektüre, in Marginalien ist dankenswerterweise die Seitenzählung der französischen Ausgabe festgehalten.

Sein und Seiendes schieben sich der Reflexion immer schon ineinander, sie sind bereits verkettet. Ein Gedankenexperiment soll die Scheidung und Unterscheidung ermöglichen und den Moment der Beziehungsaufnahme freilegen. Eine *epoché* der Weltbezüge erschließt weder die Erfahrung des Todes noch die eines reinen Ichs, sondern führt auf „die anonyme Tatsache des Seins" (22), auf ein neutrales Seinsgeschehen. Vor der Entstehung von Seienden ist das Sein ein „Kraftfeld" (77), ein „unpersönliches Feld, ein Feld ohne Eigentümer und Herrn" (78), dem nichts sich entziehen kann. Das Sein hat kein Subjekt.

Eine bedeutende Abweichung von der Heideggerschen Daseinsanalytik tritt zutage. Die Überschrift „Sein ohne Welt" (62) meldet unüberhörbar Einspruch an gegen die in *Sein und Zeit* vorgelegte Perspektive. Wird dort das Sein des Daseins als In-der-Welt-sein begriffen, so stellt Lévinas die Existenz der Beziehung zur Welt voran. Die erste Beziehung zum Sein entsteht weltlos; ohne die „Intelligibilität ... des Lichts" (24) wird das Sein erlitten wie eine erstickende Umklammerung und bleibt uns wesentlich fremd. Das Vorwort zur zweiten Auflage von 1978 nennt die Seinsterminologie des Werks, *es gibt*, „grundlegend verschieden ... vom Heideggerschen ‚es giebt'". (12) Eine autobiographische Notiz erläutert etwa zeitgleich (1976): „‚Es gibt' (il y a) ist ein unpersönlicher Ausdruck wie ‚es regnet' oder ‚es ist Nacht'. Die Großzügigkeit, die anscheinend dem deutschen Ausdruck ‚es gibt' innewohnt, vermißte man zwischen 1933 und 1945 völlig." (Unterschrift, in: Emmanuel Lévinas, Eigennamen, München/Wien 1988, 107–116, hier: 109)

Der Seinsbegriff Heideggers bleibt, so lautet der Vorwurf, der „Dialektik des Seins und des Nichts" (21) verhaftet. Müßte das Übel, fragt Lévinas, nicht anders gedacht werden denn als Mangel an Sein, als Nichts? Ist das Entsetzen vor dem Sein nicht ursprünglicher als die Angst um das Sein?

Erschließt in *Sein und Zeit* die Grundbefindlichkeit der Angst das Dasein als „solus ipse" und „äußerste Möglichkeit" des Seins zum Tode, so entspricht Lévinas' terminologischer Widerpart, das „Entsetzen" (l'horreur) einem anonymen, depersonalisierenden, alles Eigene, Möglichkeit und Vermögen auslöschenden Seinszwang. Die Tragik des Seins resultiert nicht aus seiner Endlichkeit, sondern aus seiner Grenzenlosigkeit, seinem Apeiron-Charakter. Das Nichts begrenzt das Sein nicht, sondern unterbricht es (78).

Der darwinistisch-sozialdarwinistische Topos des Lebenskampfes wird der Beziehung von Sein und Seiendem ebensowenig gerecht. Diese steht nicht unter dem Gesetz der Selbsterhaltung. Vielmehr ist es eine „fortwährende Geburt, ... durch die das Seiende ... sich seines Seins bemächtigt" (25), wie es in einer bemerkenswerten Parallelbildung zur Figur der *creatio continua* heißt.

Die Geburt vollzieht sich im Augenblick (instant), der von einer Phänomenologie der Zeit nicht erfaßt werde. Die spezifische Dialektik des Augenblicks, in dem sich Anfangen und Vergehen, Geburt und Tod, Macht und Ohnmacht kreuzen, habe die philosophische Tradition verkannt. Dies gelte für Platon und Aristoteles, für Hamelin, Bergson und Heidegger (91). Allein Nicolas de Malebranche wird mit dem Hinweis auf den Gedanken einer in jedem Augenblick erneuerten Schöpfung ausdrücklich ausgenommen (92f). Es fällt auf, daß Kierkegaards einschneidende und wirkungsgeschichtlich bedeutende anthropologische, christologische und existentielle *relecture* des Augenblicks übergangen wird.

An einem Wendepunkt, den der Augenblick markiert, werde der reine Akt des Seins unterbrochen und das Sein von innen begrenzt. Hinter der unbotmäßigen Initiative des Augenblicks läßt sich Husserls Begriff der „Urimpression", der hier nicht ausdrücklich genannt wird, vermuten. Als „Urzeugung" und „Urschöpfung" liegt diese Husserl zufolge dem zeitkonstituierenden Kontinuum der Retentionen und Protentionen voraus. Nicht weniger deutlich ist der Blickkontakt mit Heidegger. Gegen dessen Deutung des Daseins von der Zukunftsdimension, vom Daseinsende, her, wird die Bedeutung der Gegenwart, des Initialen und Instantanen, philosophisch ins Recht gesetzt. Während *Sein und Zeit* die Eigentlichkeit des Seins zum Tode erweist, wird die Beziehung von Sein und Seiendem nun vom Ereignis der Geburt her gelesen.

Der Augenblick ist schöpferisch, er ist ein Ereignis nicht nur *sui generis*, sondern auch *sui iuris*. Das Motiv der *creatio ex nihilo*, das in den beiden Hauptwerken *Totalität und Unendlichkeit* (franz. 1961) und *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (franz. 1974) tragende Bedeutung entfalten wird, klingt an. „Unabhängig vom Mysterium der Schöpfung *a parte creatoris* gibt es im Augenblick der Schöpfung das ganze Mysterium der Zeit des Geschöpfes." (94) Im Einstand des Augenblicks öffnet sich ein Riß im Sein, ein Bruch mit der Vergangenheit wird vollzogen. Das Sein verdichtet sich momentan. „Inmitten des anonymen Stroms des Seins gibt es Stillstand und Setzung." (38) Aus dem Nichts kommt eine Gegenwart zu sich, die sich selbst Ursprung ist, ohne ihres Ursprungs mächtig zu sein.

Der Augenblick verweigert sich der Zeit, die Hypostase ist zeitlos. Nur auf sich selbst bezogen, ist sie radikal transzendenzlos. Gegen Heideggers Deutung des Daseins als ekstatischer Existenz betont Lévinas den aus dem Ereignis der Setzung resultierenden substantivischen und substanziellen Charakter. Noch Bewegung, schon Substanz: der janusköpfige Augenblick seiner Geburt prägt das Subjekt.

Ist im Schlüsselbegriff der „Hypostase" die wundersame Wandlung von der Verbalität zur Substantivität, der Schritt vom Sein zum Seienden, „die eigentliche Konstitution eines Seienden, eines jemand, der ist", eingeholt (39), so ist diese Konstitution keine Leistung des Bewußtseins. Bewußtsein ist hier nicht primär Leistung, sondern verlangt im Gegenteil Aussteigerqualitäten, „die Fähigkeit, zu schlafen, auszusetzen, *époche* zu üben" (78). Die Seinsaktivität wird nicht von der Aktivität des Bewußtseins suspendiert, Bewußtsein kommt vielmehr als Suspension der Seinsaktivität ins Spiel, in der Fähigkeit, einen Zufluchtsort aufzusuchen, sich in sich zurückzuziehen, eine Ruheposition einzunehmen (84–86). Impliziert das *Da* des Heideggerschen Daseins bereits die Welt, so geht „das *Hier* der Setzung ... jedem Verstehen, jedem Horizont und jeder Zeit voraus". (87) Der gründende Charakter der Beziehung zum Ort bedeutet schließlich, daß „der Leib die eigentliche Ankunft des Bewußtseins" ist (87). Lévinas' spätere Arbeiten werden den hier bereits bedeutsamen Topos einer Spiritualität der Leiblichkeit weiter entfalten.

Aus der Dialektik, dem Drama des Augenblicks entwickelt Lévinas die Absetzung eines Seienden vom Sein und zugleich seine Setzung im Sein. Die Hypostase ist Selbstsetzung nicht im Sinne voller Selbstmächtigkeit, unkonditionierter Tätigkeit und absoluter Autonomie. Sie unterbricht das Sein und unterliegt ihm im Zwang, auf sich zurückzukommen. Ihre Selbstbezüglichkeit bildet sich zur Identität aus, die zugleich befreit und beschwert. Ohne Vergangenheit und Zukunft, ist das identisch Seiende doch mit sich selbst belastet. „Wir sind wie auf einer Reise, auf der man sich ständig um sein Gepäck kümmern muß" (30). Das lästige Reisegepäck ist die Sorge um sich selbst. (30) „Das Ich ist unwiderruflich sich." (108)

Spuren seiner Geburt, Anzeichen einer konstitutiven Beschwernis des Ich lassen sich in alltäglichen Phänomenen auffinden. Müdigkeit und Trägheit haben bislang wenig philosophisches Ansehen genossen, nun werden sie als Momente einer großen Weigerung bedeutsam, sie symptomatisieren und somatisieren ein „Zurückweichen vor dem Sein" (26). Die Phänomene der Faulheit und der Erschöpfung und Müdigkeit künden von einem so mächtigen wie ohnmächtigen Überdruß an jenem unerbittlichen Vertrag mit dem Sein, der abgeschlossen werden muß und von dem man nicht zurücktreten kann (vgl. 26f). Der *élan*, der das Zeitverständnis bei Bergson bestimmt und in der Heideggerschen Ekstase anzuklingen scheint, bricht sich in der unvermeidlichen Selbstbezüglichkeit des Seienden. Offensichtlich hat Lévinas den existentialen Entwurf des Vorlaufens in *Sein und Zeit* im Blick, dem er eine wesentliche „Verzögerung des Seienden gegenüber dem Sein" (40) entgegensetzt. Das „Unternehmen, für das die Faulheit zu faul ist", ist das Sein als Last. Die Trägheit „entdeckt, daß das Verb *sein* den Charakter eines reflektierten Verbes hat: Man ist nicht, man *ist sich*." (32)

Von der Übernahme des Seins im Augenblick sind die Weltbezüge zu unterscheiden. Lévinas nennt sie „Intentionen". Der in der mittelalterlichen Philosophie wie bei Husserl unkörperliche und neutrale Begriff soll nun gleichsam inkarniert werden. Zwischen den Intentionen, die als Begehren oder Begierde (désir) gedeutet werden, und ihren Gegenständen herrscht eine glückliche Übereinstimmung. „Die Welt ist das Gegebene." (54) Die Intention ist ein Begehren möglicher Gegenstände der Zufriedenheit und des Genusses, nicht aber Sorge um das Sein, wie Lévinas gegen Heidegger einwendet. Das Haus ist kein „Wohnzeug" (50). Keinesfalls ist das durch und durch profane In-der-Welt-sein als Sturz in die Uneigentlichkeit oder „Flucht vor dem Wesentlichen" (49) zu denunzieren. Das Begehren ist geradlinig, aufrichtig – sincère, sincérité: gibt dieser Terminus nicht der Heideggerschen Eigentlichkeit kritisch Widerhall? –, ohne Hintergedanken, ohne doppelten Boden. „In dem Begehren sorge ich mich nicht um das Sein, sondern bin von dem Begehrten absorbiert, von einem Objekt, das mein Begehren vollkommen verzehrt." (44) Die Zuwendung zur Welt im Genuß verlängert die kurze Leine, die das Ich an sich selbst bindet. Sie bedeutet schon eine erste Lockerung des Identitätszwanges, ein erstes Selbstvergessen. *Totalität und Unendlichkeit* wird eine Phänomenologie des Genusses entwerfen, die in *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* aufgegriffen und zum Gedanken einer Transzendenz der Sinnlichkeit geschärft und gewandelt wird.

In der Zuwendung zu den Dingen distanzieren wir uns bereits von ihnen. „Durch das Licht sind die Gegenstände eine Welt, d. h. gehören uns." (57) Das – in Freiheit erworbene – Erbe der Phänomenologie ist unverkennbar in der Voraussetzung einer erhellenden Horizontalität, welche die Überwindung der klassischen Antithese von *a priori* und *a posteriori* ermöglicht. „Was – erleuchtet – von draußen kommt, wird begriffen, d. h., kommt von uns." (57) Ebenfalls hinfällig wird die Antithese von Theorie und Praxis, wo die Intention, das Begehren, zugleich als Wissen gefaßt ist.

Auf den phänomenologischen Hintergrund verweist schließlich auch das Motiv der *epoché*, hier in der Deutung des In-der-Welt-seins als einer „Erweiterung jenes Widerstands gegen das anonyme und geschickhafte Sein" (61); im alltäglichen Weltverhältnis wird der Klammergriff des Seins schwächer. Husserls Unterscheidung zwischen natürlicher Einstellung und transzendentaler Reduktion ist ebenso außer Kraft gesetzt wie Heideggers Scheidung der Alltäglichkeit von der Eigentlichkeit.

Die Hypostase, die das Sein suspendiert und am Sein partizipiert, ist wesentlich mit sich selbst belastet und mit dieser Last allein. Bedeutet das Lévinassche In-der-Welt-sein glücklichen Weltgenuß in der Freiheit zum Rückzug, im Lichte der Welt Weltdistanz, so erlöst die nur negative Freiheit von Wissen und Genuß doch nicht aus der Einsamkeit definitiven Selbstseins (104). In den im Genuß einverleibten und im Wissen assimilierten Gegenständen der Welt begegnet das Ich immer nur sich selbst. Ein paradoxes Ergebnis: nach so viel konzentrierter Revisionsarbeit träfe sich Lévinas mit Heidegger in der Diagnose der Unbezogenheit des Daseins bzw. der Ich-Hypostase.

Jenes Wunschdenken jedoch, das die Freiheitsidee hervorbringt, ebenso wie die Lockerungsübungen des Genusses und die kleinen Fluchten in den Schlaf und in das Unbewußte haben eine wichtige Funktion. Sie lassen eine Perspektive der Erlösung ahnen, „in der nichts endgültig ist und die sich von der endgültigen Subjektivität des ‚Ich' unterscheidet". (110) Diese Erlösung löst das Ich nicht auf. Das Ich und seine Gegenwart werden nicht gleichgültig, wie es mit starkem, an Franz Rosenzweig und Walter Benjamin gemahnendem antihegelschem Impuls heißt. Hoffnung hofft für die Gegenwart. Sie zielt nicht auf Entschädigung, sondern auf die „Auferstehung" (113) eben des Augenblicks des Leidens und der Verzweiflung.

Besteht das Wesen der Zeit darin, „auf diese Forderung nach dem Heil zu antworten" (113), so bleibt die Zeit dem in sich gebannten Ich doch verschlossen. Aber, so betont Lévinas, das Ich ist nicht nur definitiv sich, es ist zugleich die Forderung nach dem Nicht-Definitiven. Der einmalige Augenblick verlangt wie das Ich „die Lösung des Knotens, der sich in der Gegenwärtigkeit knüpft: des Endgültigen, das sein Erlöschen nicht löst. Forderung nach einem Neuanfang des Seins, und in jedem Neuanfang die Hoffnung, daß er nicht endgültig sei." (115)

Die konsequente Transzendenzlosigkeit, die harte Positionalität der Lévinasschen Hypostase mag ernüchtern und enttäuschen. Sie entlarvt falsche Versprechungen, raubt Illusionen und zerstört Götzenbilder. So entbindet sie das Verlangen nach einer Ex-zedenz, nach einem Anderswo, das, wie Lévinas zeigen wird, nur im Anderen, dem anderen Menschen, gefunden werden kann. „Das Heil kann nur von woanders herkommen, wenn alles im Subjekt hier ist." (115) Damit deutet sich auf den letzten Seiten der Studie eine neue Perspektive an, der sich die ebenfalls 1947 publizierte Schrift *Die Zeit und der Andere* in einer Phänomenologie von Thanatos und Eros zuwendet. Gegen das Heideggersche Mitsein, in dem der andere Mensch als anderer fern, da immer durch die gemeinsame Sache vermittelt bleibt, ruft Lévinas das asymmetrische Gegenüber von Ich und Du an, das „furchtbare Von-Angesicht-zu-Angesicht einer Beziehung ohne Mittler" (117), wie es übergangslos, in deutlicher Anspielung auf die Gotteserfahrung Israels, heißt.

Vom Sein zum Seienden – ein vorkritisches, und das hieße bei Lévinas, ein vor-ethisches Werk? Gewiß nicht. Eine „von der Vorahnung des Nazigrauens und der Erinnerung daran" (*Eigennamen*, 108) gezeichnete Biographie läßt Lévinas bemerkenswert früh hellhörig werden und schärft seinen Blick nachhaltig für die Grenzen des Seinsdenkens.

Trotz, oder gerade wegen des nächtlichen Hintergrunds atmet das alles andere als naive Werk die Frische eines Neubeginns. Die Bewegung zum Guten jenseits des Seins und das Glück: auf diese Fundamente wird Lévinas zukünftig bauen. Die entscheidenden Motive der mittleren und späten Arbeiten sind dabei erstaunlich vollzählig

versammelt. Die Sollbruchstellen sind markiert; werkökonomisch bedingte Akzentverschiebungen, Entfaltungen, Substitutionen und Verschärfungen werden zu beobachten sein. Es ist erfreulich, wenn auch überfällig, daß ein halbes Jh. nach seinem Erscheinen in Frankreich nun auf der anderen Rheinseite die deutsche Übersetzung die Kenntnis dieses streitbaren und selbstbewußten Frühwerks erleichtert.

Reich an Einzelstudien, die die phänomenologische Schule verraten, ist das *opusculum* ein gedanklich dicht gedrängter, origineller Versuch über das Subjekt. Lévinas stellt es als „Vermögen des unendlichen Rückzugs" vor (59). Dieser Rückzug bedeutet nicht Eskapismus, sondern bezieht, gegen den Strom, Position. Ist nicht auch in der gegenwärtigen Diskussion um die Postmoderne Lévinas' Mahnung hörenswert: „Die Antithese zur Setzung ist nicht die Freiheit eines in der Luft schwebenden Subjekts, sondern die Zerstörung des Subjekts, die Desintegration der Hypostase." (86)?

Bemerkenswert auch, daß diese Apologie des Subjekts auf Zentralbegriffe und -topoi jüdischer und christlicher Tradition zurückgreift bzw. sie reinterpretiert: *creatio ex nihilo* und *creatio continua*, Loskauf/Erlösung, Tröster bzw. Messias, Tod und Auferstehung, Hoffnung wider alle Hoffnung, Schuld und Vergebung, das furchtbare und lebendigmachende Von-Angesicht-zu-Angesicht, und, in kritisch-polemischer Intention, Mittler und Kommunion. Wie wenig es sich hier um einen ornamental-rhetorischen Gebrauch handelt, bestätigt ein Blick auf die Entwicklung des Gesamtwerks.

Hervorzuheben ist nicht zuletzt der Mut zur höchst unbequemen Position von Nähe und Kritik, Nähe und Distanz zu Martin Heidegger. „Diese und die folgenden Überlegungen verdanken Heidegger viel. Einem entstellten und falsch verstandenen Heidegger? Zumindest ist dann die Entstellung nicht eine Weise gewesen, das Verdanken zu leugnen, noch das Verdanken ein Grund zu vergessen." (*Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, 96, Anm. 28) Ein später Kommentar, der die frühe Studie verläßlich trifft.

Bonn Susanne Sandherr

Notizen

Zum Tod von Heinrich Fries

Einer der bekanntesten deutschen Theologen, Heinrich Fries, ist am 19. November des vergangenen Jahres in München verstorben. Er war im wahrsten Sinne des Wortes einer der liebenswürdigsten Vertreter unserer Zunft, jederzeit zur Hilfe bereit, ohne Hintergedanken, Berechnung und Arglist. Sehr vielen von uns – die Diskretion verbietet es, Namen zu nennen – hat er auf den Weg geholfen, oder sonst mit Rat und Tat begleitet. Und so trafen sich bei seinen Festen, die er gerne feierte (die runden Geburtstage oder die Weihejubiläen), Vertreter der theologisch „Rechten" wie der „Linken" (um es schablonenhaft zu sagen), gleichermaßen und einträchtig.

Fries war Brückenbauer nicht nur unter Menschen, sondern auch zwischen theologischen Positionen, hatte diesbezüglich keinerlei Berührungsängste. Schon früh erkannte er wichtige Neuansätze, niemals a priori verurteilend, sondern hinhörend, was sie denn Bedeutsames zu sagen hätten im theologischen Geschäft. Früh nahm er die Theologie von Barth, Brunner und Bultmann wahr, als einer der ersten im katholischen Raum würdigte er die „Theologie der Hoffnung" Moltmanns und die Beiträge Jüngels. Das sind nur einige Beispiele.

Die Ökumene war sein eigentliches Herzensanliegen. In der Geschichte der ökumenischen Bemühungen, zunächst in Deutschland, behält er einen ehrenvollen, bleibenden Platz. In der Systematischen Theologie, der Fundamentaltheologie, war er wahrer Meister. Die Theol. Fak. von Tübingen und München werden ihm ein ehrendes Andenken bewahren. Im hohen Alter ist Fries, stets auch ein Mann der Kirche und immer in Sorge um christliches Leben in unserer Zeit, gestorben. Er wird uns fehlen.

Münster Harald Wagner

Kurzrezensionen

Albert, Karl: **Vom philosophischen Leben.** Platon, Meister Eckhart, Jacobi, Bergson und Berdjaev. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1995. 80 S., kt DM 24,00 ISBN: 3–8260–1086–8

Die sehr nachdenklich gehaltene Schrift unternimmt es, in einem Durchgang durch die im Untertitel aufgeführten Philosophen der Frage nach dem Wesen philosophischen Fragens nachzugehen. Anliegen des Vf.s ist es, Wurzeln und Möglichkeiten eines Philosophiebegriffs aufzuspüren, der nicht dem szientistischen Diktat eines heute gängigen Wissenschaftsbegriffs unterliegt, und der, vielleicht jedenfalls, nochmals so etwas wie eine philosophische Lebensform ermöglicht. Daß angesichts der behandelten Autoren inhaltlich eine am Begriff des Einen orientierte philosophische Tradition sowie Stränge mystischen Denkens im Mittelpunkt stehen, liegt auf der Hand. M. S.

Berkenbrock, Volney J.: **Die Erfahrung der Orixás.** Eine Studie über die religiöse Erfahrung im Candomblé. – Bonn: Borengässer 1995. XIII, 344 S. (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, 4), geb. DM 52,00 ISBN: 3–923946–28–7

Das vorliegende Buch (eine Promotionsarbeit an der Univ. Bonn bei H. Waldenfels) ist in vier große Hauptteile gegliedert: *„Themen und Zielsetzung der Arbeit"* (1–31), *„Olorum, Orixás und Menschen im Candomblé"* (32–201), *„Die Erfahrung der Orixás – eine Bilanz"* (202–221) und *„Christentum und Candomblé"* (222–273). Es beinhaltet eine ausführliche Darstellung des Ursprungs und der Geschichte, der Mythologie, der Weltanschauung und der sozialen Struktur des Candomblé, einer afrobrasilianischen Kultform der ursprünglichen Yoruba- und Ewereligion Westafrikas.

Interessant sind v. a. die Interpretation und Bewertung der dargestellten religiösen Phänomene, die nicht mehr unter dem Aspekt der Apologetik als heidnische Relikte des Aberglaubens abgehandelt werden, sondern einen eigenen gültigen Stellenwert als schlüssiges Weltanschauungssystem der Moderne erhalten. Die heutige Anziehungskraft des Candomblé besteht vorwiegend in seinem religiösen Erfahrungscharakter, durch den der Mensch in seinem Innersten mit der Transzendenz verbunden und dadurch auch verwandelt wird. Der Autor zeigt die Versuche und Schwierigkeiten der Abgrenzung vom Christlichen, die als offene Fragen unbeantwortet bleiben. J. G. P.

Homo oeconomicus: Der Mensch der Zukunft?, hg. v. Norbert Brieskorn / Johannes Wallacher. – Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer 1998. 192 S. (Globale Solidarität – Schritte zu einer Weltkultur, 2), kt DM 49,80 ISBN 3–17–015408–7

Mitten ins Zentrum der anthropologischen Differenzen in der Wirtschaftsethik führt der zweite Bd dieser Reihe. Nach der Auseinandersetzung mit dem Thema Globalisierung steht mit der wissenschaftlichen Debatte zum *Homo oeconomicus* ein zentrales Paradigma der zeitgenössischen Wirtschaftsethik im Mittelpunkt der Kritik. Die einzelnen Vf. bezweifeln weitgehend die Plausibilität dieses theoretischen Konstrukts (Birger P. Priddat) und empfehlen eine Erweiterung der Perspektive, die dem methodischen Individualismus, dem individuellen Leistungsstreben sowie dem marktwirtschaftlichen Wettbewerbsprinzip keine Monopolstellung in anthropologischen Kontexten zubilligt. Das dem *homo-oeconomicus*-Modell entsprechende „Konkurrenz-Paradigma als dominantes gesellschaftliches Leitbild" (Friedhelm Hengsbach) blende nämlich wichtige Felder menschlicher Lebenswirklichkeit (z. B. nicht-rationale Motive, Emotionen und moralische Erwägungen in Entscheidungsprozessen) in unzulässiger Weise aus. Eine Differenzierung dieses Denkansatzes im Blick auf das Modell einer pluralen Wirtschaftsethik sei daher erstrebenswert, in der die „Plausibilität einer Selbstmoralisierung" (Wolfgang Kersting) weder vernachlässigt noch bestritten werde. Aus theologischer Perspektive müsse gegen die Verabsolutierung des *homo oeconomicus* in der Wirtschaftsethik eine Besinnung auf das gelebte Ethos von Menschen (Hans G. Ulrich) sowie die Bedeutung der Frage nach dem guten Leben geltend gemacht werden.

Ein in jeder Hinsicht anregender und empfehlenswerter Bd, dessen Diskussionen noch schärfere Konturen hätten erhalten können, wenn Gegenpositionen zu den skizzierten Positionen auch personell stärker vertreten gewesen wären. K. A.

Hamma, Matthias: **Geschichte und Grundfragen der Metaphysik**, hg. u. eingel. v. Lina Börsig-Hover. – Fridingen: Börsig-Verlag 1997. 289 S., kt DM 58,00 ISBN: 3–9802256–5–8

Matthias Hamma (1845–1874), zuletzt Repetent am Wilhelmsstift in Tübingen, ist nicht nur geographisch, sondern auch thematisch im Umfeld der Katholischen Tübinger Schule anzusiedeln, insofern es ihm um die Frage nach dem rechten Verhältnis von Theologie und Philosophie, von Glaube und Vernunft unter der Prämisse einer en-

gen Verbindung von systematischer und historischer Fragestellung geht. Auch die vorliegende, von Lina Börsig-Hover besorgte Ausgabe von Hammas 1876 postum veröffentlichten Hauptwerk „Grundprobleme der Philosophie" ist dieser Fragestellung gewidmet: wie der Titel der Neuauflage andeutet, unternimmt der Vf. darin den Versuch einer umfassenden Einführung in die Grundprobleme der Metaphysik, bestehend aus einem analytischen, die Geschichte der Metaphysik behandelnden Teil und einem synthetischen Teil, der in die eigentlichen Grundfragen der Metaphysik einführt. Eine ausführliche Einleitung zu Leben und Werk Hammas durch die Hg.in ist dem eigentlichen Text vorangestellt. Jo. S.

Kaiser, Helmut: **Mein Leben – ihr Sterben.** Bericht über den Tod meiner Mutter. – Düsseldorf: Patmos 1997. 232 S., geb. DM 34,00 ISBN: 3–530–40029–7

Eindrucksvoller Bericht eines Psychoanalytikers über das Sterben und den Tod seiner Mutter, die meinte, durch alle möglichen Aktivitäten den Tod besiegen zu können. Kein wissenschaftliches Werk, aber eine eindrucksvolle (auto-)biographische Schilderung, die hilfreich sein kann für alle, die sich wissenschaftlich (in Theologie, Psychologie, Medizin ...) mit Sterben und Tod befassen. H. E. W

Lévinas, Emmanuel: **Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht.** – Freiburg i. Br. / München: K. Alber 1998, 406 S. (Alber Studienausgabe), kt DM 38,00 ISBN: 3–495–47901–5

In einer preiswerten kartonierten, aber buchverlegerisch immer noch hochwertigen Studienausgabe wird hiermit eines der wichtigsten philosophischen Bücher dieses Jh.s in der bereits bewährten deutschen Übersetzung zugänglich gemacht. Dies kann deshalb nur begrüßt werden, weil die theologische Rezeption des Denkens von Lévinas, aber auch die Diskussion um die Möglichkeiten und Reichweite dieses Denkens für Ethik und Theologie in vollem Gange sind und hoffentlich nicht enden werden, ja nicht enden dürfen, geht es doch schließlich um ein Denken, das von der Shoah verwundet ist und das schon deshalb, auch wenn man vielleicht nicht alle seine Wege mitgeht, unbedingt gehört werden muß. M. S.

Metz, Johann Baptist: **Zum Begriff der neuen politischen Theologie 1967–1997.** – Mainz: M. Grünewald 1997. 211 S., kt DM 36,00 ISBN: 3–7867–2029–0

J. B. Metz stellt hier eine Reihe seiner Aufsätze bzw. Artikel aus dreißig Jahren (1967–1997) zusammen – Texte, die überhaupt nicht oder nur schwer zugänglich sind –, die allesamt dazu dienen, Werdegang und Entwicklung des Schlüsselbegriffs seines Opus zu erhellen. Der Weg führt in der Bestimmung „Politischer" Theologie als Theologie in den 60er Jahren bis hin zur neuen Politischen Theologie in den 90ern. M. ist die Kenntnisnahme dieses Buches, das auch viel Persönliches des Münsteraner Fundamentaltheologen enthält (z. B. im Vorwort und im § 12: „Ein biographischer Durchblick". Wie ich mich geändert habe), unerläßlich. Dies ist nur die Anzeige des wichtigen Buches – eine systematische Auswertung muß in eigenen, größeren Arbeiten geschehen. H. E. W.

Kunst-Positionen. Kunst als Thema gegenwärtiger evangelischer und katholischer Theologie, hg. v. Wolfgang Erich Müller / Jürgen Heumann. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. 192 S., kt DM 49,80 ISBN: 3–17–015153–3

Der Bd vereinigt systematische und praktisch-theologische Beiträge zum gegenwärtigen Ästhetik-Diskurs in der katholischen und evangelischen Theologie, wobei – wie die Hg. betonen und was in ökumenisch aufgeregten Zeiten eine Erwähnung verdient – deutlich wird, „wie weit eine ökumenische Verständigung in der Reflexion der Kunst bereits geschehen kann" (10). In *„Kunst als Vergegenwärtigung des Religiösen"* (Beiträge von A. Stock, I. Mädler, A. Grözinger) geht es um differente Reflexionsmöglichkeiten der Gegenwärtigkeit des Religiösen in der Kunst. In *„Autonomie als Bezug zur Transzendenz"* (Beiträge von H. Schwebel, K. Lüthi) wird die Frage thematisiert, inwiefern eine auf ihrer Autonomie insistierende Kunst sich auf Religion und die Erfahrung von Transzendenz zu öffnen fähig ist bzw. sich real öffnet; es wird aber auch gefragt, ob eine sich als autonom verstehende Kunst zu einer theologischen Interpretation überhaupt, und wenn ja, in welcher Weise, fähig ist. In *„Weltgestaltung als ethischer Ertrag des Ästhetischen"* (Beiträge von J.-P. Wils, W. Lesch, S. Bergmann) richten sich die Überlegungen auf den (möglichen) Beitrag des Ästhetischen für den ethischen Diskurs und die Praxis der Gegenwart. In *„Individualitätskultur als Folge theologischer Interpretation"* (Beiträge von R. Volp, W. E. Müller) rückt u. a. die Frage ins Interesse der Überlegungen, ob, wenn die Autonomie des Ästhetischen ernst genommen wird und man zugleich eine Wahrheitsästhetik verabschieden muß, es dann noch eine allgemeingültige theologische Interpretation der Kunst geben könne. Abschließend widmen sich zwei Stellungnahmen (G. Lange, J. Heumann) in *„Bilder als Vermittlung des Religiösen?"* der Frage nach einem möglichen Beitrag des Ästhetischen für eine Vermittlung des Religiösen in der Gegenwart. Der Bd erschließt in sehr unterschiedlichen Beiträgen das gegenwärtige Spektrum des theologischen Ästhetik-Diskurses. M. S.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Ungekürzte Studienausgabe, in Gemeinschaft mit Hans FrHr. v. Campenhausen u. a. hg. v. Kurt Galling. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1986, dritte, völlig neu bearbeitete Auflage. Kt DM 550,00 pro Bd ISBN: 3–16–145098–1. **Erster Bd: A–C.** Mit 8 Tafeln und 4 Karten. XXXII, 1898 S., **Zweiter Bd: D–G.** Mit 6 Tafeln und 7 Karten. XXXI, 1923 S. **Dritter Bd: H–Kon.** Mit 20 Tafeln und 7 Karten. XXXII, 1806 S. **Vierter Bd: Kop–O.** Mit 36 Tafeln und 2 Karten. XXXV, 1755 S. **Fünfter Bd: P–Se.** Mit 3 Karten. XXXI, 1726 S. **Sechster Bd: Sh–Z.** Mit 2 Tafeln und 3 Karten. XXXVI, 1970 S. **Registerband** bearbeitet von Wilfrid Werbeck, 1111 S.

Das „Handwörterbuch für Religion und Religionswissenschaft" mit dem Namen *„Die Religion in Geschichte und Gegenwart"* (RGG) geht z. Zt. in die vierte Aufl., während das katholische Gegenstück, das „Lexikon für Theologie und Kirche" bislang in sieben – von zehn – Bden erschienen ist, allerdings erst in der dritten Aufl. Hier wie dort waren bzw. sind die jeweiligen Neuauflagen nicht einfach Fortschreibungen mit geringen Modifikationen, sondern repräsentieren ein Stück Theologiegeschichte, lassen die Handschrift bestimmter maßgeblicher Theologen erkennen (einige, keineswegs unbedeutende, werden allerdings immer „vergessen").

Jedenfalls war und ist die RGG (3. Aufl.) die Dokumentation (u. a.) deutscher evangelischer Nachkriegstheologen bis etwa 1960 (der letzte Bd erschien 1965). Die Namen der Vf. bezeichnen theologische Programme und Optionen, die z. T. noch heute zur Diskussion stehen. Da sind Beiträge von Günther Bornkamm und von Heinrich Bünkamm, von Herbert Braun und Rudolf Bultmann, von Gerhard Ebeling und von Ernst Fuchs, von Otto Kaiser und von Wolfhart Pannenberg, um nur einige zu nennen. Man kann nur hoffen, daß die Neuauflage von RGG das Niveau der dritten Aufl. erreichen wird (das gilt auch für das LThK). Jedenfalls ist man gut beraten, sich rechtzeitig die wohlfeile Studienausgabe zu sichern, um die es – natürlicherweise – nach Erscheinen der Neuauflage still werden wird. H. E. W.

Die Schriftrollen von Qumran. Zur aufregenden Geschichte ihrer Erforschung und Deutung, hg. v. Shemaryahu Talmon. – Regensburg: F. Pustet 1998. 158 S., kt DM 34,00 ISBN: 3–7917–1592–5

Fünfzig Jahre nach dem sensationellen Fund der Schriftrollen von Qumran ziehen in diesem Bd, der auf eine Tagung in der Katholischen Akademie Bayern zurückgeht, sechs namhafte Experten eine Bilanz der bisherigen Forschungsarbeit. H. Stegemann reflektiert die *Geschichte der Entdeckung, Erforschung und Auslegung der Schriftrollen*; M. Broshi gibt einen Überblick über die *archäologische Erforschung des Gemeinschaftszentrums der Essener*; J. Maier verortet die *Qumrantexte im Rahmen des frühen Judentums*; H.-J. Fabry stellt den *Zusammenhang zum frühen Christentum* her; K. Koch bespricht die damit zusammenhängenden *Messiaserwartungen im Judäa der Zeitwende*; S. Talmon bilanziert zusammenfassend den momentanen *Stand der Forschung* und zeigt noch ausstehende Beschäftigungsfelder auf. Insgesamt entsteht weit ab von der momentanen Vielfalt populärwissenschaftlicher Qumranveröffentlichungen eine solide und fachlich kompetente Erörterung, die das fünfzigjährige Jubiläum mehr als angemessen würdigt. A. L.

Utzschneider, Helmut: **Gottes langer Atem.** Die Exoduserzählung (Ex 1–14) in ästhetischer und historischer Sicht. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1996. 134 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 166), kt DM 39,80 ISBN: 3–460–04661–9

Es ist „ein völlig unmögliches Unterfangen, sich zur Exoduserzählung in gewisser Weise umfassend zu äußern" (9), konstatiert der evangelische Alttestamentler Helmut Utzschneider am Beginn seiner Studie zur Exoduserzählung (Ex 1–14). Eine solche Einschränkung fordert eine umsichtige Rez., die an dieser Stelle kaum der Schwierigkeit des Themas angemessen geleistet werden kann. Einen besonderen Hinweis verdient dennoch die kleine Einleitung *„Die Exoduserzählung (Ex 1–14) als ‚ästhetisches Subjekt' oder: Wie ein atl. Erzähltext literarisch und historisch zu lesen ist"* (9–16), in dem der Be-

theler Exeget auch interessante Hinweise zur exegetischen Methodik bietet. Die Untersuchung von Ex 1–14 erfolgt dann in erster Linie durch Auswertung des Leitwortsystems und der durch diese gebildeten Strukturen. Diese recht ansprechende Untersuchung weitet Utzschneider sodann zu einer Interpretation aus (67–127), die den drei Erzählphasen (der gerettete Befreier – Mose als Prophet und legitimer Retter – das politische Handeln Gottes), die der Vf. in Ex 1–14 glaubt konstatieren zu können, nachgeht. Kritisch anzumerken bliebe die Frage, ob die Textdokumentation auf den S.n 21–49 nicht in einer ansprechenderen und weniger Seitenzahlen erfordernden Weise hätte präsentiert werden können. T. M.

Vardy, Peter: **Das Gottesrätsel.** Antworten auf die Frage nach Gott. Bearbeitet von Perry Schmidt-Leukel. – München: Don Bosco Verlag 1997. 203 S., kt DM 26,80 ISBN: 3–7698–1057–0

Der englische Religionsphilosoph Peter Vardy unternimmt mit vorliegendem Bd den Versuch, „die Grundzüge der wichtigsten Diskussionen über die Realität und das Verständnis Gottes möglichst klar und einfach darzustellen". (6) Dabei liefert er jedoch keine fertigen Antworten, wie der mißverständlich formulierte Untertitel der deutschen Ausgabe nahelegen könnte; vielmehr geht es ihm darum, eine erste Einführung in die Gottesfrage zu geben (u. a. mit folgenden Themen: Wahrheit, Gottesbeweise, Attribute Gottes [Allmacht, Allwissenheit], Handeln Gottes, Wunder) und den Leser zum selbständigen Fragen und Nachdenken zu animieren: dazu finden sich am Ende des Buches weiterführende Fragen und Literaturhinweise zu den einzelnen Kapiteln. Jo. S.

Wagner, Andreas: **Sprechakte und Sprechaktanalyse im Alten Testament.** Untersuchungen im biblischen Hebräisch an der Nahtstelle zwischen Handlungsebene und Grammatik. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1997. XIII, 360 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 253), Ln DM 188,00 ISBN: 3–11–015549–4

Ein Desiderat atl. Wissenschaft wird sicherlich darin zu suchen sein, daß die exegetischen Methoden nur bedingt neuere Forschungsimpulse aus dem Bereich der allgemeinen Sprachwissenschaft aufnehmen. Das galt und gilt v. a. für den Bereich der Sprechakt- und Dialoganalyse. Obwohl schon von Wonneberger angeregt, fehlte bislang immer noch eine systematische Applizierung der im Bereich der Sprechaktanalyse gewonnenen Überlegungen auf die Auslegung atl. Texte. Diese Lücke ist mit der von Andreas Wagner 1995 vorgelegten Diss. zunächst ausgefüllt worden. In insgesamt vier Kap.n untersucht W., ausgehend von den Grundlagenforschungen Austins und Searles, Sprechaktmodelle im AT. Etwas befremdlich erscheint allerdings bei einem Blick ins Literaturverzeichnis das Fehlen solch entscheidender Sprechaktforscher wie Götz Hindelang und Franz Hundsnurscher. T. M.

Wehnert, Jürgen: **Die Reinheit des „christlichen Gottesvolkes" aus Juden und Heiden.** Studien zum historischen und theologischen Hintergrund des sogenannten Aposteldekrets. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997. 311 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 173), Ln DM 124,00 ISBN: 3–525–53856–1

Die Göttinger Habil.schrift bestätigt, präzisiert und bereichert eine von Rudolf Pesch und Alfons Weiser (in deren Apg-Kommentaren) vorgetragene Hypothese: „daß das Aposteldekret v. a. als Reaktion der Jerusalemer Gemeinde auf eine Hinwendung des Petrus zur Heidenmission nach dem Konvent zu verstehen ist und zugleich für den Ausbruch des sog. antiochenischen Streits verantwortlich gewesen sein dürfte" (12). Das Dekret sollte – nach der Intention der Jerusalemer – eine toragemäße Begegnung zwischen Heiden- und Judenchristen im „christlichen Gottesvolk" ermöglichen, in dem sich Juden- und Heidenchristen durch das ihnen auferlegte ungleiche Maß an Tora-Observanz klar unterschieden. Die älteste Schicht der Traditionen in den Pseudoklementinen bestätigt die Beteiligung des Petrus an der Verbreitung des Dekrets, auch deren Charakter als mündlicher Tradition (Bestätigung dafür auch in den Quellen des 2. und 3. Jh.s) und ihren Sitz im Leben der Katechese heidnischer Konvertiten; an der Verbreitung hat insbesondere die (petrinische) antiochenische Mission Anteil. Durch die Untersuchung der zeitgenössischen Interpretation der levitischen Reinheitsvorstellungen (Targum-Tradition zu Lev 17f) wird der (fälschlich bestrittene) atl. Ursprung des Aposteldekrets auf eine festere Grundlage gestellt. Ein wichtiger Beitrag zur Acta-Forschung und der ntl. Theologie des Gottesvolks. R. P.

Werner, Wolfgang: **Das Buch Jeremia.** Kapitel 1–25. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1997. 220 S. (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament, 19/1), kt DM 44,00 ISBN: 3–460–07191–5

Der Hildesheimer Alttestamentler Wolfgang Werner legt in der praxisorientierten Reihe der Neuen Stuttgarter Kommentare zum AT mit seinem ersten Teil eines Jeremia-Kommentars einen ebenso wissenschaftlich fundierten wie in der Vermittlung engagierten Beitrag vor. Auf 212 Seiten werden die ersten 25 Kap. des Jeremia-Buches nach jeweiligen Sinnabschnitten kommentiert und theologisch ausgelegt. Besonderer Beachtung bedarf die überaus konzise Einleitung zum Jeremia-Buch insgesamt wie zu wichtigen exegetischen Einzelfragen des Jeremia-Buches (11–31), in der Lehrer und Erwachsenenbildner eine fundierte Kenntnis der Entstehungszeit wie der theologischen Problematik des Jeremia-Buches erhalten können. Die Segmentierung der jeweiligen Textteile wird leider nur bedingt zu einer Komposition derselben weitergeführt, so daß ein kompositorisches Profil der kommentierten Texte leider weitgehend zu vermissen ist (vgl. als gelungeneres Pendant den Numeri-Kommentar von Thomas Staubli in derselben Reihe). Trotz dieser Einschränkung bleibt Werners Jeremia-Kommentar fraglos eines der Highlights der bisher erschienenen Bde dieser Reihe. Ich warte gespannt auf den in Aussicht gestellten zweiten Bd. T. M.

Wynn-Williams, Damian: **The State of the Pentateuch.** A comparison of the approaches of M. Noth and E. Blum. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1997. XI, 263 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 249), Ln DM 168,00 ISBN: 3–11–015397–1

Ist in der Frage der Entstehung des Pentateuch auch „auf lange Sicht wohl keine Klärung abzusehen" (P. Weimar), ist die Skizzierung der grundlegenden Probleme und ihrer Lösungen dennoch hilfreich und unausweichlich. Einen weiteren Versuch stellt die von Wynn-Williams vorgelegte Arbeit dar, in der der Vf. v. a. das traditionelle Pentateuchmodell M. Noths mit neueren Forschungsansätzen bei E. Blum ins Gespräch bringt. Die vom Vf. als Beispiel herangezogene Textstelle Gen 25,19–33,17 wird zunächst in der Analyse von M. Noth und sodann in der Untersuchung von E. Blum vorgestellt und in einem vierten Abschnitt kritisch miteinander verglichen. Dabei kommt der Vf. hinsichtlich der Jakob-Esau-Geschichten zu durchaus spannenden Erkenntnissen, die jedoch theologische Interpretationslinien weitestgehend vermissen lassen. T. M.

Theologische Literatur

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

Allgemeines/Festschriften

Informationes Theologiae Europae. Internationales ökumenisches Jahrbuch für Theologie, hg. v. Ulrich Nembach in Verbindung mit Heinrich Rusterholz / Paul M. Zulehner. – Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang 1998. 366 S. (Jg. 1, 1998), brosch. DM 95,00 ISBN 3–631–34098–2: 11–39: Barker, Eileen: But who's going to win? National and Minority Religions in Post-Communist Society; 41–50: Halik, Tomáš: Rückzug auf Feindbilder oder Mut zur Öffnung?; 51–72: Baloban, Josip / Dogan, Nikola / Hranic, Duro: Aufbruch, Priester und Bischöfe. Leitung und kirchliche Kommunikation; 73–83: Brichcin, Petr: Kirchenpolitische Entwicklung in der Tschechoslowakei in den Jahren 1948–1989, Bischöfe und Priester; 85–93: Gluchman, Vasil: Marx and Engels on social Role of Protestantism; 95–101: Pace, Enzo: Religion and European Unity. The Role of the International Society for the Sociology of Religion (SISR); 103–114: Ryökäs, Esko: Warum Kirchenlieder? Nordische Forschung über Kirchenlieder. Eine Analyse zur Funktion des Kirchenliedes; 115–141: Schwarzwäller, Klaus: Jesus Christus als Schemen. Erwägungen zur Wechselwirkung zwischen Theologie und Gesellschaft anhand der Christologie; 143–152: Schweitzer, Friedrich: Toward comparative Research on religious Education in Europe. Reasons – Obstacles – Methodological Considerations; 153–172: Bäckström, Anders: Church Building and Life View. A Study of Attitudes towards the Position of the Church Building in Swedish Society; 173–188: Dittgen, Alfred: L'évolution de la religiosité?; 189–209: Halman, Loek / Pettersson, Thorleif: A North-South Divide in Basic Value Profiles? Comparative Analyses of Values Among the Mass Publics in Northern Protestant and Southern Catholic European Countries; 211–225: León-Jones, Karen de: Cityscapes and Virtual Worship: Religious Iconography in the Computer Age; 227–234: Nembach, Ulrich: The City – A Chance to meet Religion; 235–248: Pisani, Emmanuel: L'antipapisme autrichien ou les turbulences sociales et ecclé-

siales de la République alpine; 249–269: VILAÇA, Helena: Research Notes for the Study of religious Minority Groups in Portugal; 271–281: BOCHINGER, Christoph: Was ist Esoterik?; 283–293: FLANAGAN, Kieran: Re-Directions in the Sociology of Religion: The Issue of Virtue Ethics; 295–304: HAMMOND, Phillip E. / MACHACEK, David W.: The Soka Gakkai Membership Study; 305–312: HIJIKATA, Toru: Systemtheoretische Umformulierung des Begriffs „Gott": Identität der religiösen Kommunikation; 313–330: MURSWIEK, Dietrich: Die Nutzung öffentlicher Umweltgüter: Knappheit, Freiheit, Verteilungsgerechtigkeit; 331–341: SPARN, Walter: Esoterik? Ein theologischer Orientierungsversuch; 343–366: SUNDERMEIER, Theo: Fundamentalismus: Sehnsucht nach Eindeutigkeit, Kampf um Gerechtigkeit.

Glaube und Denken: Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft, hg. v. Hans Schwarz. – Frankfurt am Main: Lang 1998. 183 S. (11. Jg., 1998), brosch. DM 48,00 ISBN 3–631–34216–0: 11–38: HAFNER, Hermann: „Christlicher Glaube vor dem Anspruch wissenschaftlicher Rationalität" oder: Was bedeutet Vernunft für den Glauben an Gott?; 39–56: BLUM, Paul Richard: „Das Dach abdichten, damit es nicht ins Haus Gottes regnet." Rationale Argumente für die Religion in der Renaissance; 57–66: REICH, K. Helmut: Wie rational ist Wissenschaft? Rationalitätskriterien in Wissenschaftstheorie und Wissenschaftspraxis des 20. Jahrhunderts; 67–78: COLDITZ, Jens Dietmar: Produktiver Dialog – eine Kommunikationsstruktur von Theologie und Naturwissenschaften; 79–88: WEIDLICH, Wolfgang: Predigt über 1 Kor 13,12f; 89–95: VOJTASSAK, Jan: Benefits and Risks of Gene Technologies; 97–111: LÖFFLER, Georg: Bedeutung der Gentechnik in der Medizin; 113–125: MANSSEN, Gerrit: Grundzüge des deutschen Gentechnikrechts; 127–137: SCHWARZ, Hans: Bewahrung der Schöpfung durch Gentechnologie; 139–148: TAEGER, Kai: Ethische Probleme in der universitären Intensivmedizin; 149–156: WEIDEMANN, Volker: Unser Kosmos – Zufall oder Plan?; 157–182: HEIM, Karl: Die Schöpfung des Menschen.

Mythos Jahrtausendwende: Beiträge aus Wissenschaft, Religion und Gesellschaft, hg. v. Norbert Sommer. – Berlin: Wichern-Verl. 1998. 272 S., kt DM 28,00 ISBN 3–88981–11–6: 15–19: BASTIAN, Till: Jahrtausendwende und Kalenderprobleme; 20–24: SCHÜTZE-QUEST, Friedrich: Sonne, Mond und Sterne. 2000 Jahre und die Unermeßlichkeit des Universums; 25–29: BROCKE, Edna: Gespannt vom Bogen der Erinnerung. Gedanken zum Begreifen von „Zeit" im Judentum; 30–32: FEINBERG, Anat: Attraktionen für Endzeit-interessierte Pilger. Israel und das Jahr 2000; 33–37: BALIC, Smail: „Wann der Weltuntergang eintreten wird, weiß nur mein Herr." Gedanken zur Jahrtausendwende aus islamischer Sicht; 38–43: HERRMANN-PFANDT, Adelheid: Einladung zum Dialog: Buddhisten und Christen an der Schwelle zum dritten Jahrtausend; 44–48: KÄMPCHEN, Martin: Indien will endlich ernstgenommen werden. Stärken des Hinduismus: Energie und Einheitsschau; 49–53: GÄNSSBAUER, Monika: Das Ende der Demütigung und die Wiederkehr einer glänzenden Zukunft? Chinas Blick ins nächste Jahrtausend; 54–66: MODEHN, Christian: Apokalypse jetzt? Endzeiterwartungen, Angst und Hoffnung vor der Jahrtausendwende; 67–70: OSENBERG, Hans Dieter: Der entmachtete Kalender. Theologische Anmerkungen zur Jahrtausendwende; 71–75: MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm: Zweitausend Jahre Christentum; 76–79: JÜNGEL, Eberhard: Getrost erwarten, was kommen mag; 80–87: SÖLLE, Dorothee: Ökumenisch, feministisch, mystisch. Vision einer zukünftigen Kirche; 88–98: MOLTMANN, Jürgen: Das Christentum auf der Schwelle zum dritten Jahrtausend; 99–101: RAISER, Neubelebung der Religion? Die Zukunft der Ökumene; 102–105: KÄSSMANN, Margot: Ökumene wichtiger denn je; 106–111: HUBER, Wolfgang: Die Kirche nach der Jahrtausendwende; 112–114: SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth: Ohne Frauengleichstellung keine Zukunft für die Kirche; 115–118: PRAETORIUS, Ina: Zum Jahr 2000: Das Ende des Patriarchats; 119–124: HENGSBACH, Friedhelm: Die Zukunft der Arbeit ist nicht ihr Ende; 125–127: BRAKELMANN, Günter: Einladung zur Nüchternheit; 128–132: EPPLER, Erhard: Markt statt Politik?; 133–137: COHN-BENDIT, Daniel: Auch in Zukunft ausbrechen aus einer bestimmten Denkform; 138–149: FIETKAU, Wolfgang: Medien verändern unser Leben; 150–154: BILLER, Nikola: Klonieren – Wege zwischen Utopie und Horror; 155–161: ENGELS, Eve-Marie: Der Mensch ist mehr als ein Produkt seiner Gene. Gentechnik zwischen Horror und Utopie; 162–168: DÜRR, Hans-Peter: Es geht darum, das Spirituelle zu retten; 169–171: AMERY, Carl: Die große Deregulierung. Eine Vision; 172–178: WEIZSÄCKER, Ernst Ulrich von: Wir brauchen eine neue Melodie für den technischen Fortschritt; 179–182: GNANADASON, Aruna: Die Menschen erkennen, daß es so nicht weitergehen kann; 183–186: BÜHLMANN, Walbert: Im Auftakt der Weltgeschichte; 187–192: MÜLLER, Andreas: Den Traum Gottes von seiner Schöpfung zu eigen machen. Globalisierung – Chancen oder Gefahr?; 193–197: VEIT, Marie: Resignation muß und darf nicht sein; 198–202: GIESEN, Heinz: Naherwartung oder Christusgegenwart? Zum Zeitverständnis der Johannesoffenbarung; 203–209: MÜLLER, Franz: Der Irrtum des Dionysius Exiguus. Die Jahrtausendwende ist schon längst vorbei: Wie vor 1500 Jahren die christliche Zeitrechnung begann; 210–219: JOHANNES PAUL II: Das Große Jubeljahr 2000: Herausforderung und Gnade (Auszüge aus dem Apostolischen Schreiben „Tertio Millenio Adveniente"); 220: KONFESSIONSKUNDLICHES INSTITUT DES EVANGELISCHEN BUNDES: Ökumenisches Jahr 2000: Die Kirchen brauchen jetzt dazu ein klares Mandat; 221: ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN: Zeugnis der Einheit oder der Trennung? Vorbereitungen der Kirchen auf das Jahr 2000 werfen Fragen auf; 222–229: KAISER, Klaus-Dieter: Unsere Zeit in Gottes Händen. Der Beitrag der evangelischen Kirche zur Antwort auf die Herausforderungen der Jahrtausendwende; 230–231: IDEA-MELDUNGEN: Europa von breiter Neu-Evangelisierung weit entfernt – „Lausanner Komitee": Kaum ein Prozent der Deutschen erreicht; 232–233: THOMA, Clemens: Ende des christlichen Antisemitismus? Das Versöhnungsjahr 2000; 234–240: CLINTON, Bill: 21. Jahrhundert birgt Herausforderungen für internationale Sicherheit; 241–246: HERZOG, Roman: Aufbruch ins 21. Jahrhundert; 247–251: SOLIDARISCHE KIRCHE IM RHEINLAND: Charta für das Leben. Positionspapier zur Bioethik-Debatte; 252–260: CASALDÁLIGA, Pedro: Der Jobel-Rufer. Ein brüderlicher Rundbrief vom Bischof von São Félix do Araguaia; 261–262: INITIATIVE KIRCHLICHER UND ENTWICKLUNGSPOLITISCHER GRUPPEN: Erlaßjahr 2000 – Entwicklung braucht Entschuldung.

Revue Biblique N° 1 Janvier 1999. Publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 1999 ISSN: 0035–0907: 5–7: TOURNAY, Raymond Jacques: Début de l'épopée de Gilgamesh: nouveau fragment cunéiforme; 8–34: FLEMING, Daniel E.: The Israelite Festival Calendar and Emar's Ritual Archive; 35–40: MALAMAT, Abraham: Naamah, the Ammonite Princess, King Solomon's Wife; 41–65: GRELOT, Pierre: Trois poèmes acrostiches sur Exode 12,2; 66–100: CORTESE, Enzo: Sulle redazioni finali del Salterio; 101–111: ARNOULT, Caroline: La porte de Damas (porte romaine) à Jérusalem: quelques questions d'urbanisme.

Wider das Verdrängen und Verschweigen. Für eine offene Streitkultur in Theologie und Kirche, hrg. v. Georg Kraus / Hanspeter Schmitt. – Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 1998. 309 S. (Bamberger Theologische Studien, 7), kt DM 79,00 ISBN 3–631–33256–4: 15–24: HEIL, Christoph: Der streitbare Jesus. Zu einem unverzichtbaren Merkmal jesuanischer Authentizität; 25–31: HOFFMANN, Paul: Paulus als Zeuge des Widerspruchs; 33–46: STEINHAUF, Bernhard: Die Disputatio: Überlegungen zu einer historischen Form theologischer Streitkultur; 47–62: KLAUSNITZER, Wolfgang: „Da widerstand ich ihm ins Angesicht ..." (Gal 2,11). Überlegungen zu Kriterien einer Streitkultur in der Kirche, abgelesen an der Auslegungsgeschichte des antiochenischen Zwischenfalls; 63–77: EID, Volker: Glaubensinterpretation. Der notwendige Diskurs über die „richtige" Deutung christlichen Glaubens und der Bibel; 79–96: SCHMITT, Hanspeter: Vom Streiten-KÖNNEN. Ekklesiale Streitkultur im Blickfeld einer kompetenzorientierten Theologischen Ethik; 97–110: HEIMBACH-STEINS, Marianne: Einheit in Pluralität – Strukturelle Voraussetzungen kirchlicher Streitkultur; 111–124: KRAUS, Georg: Streiten um dogmatische Aussagen. Communiale Suche nach der Wahrheit des Glaubens; 125–141: DEMEL, Sabine: Recht auf Streit oder Pflicht zum Gehorsam? Kirchenrechtliche Perspektiven; 143–148: RUPPERT, Godehard: „Nur keinen Streit – vermeiden!" Fünf Thesen aus religionspädagogischer Sicht; 149–170: FUCHS, Ottmar: Es ist höchste Zeit für „pontifikales" Handeln; 173–305: II. HAUPTTEIL: DOKUMENTATION.

Zeitschrift für katholische Theologie 120 (1998) Heft 4, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1998. kt DM 34,50 / 125,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 385–401: WEBER, F.: Ein heilsamer Stachel der Erinnerung. Zur Vor- und Wirkungsgeschichte der Bischofsversammlung von Medellín; 402–412: NEUFELD, K. H.: Kritik am Christentum; 413–419: NEUFELD, K. H.: Rückblick. Gedanken zu Kardinal H. de Lubacs Rechenschaft über sein wissenschaftliches Werk; 420–423: GUGGENBERGER, W.: Universale Kirche und neue Weltordnung. Zehn Thesen zur politischen Kraft des Evangeliums angesichts der Globalisierung.

Neuere Zeitschrift für Missionswissenschaft 55–1999/1, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee 1999. kt sFr 43,00 ISSN 0028–3495: 3–10: NEUFELD, Karl: Polyzentrik versus Christozentrik? Anonymität als Preis dialogaler Verkündigung?; 11–34: KALAMBA NSAPO, Sylvain: Esquisse d'une théologie de l'Eglise-famille en Afrique sub-saharienne; 35–57: CHIBUKO, Patrick: The Challenges of Liturgical Inculturation. An Anglophone West African Sub-region Experience; 58–62: UKACHUKWU, Chris Manus: Towards the Promotion of African Women's Rights. A Re-reading of the Priestly-Jahwist Creation Myths in Genesis.

Gottes Offenbarung in der Welt: Horst Georg Pöhlmann zum 65. Geburtstag, hg. v. Friedhelm Krüger. – Gütersloh: Kaiser 1998. 360 S., kt DM 88,00 ISBN: 3–579–00401–8: 11–23: KRÜGER, Friedhelm: Heiliger Sokrates, bitte für uns! Gottes Offenbarung in der Welt; 24–38: MERKEL, Helmut: Johannes 1,1–18: Ein Christuspsalm und seine ältesten Bearbeitungen; 39–45: MACHOVEC, Milan: Gott in der dialogischen Epoche; 46–58: CAMPENHAUSEN, Axel Freiherr von: Das bischöfliche Aufsichtsamt in den Deutschen Kirchen; 59–72: SCHARBAU, Friedrich-Otto: Kirchengemeinschaft in Europa; 73–88: BECKER, Rolf: „Leute, die so unglücklich sind, nicht einmal die Rechte der wilden Thiere unter ihren Mitmenschen zu geniessen." Volksaufklärung und eine „Theologie der Befreiung" im achtzehnten Jahrhundert; 89–100: SCHÜTTE, Heinz: Der Heilige Geist leitet die Kirche in die Wahrheit. Gedanken zu einer ökumenischen Verständigung; 101–116: KÜHN, Ulrich: Lutherische Perspektiven für den Weg der Christenheit ins dritte Jahrtausend; 117–128: BAYER, Oswald: Der neue Mensch; 129–148: PETZOLDT, Matthias: Offenbarung – in sprechakttheoretischer Perspektive; 149–161: BRÄNDLE, Werner: „Wenn du *‚in deinem Herzen'* glaubst ..." Zur anthropologischen und metaphorologischen Ortsbestimmung des christlichen Glaubens; 162–179: MEYER, Harding: Offenbarung – apostolische Kontinuität – kirchliches Amt – apostolische Sukzession. Probleme und Möglichkeiten ökumenischer Verständigung; 180–191: AUSTAD, Torleiv: The Christian hope in today's world: 192–204: KANDLER, Karl-Hermann: Gottes Offenbarung in der Welt nach Nikolaus von Kues; 205–212: HENZE, Ernst: LER – Ein verfehlter pädagogischer Ansatz; 213–227: BARTH, Hans-Martin: Sinnverzicht und Sinnverlangen. Der christliche Glaube vor der Sinnfrage; 228–240: BEISSER, Friedrich: Spricht Paulus in Rö 7,7–25 vom Menschen,

der noch nicht zum Glauben gekommen ist?; 241–245: KAMPERMANN, Ernst: Anfechtung – und Gottesoffenbarung; 246–259: DIRSCHERL, Erwin: Marcions später Triumph? Bemerkungen zum Verhältnis von Dogmatik und Tiefenpsychologie; 260–274: DOHMEN, Christoph: Gottes Spuren nachgehen ... Offenbarung in der Wirkungsgeschichte biblischer Texte?; 275–291: HEMPELMANN, Reinhard: „Sakrament als Erscheinung der Liturgie der Welt." Zur Sakramententheologie Karl Rahners (1904–1984); 292–304: OEMING, Manfred: Gottes Offenbarung „von hinten". Zu einem wenig beachteten Aspekt des alttestamentlichen Offenbarungsverständnisses; 305–320: UNTERGASSMAIR, Franz Georg: „Meinen Frieden gebe ich euch." Der Weg in die Ökumene als verheißungsvolle Offenbarung; 321–329: MOKROSCH, Reinhold: Glaubensentwicklung – Antwort auf Gottes Offenbarung?; 330–347: KÜNKEL, Klaus: Mystik und Meditation als Grundelemente im Dialog der Religionen; 348–353: VRIJDAGHS, Bartholomeus: Gott oder dem Mammon dienen. Predigt über Matthäus 6,19–21.24.

Altes Testament

Ich glaube an den Gott Israels: Fragen und Antworten zu einem Thema, das im christlichen Glaubensbekenntnis fehlt, hg. v. Frank Crüsemann / Udo Theissmann. – Gütersloh: Kaiser 1999. 159 S., kt DM 19,80 ISBN 3–579–05168–7: 13–16: DÖRRFUSS, Ernst Michael: Warum halten Christen am Alten Testament fest?; 16–20: EBACH, Jürgen: Ist das Alte Testament ein grausames Buch?; 21–25: MAIER, Christl: Ist das Alte Testament ein patriarchalisches Buch?; 25–28: WENGST, Klaus: Was ist das Neue am Neuen Testament?; 28–31: SCHOTTROFF, Luise: Das Neue Testament, ein Buch gegen Juden und Jüdinnen?; 32–36: MILLARD, Matthias: Glauben Juden und Christen an denselben Gott?; 37–45: MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm: Wie verhält sich die christliche Lehre vom dreieinigen Gott zur jüdischen Betonung der Einheit Gottes?; 45–49: LOHRBÄCHER, Albrecht: Ist der Gott des Alten Testaments ein ‚Rachegott'?; 49–54: FRETTLÖH, Magdalene L.: Braucht Gott Opfer?; 55–58: CRÜSEMANN, Frank: Wird der eine Gott der Bibel in vielerlei Gestalt in den Religionen verehrt?; 59–62: NEUHAUS, Dietrich: War Jesus der erwartete Messias?; 62–66: SCHOTTROFF, Luise: War Jesus ein Gegner der Pharisäer?; 66–71: MÜLLER, Klaus: Hat sich Jesus von seinem Volk gelöst?; 72–75: SEVERIN-KAISER, Martina: Ist Jesus am Kreuz für uns gestorben?; 76–81: MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm: Ist Jesus Gottes Sohn?; 82–85: SIEGELE-WENSCHKEWITZ, Leonore: Sind die Juden Schuld am Tod Jesu?; 85–90: LAPIDE, Ruth: Warum glauben Juden nicht an Jesus Christus?; 91–94: WAGNER, Peter: Warum sollen sich Christen mit dem Judentum beschäftigen?; 95–99: WEINRICH, Michael: Sind die Juden das auserwählte Volk Gottes?; 99–103: RENDTORFF, Rolf: Hat der neue Bund den alten ersetzt?; 103–107: CRÜSEMANN, Marlene: Ist das Christentum eine jüdische Sekte?; 107–109: WENGST, Klaus: Soll die Kirche die Juden missionieren?; 110–113: STÖHR, Martin: Sind die Christen zur Solidarität mit dem Staat Israel verpflichtet?; 114–118: CRÜSEMANN, Frank / OBST, Gabriele: Müssen sich Christinnen und Christen an das Gesetz des Alten Testaments halten?; 119–123: WITTSTOCK, Alfred: Was können Christen von jüdischer Lebenspraxis lernen?; 123–128: OBST, Gabriele: Was geht Christen der jüdische Sabbat an?; 128–131: MILLARD, Matthias: Ist das Gebot der Feindesliebe ein spezifisch christliches Gebot?; 131–136: LOHRBÄCHER, Alfred: Wo beginnt Judenfeindschaft?; 137–141: KRIENER, Tobias: Ist Auferstehung eine Hoffnung nur für Christen?; EBACH, Jürgen: Wann kommt der Messias (wieder)?; 145–148: MOLTMANN, Jürgen: „Gott wird sein alles in allen!".

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Bilderverbot, hg. v. Michael J. Rainer / Hans-Gerd Janßen. – Münster: LIT 1997. VIII/320 S. (Jahrbuch Politische Theologie, 2), brosch. DM 39,80 ISBN 3–8258–2795–X: 1–20: FORUM; 22–35: EBACH, Jürgen: Gottesbilder im Wandel. Biblisch-theologische Aspekte; 36–53: HINKELAMMERT, Franz: Wider die verfertigten Götzen der Macht. Zur Metaphysik der okzidentalen Unmenschlichkeit; 54–66: BRECHER, Bob: Liberalismus als Idolatrie?; 67–87: HELLER, Agnes: Politik nach dem Tod Gottes; 88–105: GEKLE, Hanna: Bild, Wort, Geschlecht. Jüdische Perspektiven bei S. Freud; 106–120: KOCH, Gertrud: Medientheoretische Anmerkungen zum Bilderverbot; 121–141: ZAMORA, José A.: Erlösung unter Bilderverbot. Zu Th. W. Adornos Idee der Versöhnung nach Auschwitz; 142–155: WENDEL, Saskia: Absenz des Absoluten. Die Relevanz des Bilderverbots bei Jean-François Lyotard; 156–164: HABBEL, Torsten: Die im Antlitz zurückgelassene Spur. Bilderverbot im Denken Emmanuel Levinas; 165–172: GRUNDEN, Gabriela: Essayistisches Denken als Denken des Bilderverbotes; 173–186: GOLDSTEIN, Jürgen: Bemerkungen zur nominalistischen Tiefenschicht der Neuen Politischen Theologie; 187–222: JOHN, Ottmar: Rahners Geheimnisbegriff als anonyme Tradierung des Bilderverbotes; 223–238: JANSSEN, Hans-Gerd: Freiheit von Bildern Gottes – Bilder von der Freiheit Gottes. Die Theodizeefrage zwischen Voluntarismus und Rationalismus; 239–251: LENZEN, Verena: Vom Bilderverbot zum jüdischen Gebet in Arnold Schönbergs Oper Moses und Aron; 252–270: BURRICHTER, Rita: Den Bann der Bilder brechen. Beobachtungen zum Verhältnis von Bildlichkeit und Sprache in den Arbeiten Jenny Holzers; 272–285: MANEMANN, Jürgen: Carl Schmitt über die Kraft des Repräsentativen im römischen Katholizismus; 286–294: MANTL, Wolfgang: Repräsentation beim frühen Carl Schmitt; 295–302: WERBICK, Jürgen: Repräsentation – Eine theologische Schlüsselkategorie? 303–307: METZ, Johann Baptist: Bemerkungen zum „Katholischen Prinzip" der Repräsentation.

Heute von Gott reden, hg. v. Johannes Beutler / Erhard Kunz. – Würzburg: Echter 1998. 141 S. (Religion in der Moderne, 5), brosch. DM 39,00 ISBN 3–429–02042–5: 9–29: HÖHN, Hans-Joachim: Abschied von Gott? Theologie an den Grenzen der Moderne; 31–56: SCHAEFFLER, Richard: Die Selbstgefährdung der Vernunft und der Gottesglaube; 57–77: DALFERTH, Ingolf U.: „Was Gott ist, bestimme ich!" Reden von Gott im Zeitalter der „Cafeteria-Religion"; 79–95: HEINE, Susanne: Gott – das sperrige Du. Der Theismus als Ärgernis der Aufklärung; 97–124: KESSLER, Hans: „Schweigen müssen wir oft; es fehlen heilige Namen" (Hölderlin). Zur Hermeneutik trinitarischer Rede; 125–140: BIESINGER, Albert: Kinder nicht um Gott betrügen.

Religionsphilosophie. Europäische Denker zwischen philosophischer Theologie und Religionskritik, hg. v. Thomas Brose. – Würzburg: Echter 1998. 324 S. (Religion in der Moderne, 4), brosch. DM 48,00 ISBN 3–429–02060–3: 9–36: GÄDE, Gerhard: Anselm von Canterbury (1034–1109). Die Rolle der „ratio" bei der Glaubensverantwortung im Denken Anselms von Canterbury; 37–48: KÜHN, Ulrich: Thomas von Aquin (1224–1274). Die Frage nach Gott bei Thomas von Aquin; 49–70: FRANK, Günter: Philipp Melanchton (1497–1560). Prolegomena moderner Religionsphilosophie. Philipp Melanchton und der Beitrag reformatorisch-humanistischer Theologie zur religionsphilosophischen Problematik der frühen Neuzeit; 71–82: SCHÖNDORF, Harald: René Descartes (1596–1650). René Descartes. Die Grundlegung der neuzeitlichen Philosophie und die Gründung des menschlichen Geistes in Gott; 83–112: GOLDENBAUM, Ursula: Baruch Spinoza (1632–1677). Der historische Ansatz des „Theologisch-politischen Traktats" Baruch Spinozas als ein Ausweg aus den religionsphilosophischen Debatten des 17. Jahrhunderts; 113–130: POSER, Hans: Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716). Von der Zulassung des Übels in der besten Welt. Über Leibnizens Theodizee; 131–158: BROSE, Thomas: David Hume (1711–1776). David Humes geistesgeschichtliche Zäsur. Das Umschlagen von aufgeklärter Religionsphilosophie in Religionskritik; 159–176: SCHAEFFLER, Richard: Immanuel Kant (1724–1804). Immanuel Kant. Kritik und Neubegründung der Religion; 177–198: BRIESE, Olaf: Heinrich Heine (1797–1856). Wissen, Ahnung und Glaube. Heinrich Heines Auseinandersetzung mit der Religion; 199–220: BRUNVOLL, Arve: Ludwig Feuerbach (1804–1872). Religionsphilosophie bei Ludwig Feuerbach. Religionskritik und Theologierezeption; 221–232: EHLEN, Peter: Karl Marx (1818–1883). Die Kritik der Religion bei Karl Marx; 233–256: GIMPL, Georg: Franz Brentano (1838–1917). Franz Brentano und die Wiederaufnahme des ontologischen Gottesbeweises. Vom Blickwinkel einer empirischen Linguistik; 257–280: GABEL, Michael: Max Scheler (1874–1928). Religion als personales Verständnis. Max Schelers religionsphilosophischer Entwurf; 281–300: ANGLET, Kurt: Walter Benjamin (1892–1940). Walter Benjamin und die Theologie; 301–322: FOELZ, Siegfried: Emmanuel Levinas (1905–1995). Der jüdische Philosoph Emmanuel Levinas. Zeuge einer tieferen trennenden Gemeinsamkeit von biblischem und griechischem Denken.

Religiosität in der Postmoderne, hg. v. Uwe Gerber. – Frankfurt am Main u. a. 1998. 252 S. (Darmstädter theologische Beiträge zu Gegenwartsfragen, 3), kt DM 79,00 ISBN 3–631–33114–2: 19–36: SILBER, Alex: Der liebe Gott sitzt im Publikum. Versuch einer Annäherung an die eigenen Bilder; 37–41: SILBER, Alex / SELLIER, Veronika: Das Vorbild – eine Himmelsmacht? Fragen und Antworten zu religiösen Inhalten in der Kunst; 43–62: SELLIER, Veronika: Das Christusbild in der Malerei des 19. Jahrhunderts; 63–80: KIRSNER, Inge: Die Welt ist ein Versuch: Postmoderne – Film – Theologie; 81–99: PORTMANN, Adrian: Kochen als religiöse Praxis. Über eine Religion in der Moderne und die Schwierigkeit, sie zu erkennen; 101–113: OHLY, Lukas: Die Privatisierung des wertvollen Lebens und eine verbindliche Moral an der Grenze zum Tod. Wie „post-metaphysisch" ist die Diskursethik?; 115–130: DEGEN-BALLMER, Stephan: Der Wunsch nach Ganzheit als ein Ausdruck postmoderner Gesellschaft. Die ökologischen Anliegen der „Postmodern Theology" in Nordamerika; 131–149: HOFMEISTER, Georg: Die Frage nach dem Naturverständis als ethische Aufgabe postmoderner Reflexion; 151–173: SCHMIDT, Jan C.: Chaos und Schöpfung. Bemerkungen zur Veränderung unseres Naturverständnisses. Gesprächsangebot zu einem naturwissenschaftlich-religiösen Dialog; 175–187: ENGEL, Ulrich: Von Playboys und Prayboys. Zu einem City-Pastoral-Projekt in der Düsseldorfer Altstadt; 189–200: GREINACHER, Norbert: Vom „Heiligen Reich" zum „Offenen Haus für Menschen". Perspektiven für ein Europa von morgen; 201–215: MYNAREK, Hubertus: Ökologische Religion – Religion für das dritte Jahrtausend; 217–232: PLÜSS, David: Partikularität des Jüdischen und Partikularität als anthropologische Kategorie – Eine Lévinas-Lektüre; 233–247: BEUSCHER, Bernd: Religion in der Schule der Postmoderne. Eine Zeit-Schrift.

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte

Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, hg. v. Hubert Wolf. – Paderborn u. a.: Ferdinand Schöningh 1998. 397 S. (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, 2), kt DM 108,00 ISBN: 3–506–73762–7: 11–14: HÜNERMANN, Peter: Die Modernismusthematik im Horizont des Forschungsprojekts „Globalkultur und christlicher Glaube"; 15–38: WOLF, Hubert: Einleitung: (Anti-) Modernismus und II. Vatikanum; 42–63: WEISS, Otto: „Sicut mortui. Et ecce vivimus." Überlegungen zur heutigen Modernismusforschung; 67–106: GRAF, Friedrich-Wilhelm: Moderne Modernisierer, modernitätskritische Traditionalisten oder reaktionäre Modernisten? 107–139: WEISS, Otto: Der Katholische Modernismus. Begriff – Selbstverständnis – Ausprägungen – Weiterwirken; 143–161: SCHWEDT,

Herman H.: Alte Welt gegen Neue Welt. Der Papst und der katholische Amerikanismus (1899); 163–192: Weitlauff, Manfred: „History or Apologetics" Edmund Bishop (1846–1917): „a modernist of before modernism"; 195–216: Landersdorfer, Anton: Albert Maria Weiß OP (1844–1925). Ein leidenschaftlicher Kämpfer wider den Modernismus; 217–239: Hausberger, Karl: „Reformistae quoad intellectum confusi sunt, quod mores mendaces." Zur antimodernistischen Protagonistenrolle des Rottenburger Bischofs Paul Wilhelm von Keppler (1898–1926); 241–265: Arnold, Claus: Frauen und „Modernisten". Ein Kreis um Augusta von Eichthal; 267–279: Ruster, Thomas: Theologische Wahrnehmung von Kultur im ausgehenden Kaiserreich; 283–297: Ries, Markus: Zwischen Literaturstreit und Osterbestimmung. Katholische Belletristik nach der Modernismuskrise; 299–322: Hausberger, Karl: Der „Fall" Joseph Wittig (1879–1949); 323–343: Eder, Manfred: „Eine modernere Gestalt des Christentums kann für uns nur eine deutschere Gestalt sein . . ." Vom „artgemäßen" Christentum zum „deutschen Glauben"; 345–364: Scharfenecker, Uwe: Dr. Oskar Schroeder (1889–1974), Inspirator, Organisator und Destruktor des Rheinischen Kreises der Reformfreunde; 367–376: Hünermann, Peter: Antimodernismus und Modernismus. Eine kritische Nachlese.

Dogmatik

Projekttag Frauenordination, hg. v. Ernst Dassmann u. a. – Bonn: Borengässer 1997. VI, 82 S. (Kleine Bonner Theologische Reihe. Vorträge – Aufsätze – Stellungnahmen), kt DM 13,80 ISBN: 3–923946–37–6: 1–19: Wohlmuth, Josef: Darstellung und Beurteilung der wichtigsten Inhalte und der Argumentationsstruktur der beiden Dokumente „Ordinatio sacerdotalis" (1994) und „Inter insigniores" (1976); 20–38: Waldenfels, Hans: Zum Verbindlichkeitsgrad von *Inter insigniores* und *Ordinatio sacerdotalis* und ihren dogmatischen Positionen; 39–51: Merklein, Helmut: Zur Stichhaltigkeit der exegetischen Begründungsverfahren in „Inter insigniores" und „Ordinatio sacerdotalis"; 52–65: Dassmann, Ernst: Non decet neque necessarium est . . . Die frühchristliche Tradition über den Ausschluß der Frauen vom Priesteramt und dem Dienst der Verkündigung; 66–82: Fürst, Walter: Pastoraltheologische Überlegungen zur ekklesiopraktischen Funktion von „Ordinatio sacerdotalis".

Wo steht die Kirche? Orientierung am Zweiten Vatikanischen Konzil und an der Gemeinsamen Synode, hg. v. Albert Käuflein / Tobias Licht. – Karlsruhe: G. Braun 1998. 79 S. (Karlsruher Beiträge zu Theologie und Gesellschaft. Neue Schriftenreihe), brosch. DM 16,00 ISBN: 3–7650–8179–5: 15–28: Lehmann, Karl: Der doppelte Aufbruch – und was nun? Standortbestimmung 30 Jahre nach dem Vatikanum II und 20 Jahre nach der Gemeinsamen Synode; 29–47: Wehrle, Paul: Kirche im Gespräch mit der Welt. Zur Umsetzung des II. Vatikanischen Konzils; 48–62: Verweyen, Hansjürgen: Vom Konzil zum Weltkatechismus: restaurative Tendenzen?; 63–77: Ernst, Wilhelm: Leben aus dem Glauben in der Welt von heute. Eine Einführung in den zweiten Band des deutschen Erwachsenenkatechismus.

Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, hg. v. Christian Henning / Karsten Lehmkühler. – Tübingen: Mohr Siebeck 1998. VI/401 S. (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher, 2048), brosch. DM 34,80 ISBN: 3–8252–2048–6 (UTB) / 3–16–146990–9 (Mohr Siebeck): 3–23: Ritschl, Dietrich; 25–39: Mildenberger, Friedrich; 41–57: Baur, Jörg; 59–77: Rendtorff, Trutz; 79–100: Slenczka, Reinhard; 103–118: Kühn, Ulrich; 121–141: Lange, Dietz; 143–165: Fischer, Hermann; 167–187: Honecker, Martin; 189–210: Jüngel, Eberhard; 213–227: Sauter, Gerhard; 229–244: Frey, Christofer; 247–256: Timm, Hermann; 259–274: Krötke, Wolf; 277–299: Wagner, Falk; 301–315: Bayer, Oswald; 317–350: Herms, Eilert; 353–372: Härle, Wilfried; 375–399: Sparn, Walter.

Verbindliches Zeugnis II. Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption, hg. v. Wolfhart Pannenberg / Theodor Schneider. – Freiburg i. B.: Herder / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 320 S. (Dialog der Kirchen, 9), kt DM 68,00 ISBN 3–451–23625–7 (Herder) / 3–525–56930–0 (Vandenhoeck & Ruprecht): 9–12: Pannenberg, Wolfhart: Zum Stand der Diskussion im Ökumenischen Arbeitskreis; 13–71: Wilckens, Ulrich: Schriftauslegung in historisch-kritischer Forschung und geistlicher Betrachtung; 72–121: Söding, Thomas: Wissenschaftliche und kirchliche Schriftauslegung; 122–134: Pannenberg, Wolfhart: Bleiben in der Wahrheit als Thema reformatorischer Theologie; 135–156: Pottmeyer, Hermann J.: Bleiben in der Wahrheit: Verbindlichkeit des Glaubenszeugnisses der Kirche aus katholischer Sicht; 157–174: Lehmann, Karl: Notwendigkeit und Grenzen des Dialogs zwischen Theologen und Lehramt; 175–192: Lohse, Eduard: Lehramt und Lehrautorität in der evangelischen Kirche; 193–218: Beinert, Wolfgang: Die Rezeption und ihre Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche; 219–245: Mehlhausen, Joachim: Die Rezeption der Barmer Theologischen Erklärung in den evangelischen Landeskirchen nach 1945; 246–258: Esser, Hans Helmut: Die Lehre vom „testimonium Spiritus Sancti internum" bei Calvin innerhalb seiner Lehre von der Heiligen Schrift; 259–283: Gerhards, Albert: Die Rolle des Gottesdienstes für die Weitergabe des Glaubens; 284–308: Mehlhausen, Joachim: Kirchenordnungen und die Weitergabe des Glaubens und der Lehre.

Dialogische Wissenschaft. Perspektiven der Philosophie Schleiermachers, hg. v. Dieter Burdorf / Reinold Schmücker. – Paderborn u. a.: Schöningh 1998. 298 S., kt DM 88,00 ISBN 3–506–77906–0: 7–18: Burdorf, Dieter / Schmücker, Reinhold: Streitgespräche. Schleiermachers Konzept einer dialogischen Wissenschaft; 19–52: Burdorf, Dieter: Schleiermachers Schreibweisen; 53–68: Lönker, Fred: Religiöses Erleben. Zu Schleiermachers zweiter Rede „Über die Religion"; 69–79: Rudolph, Enno: Die ‚selbstbewußte' Religion. Schleiermachers Antwort auf Kants Religionskritik und ihre Bedeutung für die Gegenwart; 81–105: Danneberg, Lutz: Schleiermachers Hermeneutik im historischen Kontext – mit einem Blick auf ihre Rezeption; 107–123: Tholen, Toni: Erfahrung des Dialogs. Zu einer Ethik der Interpretation; 125–136: Pleger, Wolfgang H.: Die Kunst der Gesprächsführung. Zu Schleiermachers Hermeneutik und Dialektik; 137–146: Schnur, Harald: Die Rationalität der Wissensbildung. Schleiermachers Dialektik als Verfahren der Moderation; 147–161: Arndt, Andreas: „Spekulative Blicke auf das geistige Prinzip." Friedrich Schleiermachers Psychologie; 163–185: Berben, Tobias: Praktische Vernunft und Individualität. Schleiermachers Ethik als Theorie konventioneller Moralität; 187–205: Jordan, Stefan: Schleiermachers Geschichtsbegriff und seine Bedeutung für die Geschichtswissenschaft; 207–227: Winkler, Michael: ‚Zu einem anmaßenden Ich, worüber so viel Geschrei ist, hat man es noch gar nicht gebracht.' Friedrich Schleiermacher und das Problem der Bildung in der Moderne; 229–240: Frost, Ursula: Erziehen braucht das Verstehen einer Aufgabe. Zum Verhältnis von Pädagogik und Hermeneutik bei Schleiermacher; 241–265: Schmücker, Reinhold: Schleiermachers Grundlegung der Kunstphilosophie.

Schöpfung und Selbstorganisation. Beiträge zum Gespräch zwischen Schöpfungstheologie und Naturwissenschaften, hg. v. Konrad Hilpert / Gotthold Hasenhüttl. – Paderborn u. a.: Schöningh 1999. 310 S., kt DM 88,00 ISBN: 3–506–73751–1: 7–9: Hilpert, Konrad: Einführung: Natur erkennen und deuten. Die Aktualität der Schöpfungstheologie; 10–20: Hummel, Gert: Selbstorganisation versus Schöpfungsglaube?; 21–32: Hasenhüttl, Gotthold: Erfahrungsgrundlagen theologischer Aussagen am Beispiel kosmologischer Gottesbeweise; 33–53: Theis, Robert: Schöpfung als Thema der Metaphysik in der neuzeitlichen Philosophie. Exempla in programma; 54–67: Müller, Ulrich B.: Biblischer Schöpfungsglaube in der Spannung zwischen Schöpfung und Neuschöpfung; 68–82: Strotmann, Angelika: Zwischen Chaos und Kosmos. Die präexistente Weisheit in Ijob 28 als Symbol einer komplexen Weltordnung; 83–93: Schwager, Raymund: Der Riss in der Schöpfung: Unrecht, Gewalt, Leid aus biblischer Sicht; Rudnick, Ulrich: Schöpfungsmythen und Chaostheorie; 108–122: Wilhelm-Schaffer, Irmgard: Von der Einheit über die Trennung zur Partnerschaft? Zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie; 123–137: Conrad, Anne: Vom Makrokosmos/Mikrokosmos über das Uhrwerk zur Maschine. Paradigmenwechsel der Metaphern des Menschen; 138–151: Kornwachs, Klaus: Ein Naturgesetz ist (k)ein Naturgesetz; 152–167: Kummer, Christian: Die Selbstorganisation des Lebendigen; 168–183: Müller, Werner: Naturbezüge. Zur Interdependenz von Mensch und Natur; 184–208: Steitz, Erich: Stammesgeschichtliche Aspekte zur Sonderstellung des Menschen; 209–225: Hilpert, Konrad: Moral: Resultat der biologischen Evolution? Über die Relevanz soziobiologischer Erkenntnisse für die Ethik; 226–242: Münk, Hans J.: Bewahrung der Schöpfung als Grundauftrag einer nachhaltigen Entwicklung. Zugleich ein Beitrag zur weiteren Entfaltung der Katholischen Soziallehre; 243–253: Bujo, Bénézet: Leben im Einklang mit der Natur. Für eine Ethik der Ganzheitlichkeit; 254–260: Tarter, Jill: The Search for Intellegent Life in the Universe; 261–276: Wallich, Matthias: Die Zukunft organisieren? – Das Ende der Planung, die Evolution des Sozialen und das „neue" Kontingenzproblem; 277–292: Sauder, Gerhard: Schrift und Schriftsteller zwischen Autorität und Kreativität; 293–302: Verweyen, Hansjürgen: Experiment Menschheit: Sinn und Ziel der Evolution?.

Wendung nach Jerusalem: Friedrich-Wilhelm Marquardts Theologie im Gespräch, hg. v. Hanna Lehming u. a. – Gütersloh: Kaiser 1999. 516 S., kt DM 88,00 ISBN: 3–579–00402–6: 13–52: Liss-Walther, Joachim: Denken aus der Umkehr heraus. Eine Einführung in die Dogmatik Friedrich-Wilhelm Marquardts; 55–67: Wassmann, Harry: „Bloß nicht Vaterland." Friedrich-Wilhelm Marquardt – ein Nachkriegstheologe?; 68–76: Rumscheidt, Martin: Das Licht der Tora und die Kinder von „Hitlers willigen Vollstrekkern"; 77–86: Takeda, Takehisa: „Barmen" als Frage an die Entstehung der Vereinigten Kirche Christi in Japan (Kyodan) unter dem Tenno-Faschismus; 87–97: ter Schegget, Gijsbertus H.: Miskottes biblische Alphabetisierung; 98–110: Minnaard, Gerard: Eine gefährliche Geschichte. Biblische Hermeneutik im Spannungsfeld von Buchstabentreue und Fundamentalismus; 111–117: Boendermaker, Johannes P.: Der rechte Glaube ist allda gewesen. Luthers Zeitbegriff in seinen alttestamentlichen Predigten; 118–131: Wessel, Coen: Institutionen des christlichen Hoffens; 135–155: Safrai, Chana / Tippelskirch, Dorothee C. von: Rav Assi und seine Mutter. Talmud-Studium für Juden und Christen; 156–172: Arndt, Timotheus: EREV RAV und ASAFSUF im Midrasch; 173–184: Müller, Klaus: Am Gebot hoffen lernen. Eine Lesehilfe zur Rezeption der noachidischen Tora in der Marquardtschen Eschatologie; 185–195: Brocke, Edna: Gab es „das jüdische Nein zu Jesus Christus"? An- und Rückfragen an F.-W. Marquardts ‚Feinde um unseretwillen'; 196–207: Ehrlich, Ernst Ludwig: Christen und Juden heute. Notwendigkeiten und Schwierigkeiten im Dialog; 208–216: Gossmann, Hans-Christoph: Die Bedeutung des Staates Israel für die christliche Theologie; 217–226: Kriener, Tobias: Landverheißung und Zionismus in der Theologie. Friedrich-Wilhelm Marquardts – eine Problemanzeige; 227–252: Klappert, Berthold: Dialog mit Israel und Mission unter den Völkern. Dimensionen und Folgen der Israelvergessenheit in Mission und Ökumene; 256–269: Henrix, Hans-Hermann: Menschwerdung Gottes konkret: Judewerdung; 270–286: Tomson, Peter J.: Jesus und die messianische Prophe-

tenlektüre: historischer und theologischer Kontext; 287–302: WINZELER, Peter: Christologische Erfüllungs- oder Verzichtstheologie? Jesus unter uns Gojim; 303–316: VEERKAMP, Ton: Gespenster von Jesus. Matthäus 14,22–33; 317–328: WENGST, Klaus: Jesus von Nazaret und die frühen Chasidim. Einsichten in die Jüdischkeit des Jesus der Evangelien; 329–338: VON DER OSTEN-SACKEN, Peter: Paulus – Apostel und Sohn Israels; 342–352: TEN BOOM, Wessel: Umkehr nach Jerusalem. Friedrich-Wilhelm Marquardt und der Ausgang der klassischen Theologie; 353–368: ANDRESEN, Dieter: Fünfundzwanzig Jahre danach: Theologie und Sozialismus; 369–396: STÜMKE, Volker: Eschatologische Differenz in Gott? Zum Verhältnis von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes bei Karl Barth und Friedrich-Wilhelm Marquardt; 397–405 LOCHMANN, Jan Milič: Volk Gottes ohne Schwert: Oekumenische Herausforderung von Petr Chelčický und den Böhmischen Brüdern; 409–421: PANGRITZ, Andreas: Die allerfreiesten Sprünge. Zu Friedrich-Wilhelm Marquardts theologischer Utopie; 422–435: BROUWER, Rinse Reeling: „Siehe, wir ziehen hinauf nach Jerusalem"; 436–448: STÖHR, Martin: Unwissenschaftliche Nach-Sätze zur Stadt; 449–466: BRUMLIK, Micha: Jüdische Utopien im Zeitalter der Emanzipation und ihres Scheiterns – Heine, Cohen und Arendt; 467–511: JOBATEY, Ilk Eva: Bibliographie Friedrich-Wilhelm Marquardts von 1953–1998.

Ökumenische Theologie

Wer bist Du, Christus? Ein ökumenisches Lesebuch zur Christologie Dietrich Bonhoeffers, hg. v. Renate Wind / Craig L. Nessan. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagsanstalt 1998. 80 S. (Kaiser Taschenbücher, 167), kt DM 19,80 ISBN: 3–579–05167–9: 9–18: NESSAN, Craig L.: Einführung in Dietrich Bonhoeffers *Christ the Center;* 19–32: WIND, Renate: Kirchenkampf und Kontemplation. Eine Wiederentdeckung der politischen Christologie Dietrich Bonhoeffers; 33–76: BONHOEFFER, Dietrich: Christologie-Vorlesungen 1933. Texte und Kontexte.

Liturgiewissenschaft

Die missionarische Dimension der Liturgie. Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Bd 1, hg. v. Benedikt Kranemann / Klemens Richter / Franz-Peter Tebartz-van Elst. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1998. 136 S. (Gottes Volk – Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde, S/98, Lesejahr C), Pb. DM 21,80 ISBN: 3–460–26569–8 ISSN: 0946–8943: 9–19: RICHTER, Klemens: Liturgie in nachchristlicher Gesellschaft?; 20–31: GERHARDS, Albert: Menschwerden durch Gottesdienst? Zur Positionsbestimmung der Liturgie zwischen kirchlichem Anspruch und individuellem Erleben; 32–44: BIERITZ, Karl-Heinrich: Erlebnis Gottesdienst. Erlebniskultur und gottesdienstliche „Kultur des Lebens"; 45–59: HÖHN, Hans-Joachim: Wider das Schwinden der Sinne! Impulse für eine zeitkritische Ästhetik des Glaubens; 60–69: BERGER, Teresa: Das Wort des Lebens. Zur missionarischen Dimension gottesdienstlicher Sprache; 70–83: KRANEMANN, Benedikt: Glaubensfeier und Lebensdeutung. Zur missionarischen Dimension des Kirchenjahres; 84–92: EMEIS, Dieter: Liturgie und Diakonie. Die gemeinsame Herkunft; 93–101: BRETSCHNEIDER, Wolfgang: Stimme der Sehnsucht und der Klage, Klang des Unsagbaren: Musik im Gottesdienst; 102–105: GERHARDS, Albert: Kirchenmusik in der Stadt; 106–120: RAU, Stefan: Sie traten ein – und fühlten sich im Himmel! Der Kirchenraum als Ort der Verkündigung; 121–134: STERNBERG, Thomas: In Bildern schweigend reden. Kunstwerke als Medium der Glaubensvermittlung.

Herausforderung: Gottesdienst, hg. v. Reinhold Morath / Wolfgang Ratzmann. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1997. 256 S. (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität, 1), Pb. DM 29,80 ISBN: 3–374–01653–7: 12–22: RATZMANN, Wolfgang: Zwischen Erlebnis und Risiko – Neue Spiritualität und alter Gottesdienst?; 23–34: PREISSLER, Holger: Kontrast oder Parallele – Gottesdienst in anderen Kulturen und Religionen heute. Islamische Beispiele aus dem arabischen Nahen Osten; 35–46: FISCHER, Wolfgang: Massenmedien und Religion – Ersetzen die elektronischen Medien den Gottesdienst?; 47–63: POLLACK, Detlef: Gottesdienst in der modernen Gesellschaft. Religionssoziologische Beobachtungen und Deutungen; 64–76: VOGLER, Werner: Mahlfeier oder Synagoge? Zur Herkunft des christlichen Gottesdienstes; 77–92: JUNGHANS, Helmar: Luthers Gottesdienstreform – Konzept oder Verlegenheit?; 93–106: KOCH, Ernst: Beteiligung oder Distanz – Die Religion der kleinen Leute und der Gottesdienst der Institution Kirche; 107–120: PETZHOLDT, Martin: Der Gottesdienst zur Zeit Johann Sebastian Bachs in Leipzig – Kommunales Zentrum und christlicher Zenit der Woche; 121–142: NOWAK, Kurt: Evangelischer Gottesdienst und Nationalgeschichte (1806–1945). Anmerkungen aus der Sicht des Kirchenhistorikers; 143–156: KÜHN, Ulrich: Wort und Antwort? – Ökumenische Herausforderungen an das lutherische Verständnis des Gottesdienstes; 157–180: HANISCH, Helmut: Lust oder Langeweile – Gottesdienst mit Kindern; 181–199: ZIEMER, Jürgen: Gottesdienst und Politik – Zur Liturgie der Friedensgebete; 200–237: MORATH, Reinhold: Struktur oder Ereignis – Die Erneuerte Agende und der Gottesdienst als Gestaltungsaufgabe; 238–243: Erfahrungen in Raum und Zeit – Musikalisches Nachtgebet. Einführung, Kommentar und Verlauf (Reinhold Morath) Ansprache (Wolfgang Ratzmann); 246–253: NEIJENHUIS, Jörg: Der herausgeforderte Gottesdienst – ein Nachwort.

Drama „Gottesdienst". Zwischen Inszenierung und Kult, hg. v. Arno Schilson / Joachim Hake. – Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer 1998. 138 S., kt DM 29,80 ISBN 3–17–015632–2: 13–67: SCHILSON, Arno: Die Inszenierung des Alltäglichen und ein neues Gespür für den (christlichen) Kult? Das Verhältnis von Liturgie und Kult heute, 80 Jahre nach Romano Guardinis „Vom Geist der Liturgie" (1918) und 75 Jahre nach „Liturgische Bildung" (1923); 69–101: BIERITZ, Karl-Heinrich: Von der „Inszenierung des Evangeliums" auf der liturgischen Bühne; 103–113: MATIASEK, Hellmuth: Liturgie und Theaterspiel; 115–138: HAKE, Joachim: „Wenn ich Dich nicht wasche, hast Du keinen Anteil an mir."

Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen, hg. v. Franz Kohlschein / Peter Wünsche. – Münster: Aschendorff 1998. XXVII/394 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 82), kt DM 128,00 ISBN 3–402–04062–X: 1–24: KOHLSCHEIN, Franz: Der mittelalterliche Liber Ordinarius in seiner Bedeutung für Liturgie und Kirchenbau; 25–58: WÜNSCHE, Peter: Die Kathedrale als Heilige Stadt. Zur liturgischen Topographie des Bamberger Domes; 59–99: BAUMGÄRTEL-FLEISCHMANN, Renate: Der Bamberger Dom – Die Umgestaltungen des Innenraumes und die Entwicklung der festen Ausstattung bis zum Ende des Mittelalters; 100–116: RONIG, Franz: Was der Liber Ordinarius des Trierer Domes über die Einbeziehung der Kunstwerke in die Liturgie aussagt; 117–133: KRANEMANN, Benedikt: Beobachtungen zum Verhältnis von Liturgie und Raum in der mittelalterlichen Kathedralliturgie des Münsteraner Domes; 134–162: ODENTAHL, Andreas / STRACKE, Gottfried: Die Stationsliturgie Kölns und ihre topographischen Bezüge zu Rom. Die Libri Ordinarii des Kölner Apostolenstiftes – Grundlage eines Dialogs zwischen Kunstgeschichte und Liturgiewissenschaft; 163–186: BÄRSCH, Jürgen: Raum und Bewegung im mittelalterlichen Gottesdienst. Anmerkungen zur Prozessionsliturgie in der Essener Stiftskirche nach dem Zeugnis des Liber Ordinarius vom Ende des 14. Jahrhunderts; 187–206: SOBECZKO, Helmut: Der Liber Ordinarius der Breslauer Kathedrale von 1563 und seine Ortsangaben für die Feier der Liturgie; 207–224: MACHILEK, Franz: Der Liber breviarius der Kathedralkirche St. Veit zu Prag von ca. 1384 und seine topographischen Angaben; 225–242: GERHARDS, Albert: Der Kirchenraum als „Liturgie". Anregungen zu einem anderen Dialog von Kunst und Kirche; 243–377: KOSCH, Clemens: Auswahlbibliographie zu Liturgie und Bildender Kunst / Architektur im Mittelalter.

Moraltheologie

Ethik und Demokratie. 28. Internationaler Fachkongress für Moraltheologie und Sozialethik (Sept. 1997 / Münster), hg. v. Antonio Autiero. – Münster: LIT 1998. 210 S. (Studien der Moraltheologie, 8), brosch. DM 34,80 ISBN 3–8258–3826–9: 11–24: ANGENENDT, Arnold: Münster – Stadt der Toleranz; 25–34: LEPORI, Alberto: Der schwierige Weg der Demokratie; 35–46: GABRIEL, Karl: Demokratie und multikulturelle Gesellschaft; 47–62: BUJO, Bénézet: Gibt es Demokratie im Singular? Eine Anfrage aus schwarzafrikanischer Perspektive; 63–67: BONDOLFI, Alberto: Gibt es Demokratie im Singular? Einige Überlegungen aus westeuropäischer Sicht; 69–83: TOMKA, Miklós: Verantwortliches Individuum, Gleichberechtigung und Assoziierung. Voraussetzungen und Früchte der Demokratie; 85–111: PALAVER, Wolfgang: Die ethischen Grenzen des Mehrheitsprinzips. Zur politischen Theologie der Demokratie; 113–119: HILPERT, Konrad: „Asyl und Migrantenproblem" – Denkanstöße aus einer Podiumsdiskussion; 121–140: DEMMER, Klaus: Ethische Wahrheit jenseits von demokratischem Konsens? Eine Herausforderung für theologische Ethik und kirchliches Lehramt; 141–156: WIEDENHOFER, Siegfried: Ekklesiologische Implikationen eines demokratischen Stils in der Ethik; 157–171: DUSSEL, Enrique: Kann es in der Ethik ein materiales, universales und kritisches Prinzip geben? 173–180: OEVERMANN, Ulrich: Thesen zum Rahmenthema „Tradition, Toleranz und Diskurs" und zum Beitrag von Enrique Dussel; 181–189: IKE, Obiora: Reaktion auf die These Enrique Dussels: „Kann es in der Ethik ein materiales, universales und kritisches Prinzip geben?"; 191–194: HOFFMANN, Johannes: „Tradition, Toleranz, Diskurs" – Bilanz einer Podiumsdiskussion; 195–210: MERKS, Karl-Wilhelm: Demokratie als Lebensform? – Eine Nachbetrachtung.

Pastoraltheologie/Religionspädagogik

Demokratische Prozesse in den Kirchen? Konzilien, Synoden, Räte, hg. v. Peter Inhoffen / Kurt Remele / Ulrike Saringer. – Graz / Wien / Köln: Styria 1998. 237 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 2), geb. DM 40,80 ISBN: 3–222–12638–0: 13–24: KÖRNER, Bernhard: Nicht Zugeständnisse, nicht Mode – es geht um die angemessene Gestalt der Kirche; 27–48: WEIGAND, Rudolf: Demokratische Elemente der allgemeinen Konzilien (49–50: Diskussion); 51–68: SMOLINSKY, Heribert: Der Konziliarismus im Lichte des Zweiten Vatikanums (69–72: Diskussion); 73–99: WIEDENHOFER, Siegfried: Synodalität und Demokratisierung der Kirche aus dogmatischer Perspektive (100–105: Diskussion); 109–117: GERHOLD, Ernst-Christian: Synodale und demokratische Elemente und Praxis in der Evangelischen Kirche in Österreich; 118–132: OANCEA, Dorin: Gemeinschaftsstrukturen im orthodoxen Glaubensvollzug; 133–147: RIES, Markus: Synodale Mitsprache und bürgerliche Demokratie in den Schweizer Kirchen; (148–154: Diskussion); 157–164: DIELACHER, Ingrid: Der Diözesanrat – repräsentative Vertretung aller Katholiken der Steiermark; 165–171: KALCSICS, Heide-Marie: Der Pfarrgemeinderat – gemeinsame Verantwortung in der Leitung der Pfarre; 172–177: THOMANN, Herbert: Der Priesterrat – sein Verhältnis zu den anderen diözesanen Gremien; 178–211: FUCHS, Ottmar: Wegmarkierungen in die Zukunft – Demokratisierung als Identitätsvollzug der Kirche; (212–221: Diskussion).

Christentum und Kultur – ein gestörtes Verhältnis? Erfurter Theologische Woche 1997, hg. v. Gerhard Feige. – Leipzig: Benno 1998. 127 S. (Erfurter theologische Schriften, 25), brosch. DM 32,00 ISBN: 3–7462–1261–8: 9–25:

Feiereis, Konrad: Orientierung in der Orientierungslosigkeit; 27–43: Schramm, Michael: Wettbewerb als Kultur. Konkurrenz und Kirche in der modernen Gesellschaft; 45–59: Maier, Hans: Die Kirchen und die Künste; 61–75: Zöller, Michael: Evolution als Weltanschauung oder Konkurrenz der Kulturprinzipien. Überlegungen zur Kultur- und Religionssoziologie; 77–89: Römelt, Josef: Kultur des Todes – Kultur des Lebens. Moraltheologie zwischen Rezeption und Kritik der modernen Gesellschaft; 91–113: Ullrich, Lothar: Zwischen allen Stühlen? Systematisch-theologische Anmerkungen zum Thema Kirche und Kultur; 115–126: Friemel, Franz Georg: Das Volk Gottes lernt.

Religionswissenschaft

Die Botschaft der Mystik in den Religionen der Welt, hg. v. Hermann Kochanek. – München: Kösel 1998. 400 S., geb. DM 49,90 ISBN: 3–466–20433–X: 13–21: Kochanek, Hermann: Mystik als Alternative zum Rationalismus und Materialismus unserer Gesellschaft; 22–42: Hoheisel, Karl: Die Bedeutung der Mystik in der Geschichte der Religionen; 45–66: Köhn, Livia: Zur chinesischen Mystik; 67–70: Exemplarische Texte chinesischer Mystik; 71–99: von Brück, Michael: Mystik im Hinduismus; 100–107: Exemplarische Texte hinduistischer Mystik; 108–126: Waldenfels, Hans: Mystik im Buddhismus; 127–138: Exemplarische Texte buddhistischer Mystik (Ausw.: Peter Ramers); 141–162: Tossou, Kossi J.: Zur Mystik in den traditionellen afrikanischen Religionen; 163–165: Exemplarische Texte afrikanischer Mystik (Ausw.: Hermann Hochegger); 166–177: Kaiser, Rudolf: Zur Mystik bei nordamerikanischen Indianern; 178–182: Exemplarische Texte indianischer Mystik; 185–208: Schmitz, Rolf: Einige Aspekte jüdischer Mystik; 209–214: Exemplarische Texte jüdischer Mystik; 215–231: Weiss, Bardo: Zur Geschichte der Mystik im Christentum; 232–241: Exemplarische Texte christlicher Mystik (Ausw.: Josef Zapf); 242–270: Zapf, Josef: Die Bedeutung der Mystik für den christlichen Glauben in Gegenwart und Zukunft; 271–279: Exemplarische Texte moderner christlicher Mystik; 280–301: Khoury, Adel Theodor: Grundzüge der islamischen Mystik; 302–305: Exemplarische Texte muslimischer Mystik; 309–331: Schilson, Arno: Der Neuaufbruch der Mystik im 20. Jahrhundert; 332–336: Mystische Texte aus dem zwanzigsten Jahrhundert; 337–355: Sudbrack, Josef: Mystik im Religionsdialog; 356–358: Mystische Texte zum Religionsdialog.

Auf dem Wege zum christlich-jüdischen Gespräch. 125 Jahre Evangelisch-lutherischer Zentralverein für Zeugnis und Dienst unter Juden und Christen, hg. v. Arnulf H. Baumann. – Münster: LIT 1998. 231 S. (Münsteraner Judaistische Studien, 1), brosch. DM 39,80 ISBN 3–8258–3688–6: 11–46: Haufler-Musiol: Karin: 125 Jahre Zentralverein – Ein historischer Überblick; 48–59: Baumann, Arnulf H.: Franz Delitzsch (1813–1890); 60–69: ders.: Gustav Dalmann (1855–1941); 70–85: ders.: Otto von Harling (1866–1953); 86–119: Kosmala, Benno: Hans Kosmala (1903–1981); 120–131: Monselewski, Werner: Karl Heinrich Rengsdorf (1903–1992); 132–152: Lichtenberger, Hermann: Das christlich-jüdische Gespräch – Wandlungen und Perspektiven; 153–183: Brandt, Hermann: Impulse von außen. Das christlich-jüdische Gespräch im Verhältnis zum interreligiösen Dialog und zu religionswissenschaftlichen Positionen; 184–206: Roloff, Jürgen: Folgerungen aus dem christlich-jüdischen Gespräch für die Ekklesiologie.

Wer ist Buddha? Eine Gestalt und ihre Bedeutung für die Menschheit, hg. v. Perry Schmidt-Leukel. – München: Eugen Diederichs Verlag 1998. 280 S. (Schriftenreihe der Gesellschaft für Europäisch-Asiatische Kulturbeziehungen), kt DM 28,00 ISBN: 3–424–01418–4: 7–20: Schmidt-Leukel, Perry: Einführung; 22–34: Meisig, Konrad: Der historische Buddha. Geschichte und Legende des Siddharta Gautama; 35–49: Weber, Claudia: Der Buddha nach der Lehre des Theravada; 50–74: Zin, Monika: Der Wandel des Buddha-Bildes im Buddha-Bildnis. Zu den Anfängen der Buddha-Darstellung; 75–92: von Borsig, Margareta: Das Buddha-Bild des Lotos-Sutra; 93–118: Tauscher, Helmut: Die Buddha-Wirklichkeit in den späteren Formen des mahayanistischen Buddhismus; 119–139: Schmidt-Leukel, Perry: Gautama und Amida-Buddha. Das Buddha-Bild bei Shinran Shonin; 141–158: Laube, Johannes: Der Buddha in der modernen japanischen Philosophie; 159–175: Okano, Haruko: Die Bedeutung des Buddha aus feministischer Perspektive; 176–194: Halbfas, Wilhelm: Der Buddha und seine Lehre im Urteil des Hinduismus; 195–210: Scott, David: Buddhismus und Islam: Von der Vergangenheit bis zur Gegenwart – Begegnungen und interreligiöse Lektionen; 211–224: Paul, Gregor: Der Buddha aus atheistischer Sicht. Atheistische Positionen im Buddhismus; 225–240: von Brück, Michael: Wer ist Buddha für Christen?

Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung, hg. v. Hans-Gerd Schwandt. – Frankfurt am Main: Lembeck 1998. 215 S., kt DM 48,00 ISBN 3–87476–331–5: 9–18: Schwandt, Hans-Gerd: Im Besitz der Wahrheit? Ansatz und Kritik einer pluralistischen Theologie der Religionen; 19–38: Bernhardt, Reinhold: Die Herausforderung. Motive für die Ausbildung der „pluralistischen Religionstheologie"; 39–58: Schmidt-Leukel, Perry: Das Problem divergierender Wahrheitsansprüche im Rahmen einer pluralistischen Religionstheologie: Voraussetzungen zu seiner Lösung; 59–73: Burrows, William R.: Globale Verantwortung und Religionspluralismus. Das Problem von Partikularität und universaler Vision in Paul Knitters Theologie der Religionen; 75–95: Knitter, Paul F.: Apologie einer pluralistischen Theologie und Christologie; 97–115: Barth, Hans-Martin: Christlicher Glaube im Kontext nichtchristlicher Religionen; 117–133: Brosseder, Johannes: Konstruktive Kritik einer pluralistischen Theologie der Religionen; 135–152: D'Costa, Gavin: Viele Welten – viele Religionen. Warum eine pluralistische Theologie der Religionen in der gegenwärtigen Krise nicht hilfreich ist; 153–174: D'Sa, Francis X.: „Christus – Buddha – Krishna ..." – Zum Gespräch zwischen Christus und Krishna, zwischen dem Apostel Paul (Knitter) und dem Missionar Franz-Xaver (D'Sa), dem universal-christlichen D'Costa und dem christlich-hinduistischen D'Sa; 175–190: Otte, Klaus: Das Absolute und die Absolutisten; 191–213: Jeyaraj, Daniel: Glaubenspluralismus und Weltverantwortung in Südindien.

Philosophie

Philosophische Meisterstücke, hg. v. Ekkehard Martens u. a. – Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1998. 163 S., Pb DM 7,00 ISBN: 3–15–009735–5: 11–15: Hübner, Kurt: Philosophische Meditation zu einem biblischen Text (Zu Genesis); 16–26: Dölle-Oelmüller, Ruth: Der Mythos vom Überleben und guten Leben des Menschen (Zu Platon, Protagoras); 27–34: Rentsch, Thomas: Aristoteles: Über Gerechtigkeit (Zu Aristoteles, Nikomachische Ethik); 35–43: Berger, Klaus: Johannes: Gericht (Zu Die Offenbarung des Johannes); 44–55: Nordhofen, Eckhard: Die Grenzen der Logik, oder: was ist sagbar? (Zu Nikolaus von Kues, Der verborgene Gott); 56–75: Thomä, Dieter: Condorcets Ratschläge an seine Tochter (Zu Caritat de Condorcet, Ratschläge an seine Tochter); 76–90: Oelmüller, Willi: Kant und die nicht erledigte Theodizeefrage (Zu Kant, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee); 91–103: Rohbeck, Johannes: G. W. F. Hegel: Wer denkt abstrakt? (Zu Hegel, Wer denkt abstrakt?); 104–120: Maier, Johann Erich: John Stuart Mill: Der Utilitarismus (Zu Mill, Der Utilitarismus); 121–128: Nordhofen, Susanne: Von den drei Verwandlungen (Zu Nietzsche, Also sprach Zarathustra); 129–140 Steenblock, Volker: Wilhelm Dilthey: Über den Widerstreit der Systeme (Zu Dilthey, Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungslehre); 141–152: Martens, Ekkehard: Zeit für „Sein und Zeit" (Zu Heidegger, Sein und Zeit); 153–157: Macho, Thomas M.: Ernst Bloch: Fall ins Jetzt (Zu Bloch, Spuren).

The Otherness of God, ed. by Orwin F. Summerell. – Charlottesville: University Press of Virginia 1998. VIII, 303 p. (Studies in religion and culture), cloth $ 37,50 ISBN 0–8139–1771–9: 1–13: Summerell, Orrin F.: Introduction: When God is not Deity; 14–34: Clayton, John: The Otherness of Anselm, 35–59: Hart, Ray L.: God and Creature in the Eternity and Time of Nonbeing (or Nothing): Afterthinking Meister Eckhart; 60–77: Mojsisch, Burkhard: The Otherness of God as Coincidence, Negation and Not-Otherness in Nicholas of Cusa: An Explication and Critique; 78–91: Schwarz, Hans: The Contemporary Relevance of Luther's Insistence on the Otherness of God; 92–110: Klemm, David E.: The Desire to Know God in Schleiermacher's *Dialektik*; 111–134: Summerell, Orrin F.: The Otherness of the Thinking of Being: Heidegger's Conception of the Theological Difference; 135–148: Winquist, Charles: The Becoming of Metaphysics; Westphal, Merold: Faith as the Overcoming of Ontological Xenophobia; 173–189: Taylor, Mark C.: Postmodern Times; 190–205: Caputo, John D.: God is Wholly Other-Almost: *Différance* and the Hyperbolic Alterity of God; 206–215: Altizer, Thomas J. J.: The Otherness of God as an Image of Satan; 216–230: Hummel, Gert: God's Otherness as God's Secularity: On the Challenge of Theology in a Postmodern Age; 231–245: Jäger, Alfred: The Living God and the Endangered Reality of Life; 246–265: Schweiker, William: Divine Command Ethics and the Otherness of God; 266–283: Klink, William H.: Ecology and Eschatology: Science and Theological Modeling.

Nikolaus von Kues als Kanonist und Rechtshistoriker, hg. v. Klaus Kremer / Klaus Reinhardt. – Trier: Paulinus 1998. XIII/278 S. (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, 24), kt DM 78,00 ISBN 3–7902–1365–9: 5–40: Morrissey, Thomas E.: Ein unruhiges Leben. Franciscus Zabarella an der Universität von Padua (1390–1410). Die Welt, die Nikolaus von Kues vorfand; 41–61: Landau, Peter: Die Bedeutung der Kanonistik für die Karriere einer aufsteigenden Bürgerschicht; 63–79: Meuthen, Erich: Der Kanonist und die Kirchenreform; 81–102: Becker, Hans-Jürgen: Der Streit der Juristen: Nikolaus von Kues in der Auseinandersetzung mit Herzog Sigismund 1460–1464; 103–170: Hallauer, Hermann J.: Nikolaus von Kues als Rechtshistoriker. Sein Kampf um die Bewahrung der Brixener Kirche; 171–194: Piaia, Gregorio: Marsilius von Padua († um 1342) und Nicolaus Cusanus († 1464): Eine zweideutige Beziehung?; 195–204: Sigmund, Paul E.: Konsens, Repräsentation und die Herrschaft der Mehrheit bei Marsilius und Cusanus; 205–208: Santinello, Giovanni: Nikolaus von Kues (1401–1464) und Petrarca (1304–1374); 209–232: Hallauer, Hermann J.: Auf den Spuren eines Autographs von Predigten und Werken des Nikolaus von Kues aus der Brixener Zeit. Eine Ergänzung zu MFCG 17, S. 89–93 und MFCG 19, S. 185–195; 233–237: Kremer, Klaus: Eine anonyme Quelle für das „Kernstück der ‚Docta ignorantia'" des Nikolaus von Kues?; 238–252: Dupré, Wilhelm: ‚Ista prius inaudita.' Einige Bemerkungen zu M. Hoenens's Aufsatz „‚Ista prius inaudita.' Eine neuentdeckte Vorlage der Docta Ignorantia und ihre Bedeutung für die frühe Philosophie des Nikolaus von Kues" Medioevo XXI (1995) 375–476.

Philosophische Disziplinen. Ein Handbuch, hg. v. Annemarie Pieper. – Leipzig: Reclam 1998. 479 S., kt DM 25,00 ISBN 3–379–01643–8: 11–34: Gebauer, Gunter: Anthropologie; 35–51: Henckmann, Wolfhart: Ästhetik; 52–71: Gabriel, Gottfried: Erkenntnistheorie; 72–91: Pieper, Annemarie: Ethik; 92–114: Thurnherr, Urs: Angewandte Ethik; 115–138: Klinger, Cornelia: Feministische Philosophie; 139–164: Schaeffler, Richard: Geschichtsphilosophie; 165–184: Konersmann, Ralf: Kulturphilosophie; 185–212: Stuhlmann-Laeisz, Rainer: Logik; 213–233: Angehrn, Emil: Metaphysik;

234–256: GLOY, Karen: Naturphilosophie; 257–280: STURMA, Dieter: Philosophie des Geistes; 281–303: MARTENS, Ekkehard: Philosophiedidaktik; 304–325: KERSTING, Wolfgang: Politische Philosophie; 326–342: SEELMANN, Kurt: Rechtsphilosophie; 343–367: KODALLE, Klaus-M. / KÜHNLEIN, Michael: Religionsphilosophie; 368–391: HORSTER, Detlef: Sozialphilosophie; 392–412: HENNINGFELD, Jochem; Sprachphilosophie; 413–436: Fischer, Peter: Technikphilosophie; 437–456: STRÖKER, Elisabeth: Wissenschaftstheorie.

Bildende Kunst/Literatur/Film/Musik

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

Die Quellen Johann Sebastian Bachs. Bachs Musik im Gottesdienst. Bericht über das Symposium 4.–8. Oktober 1995 in der Internationalen Bachakademie Stuttgart, hg. v. Renate Steiger. – Heidelberg: Manutius 1998. 463 S., geb. ISBN 3–925678–75–1: 15–57: STEIGER, Renate: „Gnadengegenwart." Johann Sebastian Bachs Pfingstkantate BWV 172 „Erschallet, ihr Lieder, erklingt, ihr Saiten!"; 61–81: STEIGER, Johann Anselm: Die Rezeption der antiken Rhetorik in der rhetorica sacra und der gymnasialen Schulbildung der Barockzeit. Das Beispiel: Johann Matthäus Meyfart (1590–1642); 83–89: FUNKE, Andreas: Antike Bildungstraditionen in der protestantischen Barockpredigt; 91–104: ELDERS, Willem: Music of the Early Netherlanders as Prototype of J. S. Bach's Rhetorical Language; 107–117: MATTER, Ann: The Love between the Bride and the Bridegroom in Cantata 140 „Wachet auf!" from the Twelfth Century to Bach's Day; 119–131: BRAUN, Werner: Bachs Echoarie; 135–151: PETZOLDT, Martin: Gottes Wohnung beim Menschen. Bachs Kirchweihkantate „Höchsterwünschtes Freudenfest" BWV 194; 135–151: FUJIWARA, Kazuhiro: Über die musiktheoretischen und philosophischen Grundlagen der Temperaturtheorie Andreas Werckmeisters; 165–171: LAUTERWASSER, Helmut: Quellen zur lutherischen Musikauffassung im frühen 17. Jahrhundert; 173–203: SCHLAGE, Thomas: „SeelenMusic." Eine Predigt des Nürnberger Theologen Johann Saubert (1592–1646); 205–210: BRAUN, Werner: Johann Sauberts Glaubensmusik in zeitgenössischen Tonsätzen; 211–225: PRAUTZSCH, Ludwig: Die symbolische Bedeutung der Blechblasinstrumente in den Kantaten Johann Sebastian Bachs; 229–248: FRANKLIN, Don O.: „Recht Glauben, Christlich Leben, Seelig Sterben": Johann Olearius and Johann Sebastian Bach; 249–258: KRAMER, Thijs: Magische Figuren als Konstruktionselement in Bachs Zyklen; 261–280: EMANS, Reinmar: Das Arioso bei Bach und seine italienische Tradition; 281–299: HOFMANN, Klaus: Perfidia-Techniken und -Figuren bei Bach; 303–315: STEIGER, Lothar: „Die Juden aber schrien: Kreuzige ihn!" Theologische Anmerkungen zum Antijudaismus in der Johannespassion; 319–327: STEIGER-HOFFLEIT, Claudia: Johann Sebastian Bachs Choralkantaten als musikalische Liedpredigten und das Vor- und Umfeld der hermeneutischen und homiletischen Interdependenzen zwischen Bibel, Choral und Predigt; 329–335: VEIT, Patrice: „... daheime seine Zeit mit singen, mit beten und lesen zugebracht": Über den Umgang mit Kirchenliedern im außergottesdienstlichen Kontext; 339–342: SCHULZE, Hans-Joachim: Bachs Kantatentexte: Fragen nach theologischem Gehalt, sprachlicher Qualität und musikalischer Brauchbarkeit; 343–368: WALTER, Meinrad: „Quellen J. S. Bachs" und „Bach im Gottesdienst" – anhand einer Auslegung der Bachkantate „Weinen, Klagen, Sorgen, Zagen" (BWV 12); 371–388: MEYER, Ulrich: Bachs Kantatentexte im gottesdienstlichen Kontext; 389–399: WOLF, Uwe: „Nach der Motette wird ferner musicieret" – Zur musikalischen Ausgestaltung der Leipziger Vespergottesdienste in der 1. Hälfte des 18. Jahrhunderts; 401–416: BANGERT, Mark: The Changing Fortunes of *Festum Visitationis* among Lutherans and Cantatas BMV 147 and BWV 10; 417–436: LEAVER, Robin A.: Liturgical Chant Forms in Bach's Compositions for Lutheran Worship: A Preliminary Survey; 429–436: SVENDSEN, Knud: „Bachgottesdienst" in Dänemark. Kantaten als de-tempore-Aufführungen im Gottesdienst, die Texte, die Rezeption; 439–448: WEBER, Édith: Antike Stoffe in den humanistischen Schulen jenseits des Rheins; 449–454: CLEMENT, Albert: Zu den Quellen von J. S. Bachs „Dritter Theil der Clavier Übung"; 455–457: KONRADT, Greta: Historie und Actus musicus im 17. Jahrhundert.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Knut Backhaus, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
Prof. Dr. Paul Richard Blum, Viersener Str. 120, D-41063 Mönchengladbach;
Dr. Thomas Bremer, Reinickendorfer Str. 15, D-13347 Berlin;
Prof. Dr. Horst Bürkle, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Remigius Bäumer (†);
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Dr. Stephan Ernst, Karl-Severing-Str. 19a, D-33106 Paderborn;
Prof. Dr. Hans Kessler, Sodener Weg 43, D-65812 Bad Soden;
Dr. Beate Kowalski, Fröbelstr. 7, D-33100 Paderborn;
Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Prof. Dr. Martin Leiner, Faculté de théologie, Faubourg de l'Hospital, CH-2000 Neuchâtel;
Prof. Dr. Heinrich Leipold, Lahntor 3, D-35037 Marburg;
DDr. Manfred Lochbrunner, Kirchstr. 2, D-86486 Bonstetten;
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. DDr. Klaus Müller, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, D-94032 Passau;
Prof. Dr. Stanislaw Celestyn Napiórkowski, ul. Radziszewskiego 7, PL-20039 Lublin;
Dr. Hermann Peiter, Pastorat, D-23714 Kirchnüchel;
Prof. Dr. Manfred Probst, Pallotistr. 3, D-56179 Vallendar;
Dr. Susanne Sandherr, Rosenweg 17, D-53121 Bonn;
Prof. Dr. Thomas Söding, Gaußstr. 20, D-42097 Wuppertal;
Prof. Dr. Jörg Splett, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;
Dr. Magnus Striet, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Joachim Valentin, Habsburgerstr. 121, D-79104 Freiburg;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Saskia Wendel, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., D-80799 München;
Prof. Dr. Ernst Walter Zeeden, Wilhelmstr. 36, D-72074 Tübingen;
Prof. Dr. Hans Zirker, Universitätsstr. 12, D-45141 Essen.

Impressum

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

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

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

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

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

© 1999 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040-568 X