THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 | **1999** | **95. Jahrgang**

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

„Landschaft aus Schreien." Zur Dramatik der Theodizeefrage, hg. v. Johann Baptist Metz (Raimund Lülsdorff)

Künzli, Arnold: Gotteskrise. Fragen zu Hiob. Lob des Agnostizismus (Georg Langenhorst)

Universallexika . . . . . Sp. 191

Lexikon der Bioethik. 3 Bde, hg. i. A. der Görres-Gesellschaft v. Wilhelm Korff / Lutwin Beck / Paul Mikat (Caspar Söling)

Bibelwissenschaft / Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 193

Gosse, Bernhard: Structuration des grands ensembles bibliques et intertextualité à l'epoque perse. De la rédaction sacerdotale du livre d'Isaïe à la contestation de la Sagesse (Ulrich Berges)

Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation, hg. v. Marc Vervenne (Christoph Dohmen)

Koenen, Klaus: Jahwe wird kommen, zu herrschen über die Erde. Ps 90–110 als Komposition (Erhard S. Gerstenberger)

Bosshard-Nepustil, Erich: Rezeptionen von Jesaia 1–39 im Zwölfprophetenbuch. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit (Ulrich Berges)

Frenschkowski, Marco: Offenbarung und Epiphanie. Bd I: Grundlagen des spätantiken und frühchristlichen Offenbarungsglaubens. Bd II: Die verborgene Epiphanie in Spätantike und frühem Christentum (Knut Backhaus)

Frey, Jörg: Eugen Drewermann und die biblische Exegese (Thomas Söding)

Klauck, Hans-Josef: Die antike Briefliteratur und das Neue Testament. Ein Lehr- und Arbeitsbuch (Knut Backhaus)

Kügler, Joachim: Pharao oder Christus? Religionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage einer Verbindung zwischen altägyptischer Königstheologie und neutestamentlicher Christologie im Lukasevangelium (Klaus Dorn)

Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums, hg. v. Otfried Hofius und Hans-Christian Kammler (Franz G. Untergaßmair)

Schenke, Ludger: Johannes. Kommentar (Jörg Frey)

Jervell, Jacob: Die Apostelgeschichte (Detlev Dormeyer)

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 214

Deeken, Andreas: Glaube ohne Begründung? Zum Rationalitätskonzept in Georg Lindbecks Entwurf einer postliberalen Theologie (Joachim Valentin)

Manemann, Jürgen: „Weil es nicht nur Geschichte ist" (Hilde Sherman). Die Begründung der Notwendigkeit einer fragmentarischen Historiographie des Nationalsozialismus aus politisch-theologischer Sicht (Hans-Joachim Höhn)

Meyer, Uwe: Glaube und Notwendigkeit. Eine Untersuchung zur Sprachphilosophie, zur Erkenntnistheorie und zur Philosophie des Geistes (Mathias J. Fritsch)

Emmanuel Levinas – Eine Herausforderung für die christliche Theologie, hg. v. Josef Wohlmuth (Gotthard Fuchs)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 221

Grillmeier, Alois: Fragmente zur Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild, hg. v. Theresia Hainthaler (Harald Wagner)

Steiger, Johann Anselm: Johann Gerhard (1582–1637). Studien zu Theologie und Frömmigkeit des Kirchenvaters der lutherischen Orthodoxie (Christoph Strohm)

Hecht, Christian: Katholische Bildertheologie im Zeitalter von Gegenreformation und Barock. Studien zu Traktaten von Johannes Molanus, Gabriele Paleotti und anderen Autoren (Alex Stock)

Tillich, Paul: Main Works / Hauptwerke. Bd 3: Writings in Social Philosophy and Ethics / Sozialphilosophische und ethische Schriften, hg. v. Erdmann Sturm (Werner Schüßler)

Dogmatik / Ökumenische Theologie . . . . Sp. 226

La Trinità e il pensare. Figure – percorsi – prospettive, hg. v. Piero Coda / Andreas Tapken (Michael Schulz)

Dittrich, Achim: Protestantische Mariologie-Kritik. Historische Entwicklung bis 1997 und dogmatische Analyse (Wolfgang Beinert)

Mühlen, Heribert: Kirche wächst von innen. Weg zu einer glaubensgeschichtlich neuen Gestalt der Kirche. Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft (Stefan Knobloch)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 232

L'Eucharistie: célébrations, rites, piétés. Conférences Saint-Serge XLI[e] semaine d'Études liturgiques. Paris, 28 Juin – 1 Juilliet 1994, hg. v. A. M. Triacca / A. Pistoia (Albert Gerhards)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 234

Rouco Varela, Antonio / Corecco, Eugenio: Sakrament und Recht – Antinomie in der Kirche?, hg. v. Libero Gerosa / Ludger Müller (Reinhold Seebott)

Moraltheologie . . . . . Sp. 235

Baumann, Klaus: Das Unbewußte in der Freiheit. Ethische Handlungstheorie im interdisziplinären Gespräch (Manfred Maßhof-Fischer)

Christliche Sozialwissenschaften . . . . . Sp. 237

Christliche Sozialethik interdisziplinär, hg. v. Hans-Joachim Höhn (Marianne Heimbach-Steins)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 239

Cavigelli-Enderlin, Zeno: Glaubwürdigkeit der Kirche. Und was ihre Struktur, ihre Kultur und ihre Strategie dazu beitragen können (Ehrenfried Schulz)

Mirbach, Sabine: „Ihr aber seid Leib Christi." Zur Aktualität des Leib-Christi-Gedankens für eine heutige Pastoral (Wolfgang Beinert)

Müller, Philipp: Dem Leben dienen. Das Seelsorgeverständnis von Linus Bopp (1887–1971) im Kontext heutiger Seelsorgekonzeptionen (Jörg Lichtenberg)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 244

Meisig, Konrad: Klang der Stille. Der Buddhismus (Hans Waldenfels)

Philosophie . . . . . Sp. 245

Tilliette, Xavier: Philosophische Christologie. Eine Hinführung (Klaus Müller)

Natur- / Sozialwissenschaften . . . . . Sp. 246

Lüke, Ulrich: „Als Anfang schuf Gott ..." Bio-Theologie. Zeit – Evolution – Hominisation (Christofer Frey)

Literatur / Film . . . . . Sp. 247

Langenhorst, Georg: Jesus ging nach Hollywood. Die Wiederentdeckung Jesu in Literatur und Film der Gegenwart (Josef Imbach)

Spiritualität . . . . . Sp. 248

Boehme, Katja: Gott aussäen. Zur Theologie der weltoffenen Spiritualität bei Madeleine Delbrêl (Marianne Heimbach-Steins)

Schulte, Ludger: Aufbruch aus der Mitte. Zur Erneuerung der Theologie christlicher Spiritualität im 20. Jahrhundert im Spiegel von Wirken und Werk Friedrich Wulfs SJ (1908–1990) (Corona Bamberg)

Das besondere Buch . . . . . Sp. 254

Berger, Peter L.: Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit (Harald Wagner)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 253

Theologische Literatur – eingegangene Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften Sp. 259

BS: theol A425
theol A 010

Theologie als Theodizee – Beobachtungen zu einer aktuellen Diskussion

von Johann Baptist Metz / Johann Reikerstorfer, Münster / Wien

Daß die große Zeit des Disputs um die Theodizeefrage keineswegs vorüber ist, beweist die beachtliche Zahl neuer Publikationen zu der Thematik. In der Unausweichlichkeit, mit der sich diese alte Menschheitsfrage gegenwärtig dem theologischen Diskurs als grundlegende Krise und Herausforderung der Gottesrede aufdrängt, wird das späte Echo der Katastrophe von Auschwitz spürbar, die wie ein Stachel tief im Fleisch der christlichen Theologie sitzt. Ein Prozeß ist in Gang gekommen, der, wie GÜNTHER SCHIWY zu Recht vermutet, zu den größten Erschütterungen der Gottesrede seit Jesus von Nazaret geführt hat.[1] Die vorliegenden Diskussionsbeiträge lassen in der Reaktion darauf freilich ein breites Spektrum unterschiedlicher Positionen erkennen, die selbst dort, wo man in traditionelle Argumentationsfiguren ausweicht, diesen Kontext gegenwärtiger Theologie nicht verleugnen können. Auf Achsenprobleme und Hintergrundfragen dieses fundamentalen Diskurses um eine theodizeesensible Gottesrede soll hier ein besonderes Augenmerk gerichtet werden.[2]

I. In der Rückfrage nach einer theodizeesensiblen Vernunft

Wie sehr eine Rechtfertigung Gottes angesichts der Leidensgeschichten auch eine atheistische Gegenfigur provozieren kann, zeigt eine parallele Lektüre der Arbeiten von Armin Kreiner und BERNHARD GESANG[3]. Kreiner hält im Interesse eines vernünftig motivierten Glaubens die theoretische Versöhnung zwischen Aussagen über Gottes Allmacht, Allwissenheit und Güte auf der einen und der tatsächlichen Existenz des Übels auf der anderen Seite für unverzichtbar. Gesang hingegen demonstriert die Unlösbarkeit des Widerspruchs und folgert daraus die Sinnlosigkeit des Gottesglaubens überhaupt. Allein dies zeigt schon, daß im Umgang mit dem Theodizeeproblem die fundamentaltheologische Frage nach der Vernunft des Glaubens einen grundlegenden Diskurs über den Begriff der Vernunft selber erzwingt.

1. Seine Vernunftprämissen legt Gesang unverhohlen offen, wenn er die Unvernunft des Glaubens mit den aus der Schule des kritischen Rationalismus bekannten Argumenten gegen sog. „Allsätze" demonstriert. Weil solche Sätze nur den Charakter von Hypothesen haben, die im Test mit der Realität durch widersprüchliche Einzelfälle falsifiziert werden, genügen singuläre Widerspruchserfahrungen zur Widerlegung genereller Gottesbehauptungen. „Wer alles kann und alles weiß und zudem das vollkommen Gute will, der müßte eine Welt schaffen, in der das vollkommen Gute realisiert ist." (49) Ein allgütiger Gott dürfe auch „keine kurzfristigen Übel" (45) zulassen, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu geraten. Argumentiert wird mit dem „Leid der Tiere", mit den „natürlichen Übeln" ebenso wie auch mit dem freiheitlich verursachten Leiden, die sich allesamt mit einem allwissenden, allmächtigen und allgütigen Gott nicht vereinbaren lassen. Selbst das von Kreiner forcierte Argument der Willensfreiheit („free-will-defense") breche im Blick auf Menschen zusammen, die über keinen freien Willen verfügen. Gesang dehnt seine Kritik auf das Schöpfer-Geschöpf-Verhältnis aus, das nur über „ein eklatantes Machtgefälle funktioniert" (73) und ein sittlich entwürdigendes Abhängigkeitsverhältnis in Gebet und Verehrung begründet, dem schon im Namen der Humanität zu widersprechen sei.

Es ist in diesem Zusammenhang schon mehr als verwunderlich, wie Gesang trotz Kants Vernunftkritik noch das Paradigma erfahrungswissenschaftlicher Theoriebildung als maßgebliches Sinnkriterium für Gottesaussagen oder auch nur zur adäquaten Exposition des Problems bemühen kann. Diese Art von szientistischer Sprachkritik reduziert den Sinn unserer lebensweltlichen Sprache auf ein bestimmtes Modell von Aussagen mit ihrem ziemlich einsinnig-linearen Gegenstandsbegriff. In welche Denkzwänge der Vf. dabei gerät und wie schnell seine Argumentation in Plattheit und Trivialität abdriftet, wird bald auch an kuriosen Parallelisierungen sichtbar: „Daß er (Gott) Tote nach deren Ableben wieder auferwecken kann, ist ebenfalls unwahrscheinlich, denn das scheint doch ein größeres Kunststück zu sein, als es die Ablenkung einer Gewehrkugel ist." (84) Von diesem Dogmatismus her werden auch die Ausfälle gegen jene Theologen verständlich, die – in seinem Sinne – vernunftwidrig, d. h. trotz des unlösbaren Widerspruchs in der Theodizeefrage am Gottesglauben festhalten, indem sie dann eben – man staune – „außerhalb der Theodizeefrage" gelegene Motive für einen Gottesglauben aufzubieten suchen, wie z. B. die Unentbehrlichkeit einer Hoffnungsperspektive oder überhaupt nur „irrationale" Gefühle. K. Rahners Rede vom alles überschreitenden „Geheimnis" fällt dem Immunisierungsverdacht dabei ebenso zum Opfer wie die unter Vertröstungsverdacht gestellte Erwartung einer zukünftigen Rechtfertigung Gottes. Warum sollen Gläubige an dieser „offenen Wunde" fortwährend leiden (120), wo es doch viel naheliegender erscheint, „die Gotteshypothese fallen zu lassen, wenn man die Unlösbarkeit des Problems und die Zulässigkeit einer vernünftigen Vorgehensweise eingeräumt hat" (ebd.)? Warum soviel Inkonsequenz? Offensichtlich deshalb, weil man trotz aller Religionskritik durch Freud und Marx „den Trost nicht vermissen will, den man aus ihr (Religion) bezieht" (121) und den Wunsch als Garant seiner Erfüllung erachtet („Was sein soll, muß auch sein"). Kants „Hundert-Taler-Argument" gelangt zu neuen Ehren: „Ich brauche dringend eine Million Mark, um weiter leben zu können, also wird sie zu Hause bei mir auf dem Tisch liegen, wenn ich heimkehre. Ich fürchte, diese Person wird wenig Verständnis für die Hoffnung erzielen, so lange sie keine weiteren Gründe für die Annahme vorbringt, daß das Geld zu Hause auf dem Tisch liegen wird." (122) Nach den „Spielregeln der Vernunft" (123) könne auch kein Tröstungshunger den an sich unvernünftigen Glauben vernünftiger machen. Durch Falsifikationen nachgewiesene Widersprüche besiegeln dann auch kurzerhand das Schicksal des Gottesglaubens: „Was einen Widerspruch hervorruft, beinhaltet einen Fehler ... Deshalb kann man sehr wohl mit dem Anspruch des Wissens über diesen Glauben sagen, ... daß der Glaube an einen guten und allmächtigen Gott nicht nur schlecht begründet, sondern deutlich erkennbar falsch ist." (105)

Man wird dem Vf. in der Tat darin zustimmen müssen, daß sich das Gottesproblem in seiner Schärfe erst mit der Theodizeefrage und nicht in kosmologischen oder teleologischen Zusammenhängen stellt. Die Theodizee ist zum Schicksalsort der Gottesrede geworden. Um so unverständlicher allerdings ist das Festhalten an Rationalitätsstandards, mit denen sich Gesang einer entsprechenden Erörterung eher verweigert als stellt.

Daß ein geschichtlich gelebter und in Gefahren bewährter Glaube mit dem spätaufklärerischen Verdikt „nicht nur schlecht begründet, sondern deutlich erkennbar falsch" belegt wird, sagt eigentlich mehr über den rationalistischen Anspruch des Vf.s gegenüber religiösen Traditionen aus als über diese selber. Ein „Hypothesenglaube" hat den Menschen als „praktisches" Wesen so außer sich, daß kein Verständnis mehr zu erwarten ist für die besondere Intelligibilität einer gerade im Widerstand gegen die Sinnlosigkeit erfahrenen Hoffnung für die unschuldig Leidenden, für die Opfer und die Toten. Wenn sich aber die Gottesfrage in unerbittlicher Schärfe eben dort aufdrängt, wo die Gerechtigkeit in einer unteilbaren, unbeugsamen und strikt universalen Gestalt eingeklagt wird, lassen sich schon im Ansatz Gottesfrage und Leidensfrage nicht so voneinander trennen, wie es für die Problemexposition bei Gesang hinsichtlich einer möglichen Vereinbarkeit oder Nichtvereinbarkeit von Gott und Leid vorausgesetzt ist. Rekonstruierend wird ein Problemstand erzeugt, der das geschichtliche Leid aus der Verantwortung des Menschen nimmt, es gleichsam in theoretischer Einstellung „naturalisiert" und zwangsläufig einen argumentativen Atheismus vorbereitet.

Eine Vernunft, die sich nicht szientistisch auf eine wissenschaftliche Problemlösungsinstanz verkürzt, sondern als freiheits- und gerechtigkeitssuchende Vernunft auch unabgegoltene Fragen der Gerechtigkeit für die Vergangenheit zuläßt und einschließt, wird in der „Gottesklage" mehr Sinn und Verantwortlichkeit entdecken können, als der kritische Rationalismus zuzugeben bereit ist. Oder darf man Fragen, auf die es zugestandenermaßen keine Antwort gibt, etwa im Sinne von Ockhams Sparsamkeitsprinzips („razor") – *Entia sine ratione non sunt multiplicanda* – einfach fallen lassen und vergessen? Doch was wäre, wenn sich die Menschen nur noch mit der Waffe des Vergessens gegen das Unglück in der Welt wehren, wenn sie ihr Glück nur noch auf das mitleidlose Vergessen der Opfer bauen könnten, auf eine Kultur der Amnesie, wenn nur noch die Zeit alle Wunden heilte und eines Tages auch die Wunde, die den Namen Auschwitz trägt? Woraus nährte sich dann noch der Aufstand gegen die Sinnlosigkeit des Leidens in der Welt, was inspirierte dann noch zur Aufmerksamkeit für das fremde Leid und die Vision einer neuen größeren Gerechtigkeit? In diesem Sinn wäre – gerade im Umkreis des Theodizeethemas – die im Begriff einer „reinen" Vernunft selbst nistende Vergeßlichkeit zu erörtern.

2. Aufmerksam zu machen ist im Feld zeitgenössischer Theodizeediskussion auf eine eigentümliche Strukturanalogie zwischen einer Destruktion des Gottesglaubens (wie bei Gesang) und dem Ver-

[1] Vgl. **Schiwy,** Günther: **Abschied vom allmächtigen Gott.** – München: Kösel 1996, 2., durchgesehene Auflage. 160 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–466–20396–1, 15.

[2] Natürlich beziehen sich die nachfolgenden Beobachtungen nur auf jenes Literatur-Spektrum, das den Rez. von der Redaktion zur Besprechung angeboten war. Zum Hintergrund der Argumentation vgl. J. B. Metz, Theologie als Theodizee?, in: W. Oelmüller (Hg.), Theodizee – Gott vor Gericht?, München 1990, 103–118 sowie die Beiträge der beiden Rez. in J. B. Metz (Hg.), „Landschaft aus Schreien". Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995 (vgl. dazu auch die Rez. von Raimund Lülsdorff in dieser Ausgabe, Sp. 187–190).

[3] Vgl. **Gesang,** Bernward: **Angeklagt: Gott.** Über den Versuch, vom Leiden in der Welt auf die Wahrheit des Atheismus zu schließen. – Tübingen: Attempto 1997. 183 S., brosch. DM 32,00 ISBN: 3–89308–262–X.

such, innerhalb einer geschichtslosen Rationalität eine „rein theoretische" Vereinbarkeit von Gott und Leid, von Gottesfrage und Leidensfrage zu erzielen. Für eine solche „theoretisch orientierte" Theodizee hat sich z. B. Armin Kreiner[4] entschieden ausgesprochen.

Er will in einem kohärenten Aussagezusammenhang die Nichtwidersprüchlichkeit der Erfahrung von Übel und Leid mit dem Glauben an einen „allmächtigen und sittlich vollkommenen Gott" dartun, weil (auch für ihn) der nicht gelöste Widerspruch in der Theodizeefrage das Schicksal des Glaubens besiegeln würde. Er kritisiert die theoretische Kapitulation vor der intellektuellen Herausforderung der Theodizeefrage in einer „Theologie des Geheimnisses" *(„reductio in mysterium")* ebenso wie das Theoriedefizit praktischer Theodizee-Konzepte, die angeblich bloß in das praktisch-pastorale Problem der „Leidverminderung" auszuweichen suchen. Nachdem er über weite Strecken unzureichende Fassungen des Gottesbegriffs (gnostisch-dualistische Konzeptionen, Prozeßtheologie, die Rede vom „leidenden Gott" usw.) überzeugend abgewiesen hat, setzt er zu einer „Rechtfertigung Gottes" an, die im wesentlichen mit dem Argument der „Willensfreiheit" („free-will-defense") die Nichtvereinbarkeit von Gott und Leid zu entschärfen, ja zu widerlegen sucht (207–394). Wollte Gott das Leid nicht zulassen, hätte er „anderes" als diese Welt schaffen müssen. Der „freie Wille" erscheint Kreiner als ein derart hohes Gut, daß er seinetwegen die konkreten Leiden in Kauf nehmen will.

Eine Rückfrage, die Gott selber klagend in die Verantwortung nimmt und die sich als Widerstand gegen die Verzweiflung versteht, muß in diesem rationalistisch anmutenden Entschuldigungskonzept entfallen. Nicht nur Leidenserfahrungen werden dafür in einer geschichtslosen und erinnerungsresistenten Vernunftsprache instrumentalisiert, auch Gott wird ideologisierend in eine „Allgemeinheit" gezwungen, die ihn nicht mehr als den Gott der Gebete, der Klagen und Rufe erkennen läßt. Auch Kreiners Vernunftkonzept verfehlt den Gott der Theodizee. Es kann nur zu einer Lösung kommen, weil es den eigentlichen Widerspruch, wie er sich „dialektisch" als Hoffnung „in" Gefahr ausdrücken ließe, verkennt. Rächt sich in diesem Mangel allerdings nicht die Wiederbelebung eines geschichtslosen Vernunftbegriffs, dem ein reflexives Verhältnis zu den Rationalitätsproblemen der „Dialektik der Aufklärung" fehlt?

Doch wie groß muß die Distanz eines strikt objektivierenden Redens gegenüber dem Leid selber geworden sein, daß selbst nach Auschwitz das in der traditionellen Behandlung der Theodizeefrage vertraute „Zulassungsargument" wie z. B. bei Kreiner wieder aufleben kann? Wie weit trägt eigentlich eine solche Entschuldigung Gottes, wenn sie mit der „Werthaftigkeit" der Willensfreiheit, der „Geschöpflichkeit" des Menschen (mit seiner biologischen Geschichte und Vorgeschichte) argumentiert? Wirkt sie nicht äußerst formalisiert und wie aus überzeitlicher Perspektive, in der die Fragen: Wie lange noch? Wo bleibt Gott? ortlos werden und verstummen müssen? Die Zulassungs-Theorie hat einen viel zu abstrakten Begriff vom Menschen und einen viel zu unbestimmten Leidensbegriff, als daß man darin z. B. die verbrannten Kinder von Auschwitz erinnern könnte. Ein Nichtverstehen oder besser noch: ein wissendes Nichtwissen in der klagenden, der protestierenden und schreienden Hoffnung würde auch Gott für seine Schöpfung mehr zutrauen, als solche Rechtfertigungs- oder Entschuldigungskonzepte insinuieren.

Die Dramatik der Leidens- und Hoffnungsgeschichten belehrt vielmehr, daß der Glaube als Hoffnung keinesfalls einleuchtender wird durch derart gequälte Versuche einer „rationalen Rettung". Zur angemessenen Erörterung der Theodizeefrage bedarf es offensichtlich einer erinnerungsgeleiteten Vernunft, denn allein sie kann als theodizeesensible Vernunft gelten. Nur weil diese Vernunftdimension – epistemologisch entwickelt als anamnetische Vernunft – bei Kreiner überhaupt ausfällt, bleiben schon im Ansatz Leidensgeschichte und Heilsgeschichte so voneinander getrennt, daß – ähnlich wie bei Gesang – das abstrakt-theoretische Problem entsteht, wie denn Gott und Leid nachträglich miteinander zu versöhnen seien. Weil er Erinnerung nicht als Vernunftgestalt, sondern nur als vernunftlose Praxis zu fassen vermag, wittert Kreiner auch „Theoriedefizite" in den praktisch orientierten Theodizeekonzepten im Umkreis der neuen Politischen Theologie. Ist dann aber nicht ein letztlich steriler Vernunftbegriff der Grund, warum die Dramatik des Leidens schließlich zu einer bloß pastoralen Frage abgeschwächt und die theologische Dignität der anamnetischen Vernunft verfehlt wird? Mit „Argumentationsfeindlichkeit" hat dieses Konzept anamnetischer Vernunft nichts zu tun. Es möchte nur die „Logik" der Theologie an die Geschichte verwiesen sehen und einem subjektlosen und geschichtsfernen Seins- und Identitätsdenken ein erinnerungsgeleitetes Denken korrektivisch entgegensetzen. Freilich wurde diese anamnetische Verfassung des Geistes, wie sie sich v. a. in den Traditionen des biblischen Israel dokumentiert, in der Geschichte der christlichen Theologie allzulange als „geistig" überholt angesehen oder als Ausdruck des Geistes überhaupt geleugnet. Die Feststellung von Harald Wagner mag auch in diesem Zusammenhang ihre Gültigkeit haben, daß solche vernunftkritischen Überlegungen in der Theologie bislang nicht erwogen wurden, „weil hier lange Zeit die verhängnisvolle Zweipoligkeit „Natur – Gnade" bzw. „Glaube – Vernunft" vorherrschend war"[5].

3. Christoph Münz hat in seiner groß angelegten Studie über das „geschichtstheologische Denken im Judentum nach Auschwitz" die in den USA, in England und Israel diskutierte „jüdische Holocaust-Theologie" als eine kritische Herausforderung der eher „historiographisch" orientierten Kulturen des christlich geprägten Europas angemahnt.[6] Diese Herausforderung läßt sich im Blick auf ein theodizeesensibles Vernunftkonzept als Verdacht formulieren: als Verdacht nämlich, daß eine betont ideengeleitete Theologie griechisch-hellenistischer Herkunft sich allzu rasch über die schmerzliche Konkretheit von geschichtlichen Erinnerungen erhebt und die Schrecken geschichtlicher Erfahrungen „transzendentalisiert". Eine Theologie aber, die um die kognitive Würde der Erinnerung weiß, wirkt gewiß „kleiner", „gefährdeter", „ungeschützter", ist aber in dieser „Schwäche" dem verheißungsvollen Gottesnamen mehr auf der Spur als alle theologischen Idealismen. In diesem Sinn geht es tatsächlich darum, „der Welt ein Gedächtnis zu geben" und die Gottesfrage als Theodizeefrage, d. h. als „die" eschatologische Frage auszuarbeiten, für die es auch immer eine Sprache zu suchen gilt.

Die entscheidende Frage ist, ob sich der „anamnetische Geist", für den der Historismus die hartnäckigste Form des Vergessens ist, ohne Verdacht auf eine archaische Reduktion als eine produktive Kritik in unseren wissenschaftlich-erklärenden oder hermeneutisch-verstehenden Diskurswelten zu entfalten vermag und ob so nicht die Vision vom eschatologischen Schwergewicht der Welt und ihrer befristeten Zeit in unsere Welt des Geistes heimkehren könnte.

II. Der „leidende Gott" – eine Kompensationsfigur?

4. Sowohl bei evangelischen wie katholischen Theologen begegnet bis heute mit großer Einhelligkeit das Theologoumenon vom „leidenden", vom „schwachen" und „ohnmächtigen" Gott als Argument zur „Bewältigung" der Theodizeefrage. Gott habe sich so seiner Allmacht entäußert, daß er als „leidender Gott" mit dem leidenden Menschen solidarisch wurde und die menschlichen Leidensgeschichten in seinem Leid unterfangen und in letzter Instanz „beantwortet" hat. Die weithin repräsentativ gewordene Denkfigur dieses christologisch-trinitätstheologisch entwickelten Ansatzes sucht der Theodizeefrage dadurch zu begegnen, daß die Schreie der Empörung, die Klagen und leidenschaftlichen Rückfragen an Gott „soteriologisch" entschärft und schließlich überhaupt zum Verschwinden gebracht werden. Denn: „Wenn Gott selbst leidet, ist das Leiden kein Einwand mehr gegen Gott."[7] Diese „Bewältigung" der Theodizeefrage, die sich z. B. auch Schiwy für seine Argumentationsstrategien gegen W. Groß und K.-J. Kuschel u. a. zu eigen macht[8], muß sich freilich die Frage gefallen lassen, ob sie nicht im leidenden Gott die Schreie und Klagen der „an" Gott Leidenden in ihrer Provokation zum Verstummen bringt. Weil Gott sich so den Leidenden selbst als Leidender mitgeteilt und ihnen in seiner Nähe die leidige Theodizeefrage abgenommen hat, droht der biblische Zusammenhang zwischen Theodizee und Apokalyptik, zwischen Gott und Zeit wieder verlorenzugehen. Der Verdacht bleibt, daß eine zum Argument gewordene Rede vom „leidenden Gott" die temporale Dramatik der biblischen Verheißungssprache entschärft.

Die eschatologische Flanke der Theodizeefrage ist nun ausdrückliches Thema des Beitrags von Karl-Josef Kuschel[9]. Statt von einer

[4] Vgl. **Kreiner,** Armin: **Gott im Leid.** Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1997. 428 S. (Quaestiones Disputatae, 168), kt DM 78,00 ISBN: 3–451–02168–4.

[5] **Wagner,** Harald: **„Crux probat omnia."** Anstöße zur Bewältigung des Theodizeeproblems aus reformatorischer Theologie, in: **Mit Gott streiten.** Neue Zugänge zum Theodizee-Problem, hg. v. Harald Wagner. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1998. 155 S. (Quaestiones Disputatae, 169), kt DM 38,00 ISBN: 3–451–02169–2, 131–150, 149.

[6] Vgl. **Münz,** Christoph: **Der Welt ein Gedächtnis geben.** Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser ²1996. 584 S., geb. DM 48,00 ISBN: 3–579–00095–0.

[7] W. Kasper, Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, 244.

[8] Vgl. Schiwy, a.a.O., 123–142.

[9] Vgl. **Kuschel,** Karl-Josef: **Ist Gott verantwortlich für das Übel?** Überlegungen zu einer Theologie der Anklage, in: **Angesichts des Leids an Gott glauben?** Zur Theologie der Klage, hg. v. Gotthard Fuchs. – Frankfurt: J. Knecht 1996. 265 S., kt DM 32,00 ISBN: 3–7820–0742–5, 227–261.

Lösung der Theodizee, sollte man lieber von einem „Warten auf Theodizee" (255) sprechen. Warten also darauf, daß Gott den unschuldig Leidenden ins Recht setzt und damit auch sich selbst „gerecht spricht".

„Diese Kategorie der Selbstrechtfertigung Gottes ist also eine dem Gottesbegriff entsprechende Kategorie, die verhindert, daß der lebendige Gott mit den Produkten unserer rationalen Theodizee verwechselt oder zum Wunschgötzen unserer religiösen Sehnsuchtsphantasie wird. Hier liegt das Wahrheitsmoment einer unaufgebbaren Theozentrik, das Korrektiv jeder sich selbst verabsolutierenden Anthropozentrik" (ebd.). In der Klage meldet sich die Hoffnung in ihrer negativen Figur. Denn gegen Gott zu protestieren ist Ausdruck „unausrottbarer Hoffnung auf und Erwartung an diesen Gott" (ebd.).

Kuschel erinnert in diesem Zusammenhang daran, daß der Schrei der Gottverlassenheit Jesu in der christlichen Verkündigung immer unhörbarer gemacht wurde. Nach ihm haben Christen in der frühen Verfolgungszeit ihre Leidenssituation nicht „klagend oder anklagend" angenommen, sondern – wie schon Paulus – „kreuzestheologisch" mit einer „Dialektik des Leidens" (229) gedeutet.

Ob man freilich Paulus als den „Archetyp einer Leidenstheologie (bezeichnen kann), welche den Protest gegen das Leid durch Verweis auf die Gleichförmigkeit mit dem Leiden Christi letztlich aufzuheben weiß" (ebd.) oder ob nicht vielmehr die paulinische Christusmystik auf einen Weg, auf ein viatorisches „Auf-Hoffnung-hin-Leben" verpflichtet: Solche Fragen verlangen indes, daß man dem Problem der Zeit, der „Naherwartung" und der in ihrem Horizont formulierten Christologie und Christusförmigkeit mehr Aufmerksamkeit widmet, als in den Ausführungen bei Kuschel erkennbar wird.

Wie Kuschel distanziert sich auch Klaus Berger[10] von einer christologisch-trinitätstheologischen Auflösung der Theodizeefrage. „Denn in der klassischen Theodizeefrage geht es nur um Gott." (187)

Mehr denn je scheint es ihm geboten, die Rede von der Dreifaltigkeit an das NT zurückzubinden und von dort her verständlich zu machen. Denn „die Rede vom Sohn und Geist klärt die Frage, aus welcher Kraft und in welcher ‚Schule' ... die Überwindung der Krise vom Aufgeben bedrohter Christen sich konkret vollziehen kann" (ebd.). Und dann, allerdings in einer eher gnosisnahen „geisttheologischen" Sprache, deren Hermeneutik Berger schuldig bleibt: Der Geist wird „Dolmetscher", er wird zum „Fürsprecher" derer, zu denen er gesandt ist. „Damit wird Gott selbst bei sich selbst zum Anwalt der Menschen. Dieses bezieht sich nun genau auf die Situation der leidenden Menschen. Denn deren Schreie des Stöhnens übersetzt der Geist in Gottes Sprache und trägt sie vor ihn, ganz sicher in dem Sinn, daß sie bald, möglichst bald erlöst und befreit werden sollen." (188)

Die hier bei Berger schwach angedeutete Temporalisierung des Theodizeethemas könnte der Theologie helfen, das nur dem Menschen gehörende „negative Geheimnis" des Leidens zu bewahren und das Bekenntnis zu dem einen Gott auch in seiner gesellschaftskritischen Kraft zu entfalten. Kann man sich auf den „ohnmächtigen" und „leidenden Gott" situations- und subjektlos beziehen, ohne damit die Dialektik von Verheißung und Gefahr, von Sinn und Bedrohung preiszugeben?

III. Die Theodizeefrage im Streit zwischen „Gott und Zeit"

5. Ausdrücklicher berührt Karl-Heinz Menke[11] die Frage nach der Temporalität in seinem Plädoyer für eine „christologische Theodizee".

Polemisch wendet er sich gegen den Gedanken einer eschatologischen Selbstrechtfertigung Gottes.[12] Eine derartige „Vertröstung" auf die ganz andere Antwort des Eschaton (130) in einem „Jenseits" zur geschichtlichen Welt werde weder dem jüdischen Thora-Verständnis noch auch dem christlichen Glauben an die Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte gerecht (98). Denn nach jüdischem Zeitverständnis „inkarniere" sich der zukünftige Gott in seiner „Willensoffenbarung" in die Welt jedes Menschen hinein. Zumindest ansatzweise werde durch das „Hineinlassen der Thora" in die lebensgeschichtlichen Leidenssituationen Gott als „alles umfassender Sinn" erfahren. Auch Jesus habe die apokalyptische Hoffnung seiner Zeit „enteschatologisiert", Geschichte sei der „Ort des Absoluten" geworden, indem er „unbedingte Solidarität" stellvertretend für die anderen, auch seine Feinde, lebte und dadurch das Böse und seine Folgen „unterfaßte", „verwandelte" und „besiegte". Die „vorbehaltlose (unbedingte) Anerkennung des Anderen" lebend, ‚ist' er Gemeinschaft mit dem Vater; ‚ist' er die Fleischwerdung des von JHWH immer wieder gestifteten Bundes; ‚ist' er die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe" (112). Vor dem Hintergrund der „Interpersonal-Lehre des frühen Fichte", wie sie von H. Verweyen, Th. Pröpper u. a. für die Christologie rezipiert wird (106), interpretiert Menke dieses „Hereinlassen" Gottes bzw. des Gottessohns in die Abgründe des Zweifels und der Angst als „Sinnerfahrung" eines „alle Sinnlosigkeiten" unterfassenden Sinns. (115)

Wie aber kann Menke zur Reklamierung des authentischen biblischen Zeitverständnisses ein idealistisches Theorem bemühen, das doch in seiner Grundtendenz ein zeitlich strukturiertes eschatologisches Bewußtsein ausschließt und zwangsläufig die Zugänge zum biblischen Zeitdenken blockiert? Muß man nicht schon die imaginative Weltwahrnehmung im Horizont befristeter Zeit, wie sie sich in den biblischen Traditionen dokumentiert, von vornherein einem räumlich ausgelegten Schema „Natur – Übernatur" unterworfen haben, um dann den eschatologischen Gedanken der Selbstrechtfertigung Gottes als schlechthin „übernatürliche" Antwort „jenseits der Welt und ihrer Geschichte" kritisieren zu können? Der temporale Sinn dieser „eschatologischen Rede" muß Menke deshalb verborgen bleiben, weil er mit seiner transzendentalen Freiheitslehre das Eingedenken fremden Leids als „praktisches Fundament" einer solchen Rede verläßt.[13]

Viel angemessener würde die Frage lauten: Wie muß Zeit überhaupt verstanden werden, daß in ihr eine Verantwortung gegenüber den Leidenden und Opfern gedacht werden kann, die den Bann der kulturellen Amnesie „unterbricht"? Damit wäre ein räumlich konzipiertes Verhältnis von Immanenz und Transzendenz als inadäquat erkannt und der Verdacht einer Entwichtigung oder Vertagung der Gegenwart zurückgewiesen, wie er im Vertröstungsvorwurf von Menke durchklingt. In dieser Zeitlichkeit hätten schließlich alle biblischen Seinsaussagen einen „Verheißungvermerk". So ließe sich auch eine verläßliche Auskunft geben über die „Nähe" und die „Ferne" Gottes, über seine Transzendenz und seine „Einwohnung", über das „Schon" und „Noch-nicht" seines Heils.

Eine „christologische Theodizee", die sich ausdrücklich über ein „Enteschatologisierungsprogramm" einführt, wird sich mit der Frage konfrontiert sehen, ob sie mit ihrer Anthropologisierung, die in Jesus Christus Gottes Selbstmitteilung als die „Erfüllung" der menschlichen Freiheitsidee interpretiert, den eschatologischen Gott des Endes, des Endes der Weltzeit und die apokalyptische Frage der Totenerweckung und des Gerichts nicht verharmlost. Deutlich wird hier, daß Enteschatologisierungsprogramme keineswegs unschuldig sind. Sie betreiben jene Anthropologisierung der Christologie, wie sie allen sog. transzendentalen Konzepten in der Theologie eigentümlich ist. Das aber heißt: sie verbergen sich die elementaren Zeitstrukturen all ihrer Aussagen und damit die Frage nach dem Verhältnis von „Gott und Zeit". Die Rede vom „letzten" und „endgültigen" Wort der Zusage Gottes an die Menschheit in Jesus Christus ist selbst eine Zeitaussage. Sie erzwingt eine Logik befristeter Zeit! Denn „Endgültigkeit" und „Unwiderruflichkeit" – für alle und alles, für Mensch und Welt – kann nur im Horizont befristeter Zeit ausgesagt werden; im Horizont induktiv unendlicher Zeit gibt es nichts „End-gültiges", nichts „Letztes", sondern nur Hypothetisches und allemal Überholbares. Die Logik befristeter Zeit aber hat narrativ-anamnetische Tiefenstruktur.[14]

Diese Überlegungen behalten auch ihr Gewicht gegenüber dem Versuch von Magnus Striet[15], dem Theodizeeproblem mit einer transzendentalen Freiheitsreflexion beizukommen. Sie führt den Vf. zu einer merkwürdigen Interpretation der sog. „Apokatastasislehre" und der darin versuchten moralischen Auflösung des Theodizeeproblems. Kann theologisch so unbekümmert und ohne Rücksicht auf eine Gefährdung menschlicher Verantwortung „Allversöhnung" als „das Versprechen Gottes selbst gegenüber seiner Schöpfung" (76) behauptet werden? Kein „transzendentales Argument" vermag das Erschrecken darüber wegzuschaffen, daß es möglicherweise auch unerlösbares Unrecht gibt. Dieses „Erschrecken" gehört zum intelligiblen Kern einer theologischen Freiheitslehre. Allversöhnung ist alles an-

[10] Vgl. **Berger,** Klaus: **Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen?** – Stuttgart: Quell-Verlag 1996. 243 S., kt. DM 29,80 ISBN: 3–7918–1951–8.

[11] Vgl. **Menke,** Karl-Heinz: **Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt.** Plädoyer für eine christologische Theodizee, in: **Mit Gott streiten.** Neue Zugänge zum Theodizee-Problem, hg. v. Harald Wagner. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1998. 155 S. (Quaestiones Disputatae, 169), kt DM 38,00 ISBN: 3–451–02169–2, 90–130.

[12] Ebd., 115; mit ausdrücklichem Verweis auf die Theodizeekonzepte von H. G. Janßen, K. H. Kuschel und G. Neuhaus.

[13] Dazu auch: J. Reikerstorfer, Die Politische Theologie als „negative Theologie", in: ders. (Hg.), Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren, Münster 1998, 11–49.

[14] Vgl. J. B. Metz, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967–1997, Mainz 1997, 160–162.

[15] **Striet,** Magnus: **Versuch über die Auflehnung.** Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage, in: **Mit Gott streiten.** Neue Zugänge zum Theodizee-Problem, hg. v. Harald Wagner. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1998. 155 S. (Quaestiones Disputatae, 169), kt DM 38,00 ISBN: 3–451–02169–2, 48–89.

dere als freiheitsfreundlich: „Eine Welt, in der die Vergebung allmächtig ist, wird unmenschlich" (E. Levinas).[16]

6. In dem von Fuchs herausgegebenen Sbd „Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage" wirft Gerd Neuhaus[17] zu Recht die „Fragbarkeit der Theodizeefrage" als Problem auf. Erst eine sittliche Einstellung des Bewußtseins macht die Theodizeefrage in subjektiver Hinsicht „fragbar", denn nur wer konsequent an einer „sittlichen Option für das Leben" kontrafaktisch festhält, „muß einen Gott postulieren, der das Menschenunmögliche möglich macht: die Toten weckt und das Zerschlagene zusammenfügt (W. Benjamin)" (41). Eine Eliminierung der Theodizeefrage kann das sittliche Bewußtsein nicht unberührt lassen. Wo nämlich Gott nicht mehr als universale Gerechtigkeit auch für die Opfer und Toten anrufbar ist, schwindet die Fähigkeit, irreparables Unrecht zu erinnern. Die sittliche Option verkommt zu einem angepaßten Moment jener Welt, über die in der Theodizeefrage noch ein „Veto" eingelegt wird. Als „ein Bedürfnis sittlicher Vernunft" steht die Theodizeefrage für die Möglichkeit einer „Beantwortung" oder „Lösung" ein, die in ihrer Unerschwinglichkeit erkannt wird. Darin liegt die „messianische Kraft" der Fragbarkeit der Theodizeefrage. Anders gesagt: „Die Theodizeefrage kündet durch ihre bloße Möglichkeit zugleich von der Möglichkeit jener Erlösung, deren Ausstehen sie gleichwohl beklagt." (48) Die argumentative Stringenz einer solchen Verklammerung von Theodizeefrage und sittlicher Vernunft weiß sich auf den Horizont der Geschichte hin geöffnet, sie braucht ihn, um die Gefährdung des sittlichen Bewußtseins und auch die Fragbarkeit der Theodizeefrage im praktisch geübten und erfahrenen Widerstand gegen die Sinnlosigkeit des Leids erörtern zu können.

IV. Leidensmystik und die Sprache der Gebete

7. Um die inneren Widersprüche der typisch neuzeitlichen Theodizeeproblematik kenntlich zu machen, spricht Gotthard Fuchs[18] zunächst davon, daß das neuzeitliche Gottdenken „eigentümlich klaglos und spannungslos" geworden sei und sich so der theodizeesensiblen Sprache biblischer Traditionen versagte:

„Mit dieser ‚Entdramatisierung' des christlichen Glaubens ging eine ‚Zivilisierung Gottes' einher. Genauso ‚vernünftig' wie der aufgeklärte Mensch sein will, sollte auch ‚sein' Gott sein; alles ‚wilde' und ‚affektive' Reden von Gott, wie es für jeden an der Bibel orientierten Anthropomorphismus notwendig ist, wurde ‚rationalisiert'." (172) Demgegenüber beruft sich Fuchs auf Traditionen jüdischer und christlicher Mystik, die er in cumulo als „Zeugnisse der geistlichen Anteilnahme am Weg, am Weg Gottes mit den Menschen und entsprechend als Ausdruck von theodramatischer Solidarität und praktizierter Feindesliebe" (151f) interpretiert.

Wenn Fuchs bei seinen Auslegungen der Texte von Bernhard von Clairvaux, Hildegard von Bingen, Mechthild von Magdeburg, Meister Eckhart, Johannes Tauler u. a. von einem „innerlich berührten", einem „leidenschaftlichen und leidenden" Gott der Mystik spricht: Drückt sich darin nicht womöglich der Ruf nach dem rettenden Gottwerden Gottes für die Leidenden aus, wie er sich in der Gebetssprache der Theodizee als ein „Gott um Gott bitten" formulieren läßt? Erst wo die Theodizee sich zu dieser vorreflexiven Basis ihrer Sprache bekennt, kann sie auch jene Universalität gewinnen, die sie in ihrer Reflexionsarbeit beansprucht und sucht. Denn wo beginnt schließlich und wo endet eine Sprache, in der Menschen Gott um Gott bitten? Die offenbarungstheologisch motivierte Erinnerung daran, daß Gott nicht nur der vom Menschen Erfragte, sondern der den Menschen vorweg Fragende ist, darf keineswegs so verstanden werden, daß sie die „natürliche" Gotteskompetenz der an Gott Leidenden, der nach Gott Schreienden und um ihn Bittenden unterläuft.

V. Preisgabe des Schöpfergottes?

8. Kann man Leiden und Böses als Zeichen und Wegweiser auf Gott hin verstehen? – Mit dieser Frage versucht der ausgewiesene Bibel- und Religionswissenschaftler Klaus Berger aus dem Bereich der (bloßen) Moral in die theologische Dimension der „Zeichen" zu kommen.[19]

Dabei soll das Gebet eine „gegenüber der neutestamentlichen Forschung der letzten beiden Jahrhunderte ... irritierende Neuerung" (15) erfahren. Die Frage nach dem Leid ist für Berger „ganz zentral die Frage nach Gott" (36). Das Leid individualisiert das Gottesverhältnis zu dem „je eigenen Weg", auf dem Gott mit uns und in uns das aus dem Chaos (Zufall) aufsteigende Böse auf ihn selbst hin überwindet. (32)

Auch Berger versucht über die Hiobfrage christologisch hinauszukommen, indem er die Klage Hiobs in die Frage nach der „größeren Liebe" Gottes zu Jesus aufhebt, dessen Auferweckung als ein „Vorgeschmack" vom Sieg über das Böse zu deuten sei. Diese „neue" Sichtweise mache es möglich, „die Frage nach dem Wozu des Bösen und des Leids direkt im Zusammenhang mit dem Zentralthema der Gottesbotschaft Jesu zu beantworten" (56) und die Theodizeefrage der „Bekehrungsthematik" (113) ein- und unterzuordnen. Die theologische Intention läßt dabei an Eindeutigkeit und Entschlossenheit nichts vermissen: „Die Frage: ‚Warum trifft es gerade mich?' haben wir umgewendet in die andere: ‚Wozu trifft es gerade mich?' ... Für den Christenglauben ist dieser Weg eine Antwort vor dem, in dessen Hand wir für immer geborgen sind." (35) Mehr noch: Gott spannt das Leid und die Katastrophen „vor seinen Karren, indem er seine Aufforderung zur Bekehrung, ja sich selbst als Antwort auf die Fragen darstellt, die durch das Leiden gestellt worden waren" (61).

Diese Auflösung des Theodizeeproblems steht unter schöpfungstheologischen Prämissen, die Berger auch offenlegt. Die „Ordnung des Ungeordneten und Ungeschiedenen" (41) sei der Hauptgesichtspunkt, unter dem die Schöpfung erzählt wird: „Schaffen heißt biblisch: aus vergleichsweise gestaltlos Vorgegebenem eine Gestalt bilden, wie der Töpfer es aus Ton tut." (45) Alles Prinzipielle in Aussagen über Gott sei der Bibel grundsätzlich zuwider. Gott zeigt sich – wenn schon – jeweils als der konkret Mächtige. „Man könne nicht sagen, daß er es schlechthin sei, weil sein Handeln oder das, was man dafür hält, jeweils das letzte erreichbare Datum ist." (202) Aus diesem Grund lasse sich auch nicht die Tatsache von Leiden und Bösem in der Welt als Anklage gegen die Allmacht Gottes vorbringen. Denn „diese wird im dogmatischen und statischen Sinne nirgends in der Bibel behauptet" (ebd.).

Man kann sich nur schwer des Eindrucks erwehren, daß Berger mit seinem antiprinzipiellen Denken, mit seinem Weg von der Moral zu den „Zeichen", einen postmodern anmutenden Schritt in den Mythos wagt, der die biblisch verwurzelten Formen von Aufklärung und Mythenkritik hinter sich läßt und so in ein polymythisch gestimmtes Bewußtsein einwandert. Kann man überhaupt mit dem Schema „Chaos – Ordnung" dem biblischen Schöpfungsgedanken, wie ihn etwa Augustinus gegen Markion reklamierte, gerecht werden? Ist der Preis, sich von der Hiob-Frage nach dem Warum des Leidens zu lösen und die Theodizeeproblematik auf die Frage nach dem Wozu des Leidens hin umzuformulieren, nicht doch zu hoch und birgt dieser Versuch am Ende nicht die Gefahr der Instrumentalisierung des Leids „im höheren Interesse" Gottes? Wirkt diese extrem individualisierte Auskunft zur Theodizee nicht wie ein Rückzugsmanöver aus den Gefahrenzonen der Geschichte, in denen die leidige Frage nach dem Warum der Leiden (der Anderen) von der Frage nach ihrem Wozu nicht zu trennen ist?

9. Die biblische Gottesrede ist eine temporale Rede, die Gott nicht als ein Jenseits zur Zeit, sondern als ihr rettendes Ende weiß. Ihre eschatologische Flanke konstituiert sich im Angesicht der Anderen, im Eingedenken fremden Leids, nicht nur der Nahen, sondern auch der Fernen, nicht nur der Lebenden, sondern auch der Toten. Dieses Eingedenken der „leidenden Anderen" bekommt nicht erst im nachhinein theologische Würde, es ist die Form des Gottesinteresses in seiner strikt universalen Gerechtigkeitsoption selber, ist sein Ausdruck und seine „widerständige" Behauptung in der erfahrenen Wirklichkeit. Zeugt es nicht von Alteritätsblindheit, wenn wir theologisch – in bedenklicher Gnosisnähe – eher einem in den Tiefen unserer Seelen vermuteten Erlösergott huldigen und den auf die Weltzeit bezogenen Schöpfergott, den Gott des „Anfangs" preisgeben? In der Tat: Erst wo die Zukunft auch als Zukunft der Toten gehofft wird, kann und muß auch von dem Gott des Anfangs gesprochen werden. Allein er ist die Garantie dafür, daß die Zukunft der Schöpfung nicht bloß die Utopie menschlicher Selbstverwirklichung ist, daß sie mehr und anderes ist als das Ergebnis sich auszeitigender „Teleologien" oder in die Zukunft verlängerter, extrapolierter gegenwärtiger Perspektiven.

Demgegenüber gibt es in der zeitgenössischen Theodizeediskussion und ihrer Zentrierung auf christologische und trinitätstheologische Motive den deutlichen Trend, den Allmachtsgedanken überhaupt preiszugeben. Zu Recht fragt Harald Wagner im Blick auf die „christologische Zentrierung neuzeitlicher Theologie", ob damit nicht „die Frage der Allmacht Gottes, die ja bei der Theodizeefrage direkt im Spiel ist"[20], verharmlost werde. Unterstellt die geläufige

[16] E. Levinas, Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt ^{2}1996, 33.

[17] Vgl. **Neuhaus**, Gerd: **Menschliche Identität angesichts des Leidens.** Wonach fragt die Theodizeefrage, in: **Angesichts des Leids an Gott glauben?** Zur Theologie der Klage, hg. v. Gotthard Fuchs. – Frankfurt: J. Knecht 1996. 265 S., kt DM 32,00 ISBN: 3–7820–0742–5, 17–52.

[18] Vgl. **Fuchs**, Gotthard: **„Wir sind sein Kreuz."** Mystik und Theodizee, in: **Angesichts des Leids an Gott glauben?** Zur Theologie der Klage, hg. v. Gotthard Fuchs. – Frankfurt: J. Knecht 1996. 265 S., kt DM 32,00 ISBN: 3–7820–0742–5, 148–175.

[19] Vgl. Berger, a.a.O.

[20] Wagner, a.a.O., 7.

Kritik an der Rede von der Allmacht Gottes nicht einen zeit- und geschichtsfernen Begriff von unbeteiligter Macht gegenüber der Welt und den Menschen, während doch im strikt biblischen Sinn diese (All-)Macht ausdrücklich und ausschließlich die Göttlichkeit Gottes dadurch kennzeichnet, daß sie auch die Vergangenheit nicht in Ruhe läßt und daß vor ihr weder vergangenes Leid noch vergangenes Unrecht (Gericht!) sicher sind? Demnach läge in der Rede von der Allmacht Gottes der Widerstand gegen jeden Versuch, den immer wieder ersehnten und gesuchten Sinn menschlichen Lebens einfach zu halbieren und ihn allenfalls für die jeweils Kommenden, für die „Sieger" und Nutznießer der geschichtlichen Prozesse zu reservieren. Sie beansprucht – in der Theodizeefrage – auch eine Gerechtigkeit für die Toten, die sonst im Abgrund einer anonymen Evolution verschwinden müßten. Diesen Begriff der Allmacht preisgeben hieße, jenes einzigartige Band der Solidarität zwischen Lebenden und Toten aufkündigen, das der eschatologischen Vision von der universalen Gerechtigkeit und einem davon geschärften Gewissen entspricht.

„Landschaft aus Schreien." Zur Dramatik der Theodizeefrage, hg. v. Johann Baptist Metz. – Mainz: M. Grünewald 1995. 143 S., kt DM 24,80 ISBN: 3–7867–1890–3

Unter dem Wort von Nelly Sachs finden sich erweiterte Beiträge der Aachener Akademietagung von 1994 zur Theodizeefrage. Vf. sind Gerd Neuhaus, Willi Oelmüller, Johann Baptist Metz, Johann Reikerstorfer und Hans Hermann Henrix.

Gerd Neuhaus spricht von der „Theodizeeproblematik als einer offenen Frage, die sich im Modus des Protestes und der Revolte gegen Gott richtet" (10), und zwar „primär in der Literatur" (ebd.). Sein Ausgangspunkt ist biblisch motiviert: Gott selbst, so betont Vf., wünscht die Theodizeefrage (Jer 2,6), die in der Rede nicht über, sondern mit ihm zu stellen ist. Im weiteren beruft sich Neuhaus auf drei Autoren: Büchner, Dostojewskij und Camus.

Vf. sieht Büchners Protest „von der erkenntnisleitenden Einstellung sittlicher Anthropozentrik geprägt" (18), insofern „auch der leiseste Schmerz des Menschen gleich die ganze Schöpfung von oben bis unten zerreiße" (ebd.). Er setzt dagegen ein Konzept, das die Welt nicht als Idealvorstellung ansetzt, sondern von der Wirklichkeit ausgeht und so „von der Welt nicht mehr erwartet, als sie von sich aus bietet" (19). Büchners Protest soll nicht einfach widerlegt, sondern verdeutlicht werden in seiner Wendung gegen die Welt, „deren fatalistisches Gesetz die sittlich besten Absichten des Menschen in den Strudel einer nicht gewollten Zerstörung zieht" (22). Angesichts dieser Perspektive vermag Büchner die Geborgenheit, die Eltern ihrem Kind vermitteln, nur „als leidverursachende(n) Schein" (26) zu verfluchen.

Vf. faßt die Divergenz von sittlicher Option für die Menschenwürde einerseits und Realität andererseits im Vorgriff auf Camus in die Kategorie des „Absurden". Daraus leitet er „eine den Glaubenden und den Nicht-Glaubenden einende Grundfrage" ab: „Läßt sich angesichts einer Welt, die sich den sittlichen Erwartungen des Ich in der dargelegten Weise nicht fügt, die Identität des Ich erhalten, oder mündet sie mit logischer Notwendigkeit in Verzweiflung?" (29).

Dostojewskij wendet sich weniger gegen Gott als gegen die Grausamkeit des erwachsenen Menschen, die er an dem bewußt herbeigeführten Leiden von Kindern demonstriert. Damit aber wendet er sich „potentiell gegen sich selbst" (32). Camus dagegen begreift das Theodizeeproblem in der absurden Differenz von sittlicher Erwartung des Menschen und enttäuschender Weltrealität; die einzig konsequente Folgerung daraus sieht er in der Revolte des Menschen. Dabei trägt er der Möglichkeit, selbst Teil der Welt zu werden, durchaus Rechnung. Die Gefahr liegt nach Camus in der Gewöhnung, „indem Menschen dazu neigen, sich schließlich wohnlich in einem Zustand einzurichten, der in sittlicher Hinsicht unser ‚Nein' herausfordert" (36). In seiner Erzählung „Die Pest" schildert er, wie diese Macht der Gewohnheit durch den Tod gebrochen wird. Darin setzt er „die Latenz eines angeborenen sittlichen Bewußtseins voraus, das durch den Einbruch des Schreckens nur seine nachträgliche Aktualisierung erfährt" (43). Allerdings weiß Camus auch um die „Gewöhnung an die Heimsuchung" (45). Sie führt zu jener Absurdität „zweiter Ordnung" (51), durch die auch der Revoltierende letztlich zum Teil der Welt wird.

Zusammenfassend konstatiert Vf., daß sich das gegen die Welt auflehnende sittliche Bewußtsein seinerseits im „Verstrickungszusammenhang von Ich und Welt" (54) befindet. Daraus könne es sich nur durch die Öffnung gegenüber zumindest der Möglichkeit Gottes befreien, das sich in der „Gebetssprache der Klage" (ebd.) vollziehe.

Willi Oelmüller bemüht sich in acht Punkten um „philosophische Antwortversuche" (56) auf die Theodizeefrage: Er geht aus von den unzähligen, namenlosen „Widerfahrnissen von Leiden" (56), in denen sich Menschen zumeist als Opfer und Täter zugleich erweisen. „Erste Reaktionen" (58) der Menschen auf solche Widerfahrnisse sind nicht philosophische oder theologische Deutungsversuche, sondern Verzweiflung und Klage. „Erste Bewältigungsversuche" (59) bestehen darin, Folgen der Katastrophen durch Technik und soziale Institutionen abzumildern sowie das Leid mit Hilfe von Mythos und Magie zu deuten und zu verarbeiten. Mit dem Monotheismus, namentlich in christlicher Prägung, spitzt sich die Theodizeefrage zu. Auch Christen, Moslems und Juden legen weiterhin Deutungsmodelle vor, ohne die eine, schlüssige Antwort bieten zu können. „Die seit Leibniz diskutierten Theodizeemodelle" (63) stellen sich als hochabstrakte Deutungsversuche auf deistischem Hintergrund dar.

Anhand dreier Denkmodelle weist Oelmüller „das Mißlingen aller Theodizeeversuche" (65) auf: a) die Depotenzierung und Relativierung des individuellen Leides durch den Blick auf das Weltganze ist im Urteil des Vf.s „nicht nur für Menschen ein Selbst- und Fremdbetrug, sondern auch ein unaufrichtiger ‚Trug für Gott' (Hiob)" (66); b) „Hypermoralisierungen des Mißbrauchs des freien Willens" (67) überhöhen die Bedingungen, „die dem Menschen als Subjekt immer schon ‚von außen' vorgegeben sind" (67). Sie erklären weder die Erschaffung schuldfähiger Wesen noch das schuldlose Leiden; c) dualistische Theorien gnostischen oder manichäischen Zuschnittes, die vom gegenseitigen Kampf des guten und des bösen Prinzips in der Welt sprechen und – so Schelling und Hegel – darin ein Leiden in Gott, ja, die Geburtswehen einer Theogonie erblicken, lehnt Oelmüller ebenfalls ab: Ein solcher, weltimmanenter Gott könne letztlich nicht das Heil bringen.

Verbreitet sind heute nicht Theodizeefrage und Antwortversuche, sondern das Bemühen um „Verdrängungen und Verstellungen von Leiden" (71); eine Flucht, die in die Welt der Kunst, der Wissenschaft oder der Medien führt. Oelmüllers eigene „Antwortversuche auf Widerfahrnisse von Leiden" (73) stehen auf dem Boden „philosophischer Aufklärung in Traditionen des Bilderverbots und der Negativen Theologie" (ebd.). Diese will er aber nicht verstanden wissen als Entlarvung Gottes als menschliche Projektion, als Bildersturm oder als „Denk- und Sprechverbot über Gott" (74). Gegen solche Festschreibungen und die Illusion endgültigen Wissens über Gott und Mensch setzt Vf. „ein über sich und seine Grenzen aufgeklärtes Denken" (ebd.). Als angesichts des Leides angemessen bezeichnet er unter Verweis auf Hiob und Nathan den Weisen, aber auch auf den gekreuzigten Jesus nicht die Rede über Gott, sondern mit Gott: das Gebet. Die offene Frage formuliert Oelmüller abschließend: „Kann ein christlicher Theologe zu Leiden, Tod und Untergang ‚mehr' sagen als Juden?" (80).

Johann Baptist Metz geht es in seinem Beitrag um eine „theodizee-empfindliche Gottesrede" (81). Er fragt mit Blick auf Auschwitz: „Warum sieht und hört man der Theologie diese Katastrophe – wie überhaupt die Leidensgeschichte der Menschen – so wenig oder überhaupt nicht an?" (82). Nicht an einer nachträglichen Rechtfertigung Gottes ist ihm gelegen, sondern an dem fundamentalen Problem, wie man von Gott reden kann angesichts des Leides in der von ihm geschaffenen Welt.

Unsere Zeit wird von einer Gotteskrise geprägt, so Metz, insofern eine allgemeine, diffuse Religiosität an die Stelle des Gottesglaubens getreten ist. Mit dem Schwinden der Rede von Gott jedoch schwinde auch die Theodizeeproblematik. Metz vermißt eine „Karsamstagschristologie" (84), die über dem Ostersonntag den Karfreitag nicht vergißt. Das Volk Israel bezeichnet Vf. als Musterbeispiel für die Unfähigkeit, sich durch Mythos oder Idealisierung über Leid hinwegzutrösten. Auch im Christentum konstatiert er ursprünglich eine „eschatologische Unruhe" (86), die jedoch mittlerweile „entwichtigt oder beruhigt zu sein" (ebd.) scheine. „Ist es die christliche Botschaft selbst oder die Art, wie sie zur Theologie wurde, die diese eschatologisch gespannte Rückfrage an Gott, die diesen Schrei im Christentum verstummen ließ?" (ebd.). Nach Metz ist die Theodizeefrage im Christentum „soteriologisch verschlüsselt" (87) worden, wobei sie nicht mehr das Leid des Menschen in den Blick nahm, sondern seine Schuld.

Im weiteren konstatiert der Vf. eine Empfänglichkeit des Christentums für gnostisch-dualistische Konzepte. In Frontstellung gegen solche, durch Markion verkörperte Ideen habe Augustinus Gott aus der Frage nach dem Leid ausgeblendet und die ganze Verantwortung der Menschheit zugesprochen. Der so vermiedene Widerspruch zwischen gutem und bösem Gott tauche innerhalb der – verworfenen und erwählten – Menschheit wieder auf. Gott selbst werde bei Augustinus aus dem Spiel gehalten, obwohl er als der die kreatürliche Freiheit ermöglichende erscheine. Durch diese Entwicklung sieht Vf. die Theodizeefrage „stillgelegt" (91) und nennt zwei Konsequenzen: Zum einen habe der Versuch der Theologen, Gott aus der Frage nach dem Leid herauszuhalten, zum Atheismus geführt, zum anderen sei die Freiheit des Menschen in einer Gegenbewegung zur kirchlichen Verkündigung übersteigert worden. Im übrigen verhindere die an Gott gerichtete Frage nach dem Leid, daß man sich „Sündenböcke für seine enttäuschten Sinnerwartungen" (93) unter den Menschen suche.

Im folgenden nennt Vf. zwei „Stillegung(en) der Theodizeefrage in der gegenwärtigen Theologie" (ebd.): die Beschreibung Gottes als eines (Mit)-Leidenden und die Rede vom „Leiden in Gott" (94) in trinitätstheologischer Perspektive. Er selbst führt demgegenüber den Hinweis auf die Verheißungsstruktur der Heiligen Schrift ins Feld und fordert neben der Theodizee-Empfindlichkeit eine Zeitempfindlichkeit der Theologie. In der Reihe der eingeforderten „Theodizee-Empfindlichkeiten" (97) führt Metz als erstes eine „theodizee-empfindliche Sprache" (ebd.) auf, näherhin die Sprache des Gebets, die umfassender sei als die Sprache des Glaubens und der Theologie. Des weiteren spricht er von der „theodizee-empfindliche(n) Gotteserfahrung" (99), einer „Gottesmystik" (100), die Gott als den je anderen und je größeren gelten läßt. Beides mündet in eine „theodizee-empfindliche Praxis" (101), eine „Leidensmoral, in der die Leiden der Anderen, die Leiden der Fremden und – unbedingt biblisch – sogar die Leiden der Feinde in die Perspektive der eigenen Praxis einrücken" (ebd.).

Theologie nach Auschwitz, so Metz, ist nicht nur die Frage nach Gott, sondern auch die nach dem Menschen. „Nicht nur der einzelne Mensch, auch die Idee des Menschen und der Menschheit ist verletzbar" (102); die gegenwärtigen sozialen Verfallserscheinungen bis hin zu den Vorgängen im ehemaligen Jugoslawien sieht Vf. in ursächlichem Zusammenhang mit solchen Verletzungen.

Die „Leidenserinnerung als Gottesfrage" (103) ist das Thema von Johann Reikerstorfer, der damit unter Hervorhebung der Geschichtlichkeit des Menschen Bezug auf das Theodizee-Konzept von Metz nimmt. Er zeigt die „geschichtsbildende Differenz von Natur und Freiheit" auf, die „sich im Zusammen mit Anderen und ihrer freien Anerkennung vollzieht (104). Jede unmittelbare theologische Deutung der Geschichte jedoch scheitere daran, daß sich auch der Atheismus durch die Theodizee-Frage motivieren könne.

Moralisches Handeln in der Geschichte überfordert den Menschen und seine Freiheit, wie Vf. betont, so daß Gott selbst in die Verantwortung genommen werden muß. Sünde bestehe nicht nur im zwischenmenschlichen Bereich, sondern werde darüber hinaus als die gesamte menschliche Existenz bedrohender Abgrund erfahren. So werde durch das Leid „der Mensch zum gott-rufenden Wesen" (108). In der Neuzeit definiert sich das Gute nicht mehr von der Natur her, sondern im Rückgriff auf das Gewissen. Vom Gewissen her aber müssen „alle Versuche einer ‚Theodizee' scheitern, weil es nicht möglich ist, Gott angesichts dieser Unbegreiflichkeit des Daseinssinns als schöpferische Instanz zu rechtfertigen" (109). Dennoch sei die Theodizeefrage durchzuhalten, um einer Verabsolutierung der Freiheit zu wehren und die – vom Nominalismus geleugnete – Weltbindung Gottes zu erhalten. Auch gegen ein vorschnell behauptetes Wissen wendet sich Reikerstorfer; dies entschärfe in unzulässiger Weise die Theodizeeproblematik.

Auch Vf. gelangt so zu der Erkenntnis, daß angesichts des Leides die ursprüngliche Form der Rede über Gott die Rede zu Gott ist, was er an der Gestalt Jesu verifiziert. Jede gedankliche Glättung der Analogie Gottes würde dem Menschen das Geheimnis Gottes schwinden lassen. Deshalb fordert Reikerstorfer wie Metz als Konsequenz aus der menschlichen Leidenserinnerung „eine neue solidarische Praxis" (116).

Beim letzten Beitrag könnte man fast von einer doppelten Autorenschaft sprechen, sofern sich Hans Hermann Henrix mit Hans Jonas über die Frage einer „Machtentsagung Gottes" (117) auseinandersetzt. Henrix konstatiert ein ungewöhnliches Interesse christlicher Theologie an dem bewußt spekulativen Beitrag des jüdischen Denkers „Gottesbegriff nach Auschwitz". Jonas schreibt aus persönlicher Betroffenheit. Das Neue im Leiden von Auschwitz sieht er darin, daß keine der gängigen Deutungen des Leides hier noch zutreffen; namentlich die Bezeichnung Gottes als „Herr der Geschichte" ist für ihn nicht aufrechtzuerhalten.

Jonas löst sein Problem durch einen selbsterdachten Mythos, indem er Gott als denjenigen bestimmt, der sich in die Geschichte hinein entäußert hat. Brisanz erlangt Gottes Handeln mit der Entstehung des Menschen, durch den es erstmals tatsächlich auch scheitern kann; denn Gott greift nicht ein in die Geschichte, kann dies gar nicht. Zugleich verabschiedet sich Jonas von der Kategorie der Allmacht Gottes. Voraussetzung des Jonasschen Mythos ist das Postulat der Verstehbarkeit Gottes, das Jonas als typisch jüdisch bezeichnet, ohne dabei ungeteilte Zustimmung zu finden. Die Kenose Gottes erinnert an christologische Kategorien, weist tatsächlich Berührungspunkte auf, ohne aber mit ihnen gleichgesetzt werden zu können. Henrix erwähnt vergleichbare, teilweise von Jonas inspirierte Entwürfe bei Moltmann und Jüngel; auch Parallelen in der amerikanischen Prozeß-Theologie und bei J. B. Brantschen weist er auf.

Henrix selbst richtet an Jonas die Frage, „ob seine Bestimmung der Antwort Gottes auf das weltliche Geschehen als ein ‚eindringlich-stummes Werben' nicht doch zu sehr in der Kategorie des Ästhetischen verbleibt, die statt eines Gebots- einen Werbecharakter enthält" (137). Da das Gottesbild Jonas' keine trinitarische Dimension hat, wird zudem die radikale Kenose Gottes in die Immanenz hinein zu einem totalen Verlust seiner Transzendenz. Zeigt sich nicht Gottes Handeln in Auschwitz auch im Handeln gerechter Menschen?, fragt Henrix. Der letzte und gravierendste Einwand besteht darin, daß den Hauptpreis für die Entäußerung Gottes der Mensch zahlt. Namentlich die Opfer müßten auf Gerechtigkeit verzichten, gäbe es keinen allmächtigen Gott.

Die Behandlung der Theodizee-Frage wird bis zum Jüngsten Tage nicht obsolet werden. Sie zeigt eine Dimension des Mysteriums Gottes auf, der sich hier allen menschlichen Versuchen entzieht, seiner durch endgültiges Begreifen habhaft zu werden. Theologie, die in diesem Sinne auf Theodizee-Empfindlichkeit verzichtet, macht sich unglaubwürdig. Ihre Aufgabe ist es vielmehr, immer wieder vom ausschließlichen Sprechen über Gott fort und auf das Sprechen mit Gott hin zu lenken. Indem das besprochene Buch dies von verschiedenen Ausgangs- und Blickpunkten aus tut, erweist es sich als wertvoller Beitrag zur Glaubwürdigkeit christlichen Nachdenkens über Gott.

Der Einstieg über die Literatur als Spiegel menschlichen Denkens erscheint dazu als besonders geeignet. Man könnte allenfalls fragen, ob die behandelten Autoren nicht eher ihren Platz im Bücherschrank des Bildungsbürgers als im Herzen des mit Gott ringenden Menschen haben. Nicht zuletzt in diesem Sinne kann man den Beitrag Oelmüllers nur als wertvolle Ergänzung begrüßen. Wichtig auch der Überschritt in die Theologie, den Metz leistet. Bedauerlicherweise ist sein Beitrag nicht ganz frei von Einseitigkeiten. So fragt er etwa: „Ist es die christliche Botschaft selbst oder die Art, wie sie zur Theologie wurde, die diese eschatologisch gespannte Rückfrage an Gott, die diesen Schrei im Christentum verstummen ließ? ... Immer wieder habe ich mich in den letzten Jahren gefragt, was eigentlich mit dem Christentum geschah, als es (übrigens als einzige der monotheistischen Religionen) zur Theologie wurde" (86). Dagegen ist nur zu konstatieren: Eine Metamorphose des Christentums zur Theologie gab es nicht. In seiner ganzen Geschichte hat sich das Christentum niemals auf die reine Theologie zurückgezogen – man denke nur an Karitas- und Gebetsleben –, wie es umgekehrt von der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu an niemals ohne Theologie war.

Insbesondere läßt sich der Vorwurf, christliche Verkündigung sei „vor allem zu einer Heuristik der Schuldgefühle und der Sündenangst" (87) geworden, in dieser Pauschalität nicht halten. Der Zusammenhang zwischen Leid und Sünde ist im übrigen aus dem Blickwinkel christlicher Theologie nicht zu leugnen, sowenig er auch in einem simplen, gewissermaßen mechanischen Tun-Ergehen-Schema aufgeht. Wenn Metz konstatiert: „Jesu erster Blick galt nicht der Sünde der Anderen, sondern dem Leid der Anderen. Die Sünde war ihm Verweigerung der Teilnahme am Leid der Anderen ... " (101), so hält auch dies einer nüchternen Bilanz des biblischen Befundes nicht stand.

Eine weitere Kritik des Rez. möge eher als Bitte aufgefaßt werden: Ein Buch mit solch existentieller Thematik darf nicht durch seinen (Fach-)Wortgebrauch die Zugänge verstellen, bevor es sie recht geschaffen hat. Die theologische Kunstsprache, die bei Metz, namentlich aber bei Reikerstorfer das Lesen zur Mühe macht, hat zumindest für den Rez. das Leid eher vermehrt als bewältigt.

Der das ganze Buch motivierende „Stachel im Fleisch" ist das unsagbare Geschehen von Auschwitz. Niemand wird leugnen, daß das Böse und das Leid in der Welt hier in grauenhafter Weise die ihnen verbliebene Macht zu erkennen gegeben haben. Und doch hält der Begriff „Theologie nach Auschwitz" einer historischen Überprüfung nicht stand. Gewiß, hier ist die Theodizee-Frage auf brutale Weise in neuzeitliches Denken eingebrochen; aber will man wirklich behaupten, sie sei in Auschwitz ernsthafter gestellt worden als etwa in Masada? Theodizee-Empfindlichkeit kann in der Theologie nicht erst von Auschwitz an einsetzen und hat dies auch nicht getan, sondern muß jede „Theologie jenseits von Eden" prägen.

Für alle, die einen guten und informativen Einstieg in die Theodizeeproblematik wünschen, ist dieses Buch trotz kleinerer Monita insgesamt nur zu empfehlen.

Köln Raimund Lülsdorff

Künzli, Arnold: **Gotteskrise.** Fragen zu Hiob. Lob des Agnostizismus. – Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 1998. 351 S., kt 26,90 DM ISBN 3–499–55596–1

Der Schweizer Philosoph Arnold Künzli (*1919) legt mit dem vorliegenden Buch eigentlich zwei durch einen Brückengedanken verbundene Schriftensammlungen vor.

Im *ersten Teil* widmet er sich der *nicht-theologischen Hiob-Rezeption in unserem Jh.* als Urfrage nach Gott angesichts des Leidens: Im *zweiten Teil* beleuchtet er den *Mißbrauch des Gottesgedankens in den Religionen*, die Inanspruchnahme Gottes für Nationalismus, Imperialismus, Rassismus, Krieg und Barbareien aller Art. Aus den sich daraus ergebenden Aporien folgert K. den Lobpreis des Agnostizismus als heute sinnvollste, ja: in seinen Augen einzig mögliche geistig-religiöse Haltung. Verbunden sind diese Blöcke durch die Erkenntnis, im Hiobbuch – v. a. in dessen Deutung in unserem Jh. – habe das monotheistisch-biblische Gottesbild „einen Riß bekommen" (198). Dieser Riß habe sich – so in Berufung auf Metz – in unserer Gegenwart zu einer „Gotteskrise – in Wahrheit einer Krise des Gottesbildes" (199) ausgeweitet, aus welcher die schon von Hiob her einzufordernde Wende zum Agnostizismus, zur Utopie des Nichtwissens die einzig sinnvolle Konsequenz sei.

Während der zweite Teil des Buches sehr verschiedene Textbausteine zusammenfügt und in einem differenzierten Appell zugunsten des Agnostizismus mündet, läßt K. im geschlosseneren ersten Teil in essayistischer Form nacheinander wichtige nicht-theologische Hiobdeuter zu Wort kommen: René Girad, Joseph Roth, Ernst Bloch, Adolph Lowe, Ludwig Marcuse, Margarete Susman, C. G. Jung, Alfred Döblin, Manès Sperber und Fritz Zorn. Er versucht dabei, ihre Hiobdeutungen in das jeweilige Weltbild und Gesamtwerk der Autoren einzuordnen.

So lesenswert diese anregenden Ausführungen auch sind: Gleich mehrere Nachfragen erheben sich, wenn K.s Buch mehr sein will als essayistisch-freies Nachdenken. Wissenschaftlich gesehen sind zumindest drei Rückfragen an diesen ersten Teil des Buches unumgänglich.

Erstens: Bewertungskriterium der diskutierten Hiob-Deutungen ist stets K.s agnostische Hiobinterpretation. An ihr werden die anderen Lesarten gemessen und beurteilt. Vf. führt aus: „Gott hat sich zu viele Blößen gegeben, davon erholt ein Gott mit Allmachts-, Allwissens- und Absolutheitsanspruch sich nicht mehr, seine Zeit ist abgelaufen. Das Buch Hiob stürzt einen Gott und bereitet so den Weg für einen anderen, das heißt in dem hier vertretenen Verständnis: für das Bild eines anderen" (27). Doch an die Stelle einer Offenheit für das Andenken derartiger neuer Gottesbilder im Gefolge Hiobs tritt hier eine neue „Orthodoxie", die den künftigen Maßstab setzt.

Zweite Rückfrage: K. behandelt in seinen Ausführungen alle Textgattungen seiner Autoren gleich: ob Roman, Briefwechsel, Essay oder philosophischer Traktat. Die Besonderheiten der verschiedenen Gattungen und sich daraus ergebende Konsequenzen für die Deutungen dieser Werke bleiben weitgehend unberücksichtigt. Gerade Roth und Döblin werden so als Schriftsteller und Romanciers nicht gerecht gewürdigt.

Dritte Rückfrage schließlich: Es fehlt eine Begründung der Auswahl, warum K. gerade diese Autoren und ihre Hiobdeutung vorstellt. So bleibt der Eindruck, es handele sich um zufällige Kenntnis, die dann jedoch keine repräsentativen Schlußfolgerungen erlaubt. Denn daß es zahlreiche weitere – und hochinteressante – Hiobdeutungen in unserem Jh. gab, hat nicht zuletzt der Rez. ausführlich herausgearbeitet (vgl. Georg Langenhorst: Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jh. als theologische Herausforderung, Mainz 1994; ders.: Hiobs Schrei in die Gegenwart. Ein literarisches Lesebuch zur Frage nach Gott im Leid, Mainz 1995). Hier rächt es sich, daß K. in seiner Literaturerfassung eklektisch vorgeht und – neben den genannten – zahlreiche Studien der neuen Zeit – etwa die gesamte reichhaltige theologische Diskussion um Hiob und die Theodizeefrage – nicht zur Kenntnis nimmt. Wissenschaftliche Präzision erreichen K.s Gedanken so nur an wenigen Stellen.

K.s Buch präsentiert sich als Gedankensammlung, vielleicht als Lebenssumme eines Philosophen, der über die Gottesfrage im Gefolge Hiobs nachdenkt. Im Blick auf die Unlösbarkeit der Theodizeefrage einerseits und auf die politische Mißbrauchsgeschichte der Gottesidee andererseits bleibt ihm der Appell zu einem ehrlichen, sich seiner Denkgrenzen bewußten Agnostizismus. In die aktuellen Debatte um die „Gotteskrise" der westlichen Gesellschaften bringt er damit eine wichtige, für jüdische wie christliche Theologen herausfordernde Position ein.

Weingarten Georg Langenhorst

Universallexika

Lexikon der Bioethik. 3 Bde, hg. i. Auftrag der Görres-Gesellschaft v. Wilhelm Korff / Lutwin Beck / Paul Mikat. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1999. 720 S., geb. DM 498,00 ISBN: 3–579–00264–3

Ein neues Standardwerk hat die Görres-Gesellschaft mit dem *„Lexikon der Bioethik"* initiiert und damit Maßstäbe für die Diskussion um die Bioethik gesetzt. Als Alternative zur Encyclopedia of Bioethics (1978, Neuauflage 1995) war ein solches Lexikon für den deutschsprachigen (und europäischen) Raum ein Desiderat, das durch die Kontroversen der letzten Jahre immer deutlicher hervortrat. Mit geballter Kompetenz und einer Fülle von Informationen schließen nun 450 Vf. in über 500 Artikeln diese Lücke.

Bioethik ist angewandte Ethik – keine Prinzipienwissenschaft. Deswegen liegt der Schwerpunkt dieses Lexikons nicht in den ethischen Grundbegriffe (z. B. „Solidarität" oder „Subsidiarität" wird man vergeblich suchen), sondern in der Erörterung ethisch relevanter Fragen, die sich „an der individuellen, an der sozialen und an der natürlichen Lebenswelt der Menschen" (P. Mikat) orientieren. Bioethik geht demnach über die medizinische Ethik hinaus. Sie umfaßt auch die Humanökologie mit ihren psychologischen, psycho-sozialen und bio-sozialen Aspekten und die Umweltethik. In diesem Sinn entwickelt das Lexikon „Bioethik" in z. T. fast aufsatzartigen Einzelbeiträgen, die gemeinsam ein umfassendes, aber nicht abgeschlossenes Bild vermitteln. Da neue Erkenntnisse u. U. gravierende Konsequenzen in der ethischen Bewertung haben (man denke z. B. an die Bewertung der Homosexualität durch die Psychologie oder an die Diskussion um den Beginn des Lebens durch die Erkenntnisse der neueren Entwicklungsphysiologie), verstehen die Hg. die Aufsätze des Lexikons als Diskussionsbeiträge, nicht als abschließende Resultate. So bietet sich kein homogenes Bild, sondern unterschiedliche Standpunkte werden zusammengeführt.

Hinzu kommt eine äußerst breit gewählte Verfasserliste. Und doch verwundert es, daß z. B. Johannes Reiter oder Dietmar Mieth – sie gehören sicher zu den Vorreitern in der deutschsprachigen Bioethikdiskussion von katholischer Seite – bei den Vf.n nicht berücksichtigt sind. Die Soziologen Wolfgang van der Daele und Elisabeth Beck-Gernsheim fehlen ebenso. Dafür schreibt z. B. Matthias Gutmann, ein Spezialist für Evolutionstheorie und Wissenschaftsgeschichte, über so fundamentale Themen wie die ethische Bewertung von Biotechnik und Gentechnik.

Auch ist es verwunderlich, wenn Ludger Honnefelder (zusammen mit Michael Fuchs) den Artikel über die umstrittene Bioethikkonvention schreibt, an deren Formulierung er selbst maßgeblich beteiligt war. Warum hat man nicht z. B. Michael Emmrich darum gebeten, der ein kenntnisreiches, hintergründiges Buch über die Entstehungsgeschichte der Bioethikkonvention verfaßt hat? Wieso wird diese kritische Studie verschwiegen, während die positive, aber umstrittene Stellungnahme des ZdKs in der umfangreichen Literaturangabe aufgeführt wird? Die Doppelfunktion als Mitarbeiter an der Konvention und als Vf. des Beitrags über die Konvention färbt (notgedrungen) auch auf inhaltliche Bewertungen ab. Wenn Honnefelder und Fuchs darauf hinweisen, daß die Konvention 1994 der Öffentlichkeit der Mitgliedsstaaten zur Verfügung stand, dann verschweigen sie, daß der Text nur in Englisch zu erhalten war, daß die wichtigen Anmerkungen zum Entwurf nicht zugänglich waren und daß nur eine Indiskretion dazu führte, daß der Entwurf über die parlamentarischen Instanzen hinaus in der Öffentlichkeit bekannt wurde. Auch die Bewertung des Zusatzprotokolls zum Klonen läßt Zweifel aufkommen. Die Vf. sehen in ihm eine – von Anfang an gewollte – Fortschreibung der Konvention. Die Frage, wieso dieses fundamentale Thema nicht schon im Ursprungstext behandelt worden ist, wird ausgeblendet.

Beeindruckend ist die Nomenklatur, die von „ABC-Waffen" bis „Zwangsunterbringung / Zwangsbehandlung psychisch Kranker" reicht. Über die zu erwartenden Stichworte hinaus werden auch Themen behandelt wie z. B. Allokation, Andrologie, Arzt-Patient-Beziehung, Pornographie, Psychosomatik, Resozialisierung oder Transvestismus. Grenzen sind nur schwer zu erkennen, gelegentlich gewinnt man den Eindruck, daß die Hg. lieber ein Stichwort zuviel (wie z. B. Verkehrserziehung oder Schiffahrt) aufgenommen haben.

Ein Desiderat ist das Stichwort Soziobiologie. Wie Andreas Knapp in seiner grundlegenden Studie zur „Soziobiologie und Moraltheologie" bereits 1989 gezeigt hat, gewinnt die Soziobiologie zunehmend an Bedeutung für eine Ethik auf evolutionsbiologischer Grundlage. Da sie damit unmittelbar die Bioethik selbst betrifft, darf sie als eigener Beitrag nicht fehlen.

Für die folgenden Ausführungen ist zu bedenken, daß das Gütersloher Verlagshaus aus Kostengründen nur einen stark komprimierten Sonderdruck zu Rezensionszwecken zur Verfügung gestellt hat.

Jeder Artikel beginnt mit dem Fachbegriff und seinen englischen, spanischen und französischen Übersetzungen. Ihm schließen sich umfangreiche Querverweise an. Je nach Bedeutung sind die Artikel schematisch untergliedert in einen ersten Abschnitt, der den aktuellen Problemstand aufzeigt, in einen zweiten, der die rechtlichen Fragen, Fakten und Probleme zusammenträgt und in einen dritten, der eine ethische Vertiefung in das Thema darstellt. Es spricht für die Qualität dieser Bde, daß die Redaktion für die jeweiligen Abschnitte verschiedene Vf. bemüht hat. Damit ist ein breites und konzentriertes Wissen gesichert. Allerdings stellt sich die Frage, warum die Gliederung in dieser Reihenfolge erfolgt und nicht umgekehrt, die Ethik der Rechtsprechung vorgezogen wird. Erst wenn die ethischen Probleme und Standpunkte erkannt sind, läßt sich die entsprechende Rechtslage beurteilen. An jeden Artikel, u. U. sogar an jedem Abschnitt, gliedert sich ein ausführliches Literaturverzeichnis auf dem aktuellsten Stand an. Allerdings wäre es wünschenswert gewesen, wenn auch Internetadressen zu den entsprechenden Foren oder Organisationen angegeben worden wären. Dies ist vielleicht der gravierendste Mangel dieses Lexikons. Dabei sind die Möglichkeiten des Internets gerade im Bereich der Bioethik wichtig, da sich Datenlage, Technik und Rechtsprechung rapide weiterentwickeln. So enthält z. B. der Artikel „Schwangerschaftskonfliktberatung" bereits die Ausführungen des Papstbriefes vom Frühjahr letzten Jahres. Dagegen konnte der Artikel über „Behandlungsverzicht / Behandlungsabbruch" nicht mehr das umstrittene Urteil des Oberlandesgerichts Frankfurt vom Juli 1998 aufnehmen, das die Möglichkeit eines Behandlungsabbruchs vorsieht.

Ein weiteres Desiderat sind Abb., die im vorliegenden Auszug vollkommen fehlen. Die Vorgänge der Biologie sind oft derart komplex, daß Abb. und Tabellen den Zugang zum Thema erleichtern. Jedes Bio-Lexikon (und selbst das Lexikon der katholischen Dogmatik, hg. v. W. Beinert) zeigt, daß hier andere Wege möglich sind. Auf diese Weise würde das Lexikon auch für eine breitere Leserschaft attraktiv, denn die überwiegend gut lesbaren Artikel machen das Werk neben Spezialisten auch für Studenten, Religions-, Philosophie-, LER- und Bio-Lehrer interessant.

Die Qualität der Aufsätze liegt in der Regel auf hohem Niveau. Beeindruckend ist z. B. der in seiner sprachlichen und gedanklichen Klarheit verfaßte Artikel über das Gewissen von Konrad Hilpert. Hier erhält der Leser solide Informationen aus Philosophie und Theologie, die erst in einem eigenen Abschnitt auf die Themen des Lexikons zugespitzt werden. Das ist hilfreich, da der Vf. auf diese Weise künstlich konstruierte Brücken vermeidet und ein solides Fundament als Ausgangspunkt für spezifischere Diskussionen legt.

Ein kleines Meisterstück sind die Ausführungen zum Thema Alter/Altern. Siegfried Kanowski erläutert im medizinischen Abschnitt den biologisch-medizinischen Befund, er lenkt den Blick weiter in die Psychologie bis zu Fragen der Schmerzbehandlung, des Suizids und des Kosten-Nutzen-Verhältnisses von Behandlungen. Andreas Kruse und Eric Schmitt machen auf die sozialanthropologische Dimension des Alterns aufmerksam, indem sie die gesellschaftliche und persönliche Dimension des Alterungsprozesses darstellen. Schließlich zeigt Alfons Auer, daß Altern eine ethische Herausforderung ist. Wie geht man mit der eigenen Begrenztheit und der nachlassenden Leistungsfähigkeit um? Seine theologischen Reflexionen bieten Hilfen an, die über ein reines „Sachwissen" hinausgehen.

Auch die Artikel, die stärker in die Welt der Naturwissenschaften führen, wie z. B. zur Genomanalyse (J. Schmittke, E. Deutsch, M. Fuchs) oder zur Gentherapie (A. Lindemann / R. Mertelsmann, E. Deutsch, L. Honnefelder) überzeugen durch sachkundiges, breites Wissen, das übersichtlich gegliedert und gut verständlich dargelegt wird.

Eher skeptisch stimmt dagegen z. B. der Artikel von Reinhard Wille zur Sexualität. Wenn der Mensch evolutionsbiologisch immer noch als „Krone der Schöpfung" bezeichnet wird, dann hat dieser Anthropozentrismus nichts mit Biologie zu tun. Dagegen verkennt die Behauptung, daß die Empfängnisverhütung die Trennung von Sexualität und Reproduktion bedeutet, die spezifische Sexualität des Menschen. Kein anderes Lebewesen signalisiert seinen Partnern ständige Paarungsbereitschaft, während es nur an wenigen Tagen vermehrungsfähig ist. Theologische und philosophische Vertiefungen werden versäumt. Man fragt sich, warum die Hg. in diesem wichtigen Themenfeld nicht, wie z. B. beim Thema Altern, mehrere Vf. bemüht haben.

Diese kleinen Schönheitsfehler können den hohen Verdienst dieses Lexikons nicht schmälern. Er liegt darin, daß es zahlreiche Wissenschaftler aus unterschiedlichen Fachrichtungen zusammenbringt und daß es eine äußerst breite Palette von Themen unter dem Oberbegriff „Bioethik" kompetent und übersichtlich bündelt. V. a. aber zeigt es zahlreiche Möglichkeiten, wie sich die Theologie in die interdisziplinäre Diskussion einbringen kann. Hier wird ein Gesprächsfaden entwickelt, der nicht bei der Ethik stehenbleiben dürfte, sondern weiter zu führen wäre bis in die Wissenschaftstheorie und Anthropologie. Das aber wäre ein weiteres, neues Projekt, das man der Görres-Gesellschaft antragen möchte. Man wüßte es bei ihr in guten Händen.

Limburg Caspar Söling

Bibelwissenschaft / Exegese des AT und NT

Gosse, Bernard: Structuration des grands ensembles bibliques et intertextualité à l'epoque perse. De la rédaction sacerdotale du livre d'Isaïe à la contestation de la Sagesse. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1997. XIV, 197 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 246), Ln DM 148,00 ISBN: 3–11–015395–5

Diese Arbeit bringt eine Synthese von 65, meist nur wenige Seiten umfassende Artikel, die der Vf. von 1985–1995 in den unterschiedlichsten Zeitschriften zur Veröffentlichung brachte, wobei es sein Grundanliegen ist, die Vernetzungen innerhalb der biblischen Bücher und Buchsammlungen („Intertextualität") deutlicher in den Blick zu nehmen.

Im Einleitungskapitel (1–7), dem sieben Hauptkapitel folgen, stellt er seinen Ansatz vor, der wesentlich, wenn nicht gar ausschließlich, von der Analyse von Schlüsselworten ausgeht, z. B. „verwerfen" (מאס) in 2 Kön 17,15a.20; 23,27, die in den Übersetzungen oft mit verschiedenen Termini wiedergegeben würden, so daß der Vernetzungs-Effekt nicht mehr zu erkennen sei. Kritischen Einwänden zuvorkommend betont G., er wolle keine Synthese der Hebräischen Bibel vorlegen (4), doch am Ende der Lektüre ist beim Rez. dieser Eindruck nicht nur geblieben, sondern hat sich noch verstärkt. Ein wesentlicher Grund dafür ist die Methode von G., alle analysierten hebräischen Begriffe, buchintern oder auch bücherübergreifend, auf einer Ebene zu behandeln, nach dem Motto: alles, was in der hebräischen Bibel steht, muß irgendwie miteinander zu tun haben. Zufälle oder auch die Bedingtheit des nur sehr begrenzten Wortschatzes der hebräischen Bibel kommen als Korrektiv nicht in den Blick.

In sieben Hauptkapiteln vollzieht er die Suche nach buchübergreifenden Redaktionen, angefangen beim Buch Jesaja (8–26), wobei die Gestalter der Endform mit denen der Kap. 56–66 zu identifizieren seien, und zwar im speziellen mit denen von Jes 60–62. Dabei kommt Jes 59,21 entscheidende Bedeutung zu, denn hier würden sich die Redaktoren als Angehörige der nachexilischen Priesterklasse zu erkennen geben, die die Geistbegabung des Hohenpriesters von Jes 61,1ff auf sich bezögen. Damit sieht es G. als erwiesen an, daß das Buch Jesaja in seiner Endgestalt auf eine priesterliche Endredaktion zurückgeht, die so ihren Anspruch auf eine Füllung des königlich-davidischen Machtvakuums infolge der Exilsereignisse dokumentiere. Die Sabbat-Thematik in Jes 1,13, 56,2.4.6 und 58,13(bis) und 66,23 unterstreiche diese priesterliche Ausrichtung, wobei G. nicht den Kontext mitbedenkt, der in 56,1–8 die Öffnung der Gemeinde auf Verschnittene und Fremde thematisiert – unter bewußter Auslassung der Beschneidung! Sollte das wirklich auf eine priesterliche Endredaktion zurückzuführen sein?

In der Gesamt-Redaktion des Ezechielbuches, das das Thema des zweiten Kap.s ist (27–46), stellt G. das Ringen um die nachexilisch so virulente Frage nach der Identität Israels zwischen Exilierten und Daheim-Gebliebenen heraus. Dabei betonten die Redaktoren durch die Berichte vom Verlassen JHWHs des Tempels, daß auch die Daheim-Gebliebenen keine Kontinuität der Gottesbeziehung für sich reklamieren könnten. Was JHWHs Rückwendung zu Israel letztlich auslöst, ist der Spott der Völker, der auch das Gott-Sein JHWHs in Mitleidenschaft zieht. Wie in den beiden anderen großen Prophetenbücher, so sei auch im Buch Ezechiel der Zorn JHWHs gegen sein eigenes Volk durch Gerichtsworte gegen die Völker umgewendet worden. U. a. sei in Ez 21,33–37 ein originäres Gerichtswort gegen Jerusalem zu einem Wort gegen Ammon modifiziert worden, was zum einen auf die Lot-Abraham-Trennung abziele und zum anderen die Ansprüche der Nicht-Exilierten zunichte mache (41–42). Die Bedeutung der Fremdvölkersprüche in den Redaktionen der großen Prophetenbücher komme im Falle ihrer abweichenden Position in JerLXX (25,14ff) und JerMT (46ff) deutlich zu Tage, einem Problem, dem sich G. im dritten Kap. (47–67) zuwendet, wobei die masoretische Buchform als Weiterentwicklung der Septuaginta-Fassung anzusehen ist. Die originäre Form der Völkersprüche im Jeremia-Buch habe noch keine Worte gegen Babel beinhaltet, da Babel in der Schlacht von Karkemisch ja JHWHs Werkzeug gewesen war. Erst der Fall und die Ablösung Babels habe Sprüche gegen diese Großmacht notwendig werden lassen, was zu einer ganzen Reihe von redaktionellen Umstellungen Anlaß gegeben habe, die in der masoretischen Fassung des Buches ihren sprechendsten Ausdruck gefunden hätten: so sind die Sprüche gegen Babel am Ende von JerMT ein bewußter Kontrast zur erneuten Heilszukunft Jerusalems. Die Sorge in Jer 33,14–26 um Wiederherstellung der gesellschaftlichen Pfeiler von Königtum und Priestertum sei berechtigt gewesen, denn ersteres habe der „Weisheit" Platz gemacht, die dann als Korrektiv zum übermächtigen priesterlichen Establishment ins Spiel gebracht worden sei (66–67).

Den Psalter (68–89) sieht G. ganz in den redaktionellen Entwicklungslinien des Jesaja- und Ezechielbuches mit ihren seiner Meinung nach prägenden priesterlichen Kreisen, wobei er besonders die Verbindungen zwischen den König-JHWH-Psalmen und dem Buch Jesaja herausstellt; daß erstere der nehmende Teil seien, ist ihm so klar, daß eine kritische Rückfrage (leider) nicht mehr in den Blick kommt, denn gerade die hymnischen Verse in Jes 40ff sind auch als modifizierte Übernahmen aus dem Psalter bestens einzuordnen.

Die beiden weiteren Kap. befassen sich zum einen mit dem „Pentateuch in Relation zu anderen biblischen Schriften und seiner Strukturierung durch die deuteronomische und priesterliche Redaktion" (90–109) und der Entwicklung vom Buch Josua zu den Königsbüchern unter dem Blickwinkel von „Gründung und Dekadenz" (110–133), wobei dem Tempelbauprojekt Salomos mit der Einspielung der „Weisheit" (u. a. 1 Kön 5,21; 7,14) große Bedeutung zukommt.

Mit dieser Thematik ist auch das letzte Kap. der Arbeit von G. angerissen, das den Titel trägt: „Die Alternative von Sprüche 1,23 in bezug auf Jes 59,21 sowie die nachexilische Literatur des Streits" („littérature de contestation post-exilique", 134–154). Wiederum zeigt sich, wie G. aus isolierten Einzelbeobachtungen weitreichende Folgen zieht; so sei Spr 1,23 neben Jes 59,21 die einzige Stelle, an der רוחי und דברי parallel zueinander stünden, so daß mit Spr 1,23 ein Korrektiv zur hohenpriesterlichen Vorrangstellung in nachexilischer Zeit vorliege, mit der die Geist- und Wortbegabung allem Volk zugesprochen werde (137). Von Interesse sind die Beobachtungen von G. zu den biblischen Bestimmungen zur Mischehenfrage, die auch in den Erzählungen der Erzeltern durchscheinen und auf dem Hintergrund der Identitätssuche des nachexilischen Israels zu verstehen seien, nämlich unter dem zweifachen Blickwinkel des heimischen Bodens und der Familienbindung.

Diese detailreiche Arbeit schließt mit einer gelungenen Konklusion (155–170), der Zusammenstellung seiner Artikel und den Registern. Störend wirken sich die zahlreichen Verschreibungen des Hebräischen aus, besonders im Ausdruck באחרית הימים (46 bis.51.57), dazu fehlende (59: יו für ייו) oder überflüssige Buchstaben (91: זמרת יה י) und unkorrekte Finalbuchstaben (70.75.91), sowie die Vertauschung von ב und כ auf S. 65: לבן für לכן; S.76: בל תמוט für כל תמוט und ebd. לבש / nicht לכש; zudem S. 54, vorletzte Zeile „dand" anstelle von „dans".

Nimwegen Ulrich Berges

Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation, hg. v. Marc Vervenne – Leuven: University Press 1996. XI, 660 S. (BIBLIOTHECA EPHEMERIDUM THEOLOGICARUM LOVANIENSIUM, 126), kt bfr 2400,00 ISBN: University Press 90–6186–755–X.

Das 44. *Colloquium Biblicum Lovaniense* war im August 1995 dem Exodusbuch gewidmet. Der vorliegende Kongreßband enthält 30 Beiträge dieser renommierten Fachkonferenz, davon 16 englische, 11 deutsche und 3 französische.

Wie schon so oft – und viel deutlicher als andere Exegetentreffen – spiegelt der thematisch exakt begrenzte und inhaltlich präzise geplante Leuvener Kongreß den aktuellen Forschungsstand klar und deutlich wider. Im Blick auf das Exodusbuch formuliert der Hg. M. Vervenne drei zentrale Punkte und Tendenzen in der aktuellen Forschung:

„(1) The focus on the physical text (text criticism and linguistics) and its implications: demystification of the Masoretic text; symbiosis of text criticism and redaction criticism; the linguistic argument as a reliable foundation of solid synchronic and diachronic studies. (2) The symbiosis of diachronics and synchronics, resulting in a whole range of fundamental questions, such as: What was a written text in Ancient times? How were texts produced and distributed? How long did religious communities use one single copy of a text? Who were the receivers of these texts? Who was able to read? (3) Focal points of Pentateuchal criticism: the question of the nature of the Priestly portions in Exodus (source and/or redaction?), and the question of the identification of Deuteronomic elements in Exodus. It is emphasized that the main difficulty with respect to these problems has to do with the criteria for characterizing and identifying the P and D elements respectively" (5).

Dabei läßt sich bei der Mehrzahl der Beiträge erkennen, daß man nicht mehr so sehr mit der klassischen Quellenscheidung und Fragen der Zuordnung einzelner Textstücke zu vorgegebenen Quellen beschäftigt ist, sondern sich die Interessen stärker verlagert haben auf Fragen der Komposition und Redaktion, sowie der Form und Gestalt des vorliegenden Textes.

So geht beispielsweise E. Otto in seinem Beitrag ausgehend von den Rechtssammlungen als „Fachwerk für die Literaturgeschichte des Pentateuch" einer *nachpriesterschriftlichen Pentateuchredaktion* vom Exodusbuch her nach. P. Weimar untersucht *Ex 1,1–2,10 als Eröffnungskomposition* des Exodusbuches, und E. Blum versucht von einer frühnachexilischen Datierung des sog. Privilegrechtes in Ex 34 her die *Komposition des Exodusbuches* darzulegen. E. Zenger, der früher eine Reihe literarkritischer Studien zum Exodusbuch vorgelegt hat, widmet sich im vorliegenden Beitrag zur Sinaiperikope (Ex 19–34) stärker der *theologischen Programmatik* dieses Textes im Kontext des A. T., und zwar vom Gesichtspunkt der *Relevanz der Tora* her. Demselben Textbereich ist auch der Beitrag von F. Polak gewidmet, der vom Theophaniethema her die *thematische Einheit der Sinaiperikope* aufzuweisen versteht. Ein beeindruckender Ansatz, Einheitlichkeit jenseits literarkritischer Hypothesen zu analysieren, um dem Text als Text gerecht zu werden, findet sich in G. Fischers Untersuchung zu *Ex 1–15 als „Erzählung"*. Neben zahlreichen – hier nicht einzeln aufzuzählenden – Beiträgen zu Fragen einzelner Textstellen sind die Beispiele intertextueller Forschung zu nennen, die in der jüngeren Exegese größere Bedeutung gewinnen. Im vorliegenden Bd ist diesem Bereich die Untersuchung von J. Lust zuzuweisen, die das *Verhältnis von Ex 6,2–8 zu Ezechiel* behandelt oder J. Cooks Frage nach dem *Verhältnis von Ex 38 zu Spr 31* oder auch A. van der Wal, der *Themen des Exodusbuches in Jer 30–31* untersucht. Daneben schließlich finden sich auch noch instruktive Beiträge zur Wirkungsgeschichte, so u. a. von L. Teugels, dessen Beitrag die *Verbindung zwischen Ex 19–20 und Ez 1 in der frühjüdischen Auslegung* untersucht, oder die Beobachtungen von R. Dietzfelbinger zur *frühchristlichen Exegese von Ex 17,8–16*.

Die Vielfalt des im vorliegenden Bd Versammelten kann durchaus als repräsentativ für die Exodus- bzw. Pentateuchforschung betrachtet werden. Mag die Pentateuchforschung auch von einem Konsens weit entfernt sein, so zeigt der vorliegende Bd zum Exodusbuch doch deutlich, daß die Intensität der Forschung in diesem Bereich nicht als „Krise" interpretiert werden kann, wie es in der häufig zu findenden Rede von der sog. „Pentateuchkrise" geschieht. Daß gerade Vielfalt und Differenz der Hypothesenbildung als Chance betrachtet werden können, um dem Text und seinen Anliegen näherzukommen, dafür ist der vorliegende Sbd ein beredtes Zeugnis. Der Hg. betont deshalb zum Abschluß seiner Einleitung mit Recht, daß der vorliegende Kongreßband keine Lösungen zu den vielen Problemen des Exodusbuches liefern könne, daß er aber dennoch einige wichtige Schneisen in das Dickicht der Forschungslandschaft zu schlagen vermag:

„1. *Context.* Though the diachronic debate remains at the centre of interest, it is evident that discussion of the origins of Exodus within the framework of the Tetrateuch must not simply concentrate on dating a Yahwist or on the problem of the (non-)existence of an Elohist but on more fundamental matters such as the literary shaping of theological traditions and how and to what extent these can be related to an identifiable cultural, *geistgeschichtlich*, religious, juridical, social, political, and literary context. The Sinaipericope (Ex 19–34) is undoubtedly a test case for this question.

2. *Criteria and Methodology.* Several of the papers show a real concern to discuss the growth and function of the Exodus-composition on the basis of sound linguistic and literary arguments in order to avoid outlandish speculations. In this respect, diachrony and synchrony are not parallel approaches but closely related to one another.

3. *Co-text and Intertextuality.* Special attention is given to the intertextual study of Exodus, and, more particularly, to intra-Biblical intertextuality. One might call to mind the relationship between Ex 6 and Ezek for example, or that between the Sianipericope and the so-called ‚Holiness Code', which is to be connected in turn with Dtn. Careful analysis of these relationships proves to be important for the study of the origin of the text as well as of its setting and function." (17f)

Für jede intensive Auseinandersetzung und Beschäftigung mit dem „wunderbaren Buch", wie der große Rabbiner Benno Jacob in seinem Exoduskommentar (Stuttgart 1997) das Exodusbuch bezeichnet hat, ist dieser Sbd ein *wichtiges Buch*.

Osnabrück Christoph Dohmen

Koenen, Klaus: **Jahwe wird kommen, zu herrschen über die Erde**. Ps 90–110 als Komposition. – Weinheim: Beltz Athenäum 1995. 140 S. (Bonner Biblische Beiträge, 101), geb. DM 64,00 ISBN: 3–89547–091–0

Die Psalmen im „Kontext", d. h. im Zusammenhang des Psalters zu lesen, ist fast schon zu einem neuen Zweig der Psalmenforschung geworden. In immer kürzeren Abständen folgen einander die (natürlich divergierenden) Entdeckungen von Psalmen-Sammlungen, -Clustern, -Kompositionen, -Spannungsbögen, -Themenschwerpunkten, -Verknüpfungen oder -Theologien. Insgesamt ergeben sich aus der andersartigen Sicht des Psalters einerseits sehr interessante Deutungen und Fragen im Blick auf die Redaktions- und Wirkungsgeschichte der atl. Psalmen. Andererseits läßt sich bei fast allen hierher gehörigen Studien ein eklatanter Mangel an hermeneutischer Selbstvergewisserung feststellen: Was treibt uns eigentlich dazu, entgegen der klaren Überlieferung von Psalmen in Form von Einzeltexten (vgl. ihre Überschriften und ihre innere Struktur) aus ihnen fortlaufende Lesetexte machen zu wollen? Wieviel von den entdeckten Gemeinsamkeiten und Querverweisen, Parallelstrukturen und theologischen Entwürfen einer gegebenen Psalmenkonstellation ist pure Eisegese, wieviel kann eventuell auf die wissentliche und willentliche Entscheidung von späten Überlieferern zurückgehen?

Das hier zu besprechende Buch des Bonner Privatdozenten K. Koenen teilt die Vorzüge und Mängel seiner Gattung. Der Vf. geht zielstrebig daran, in der scheinbaren „Unordnung" der Psalmen „systematische Anordnungen, ja sogar kunstvoll angelegte Kompositionen" (7) aufzudecken, ohne auch nur im geringsten Motivation und geheime Voraussetzungen dieses Unterfangens einer selbstkritischen Prüfung zu unterziehen. Die bisherigen, oft recht abenteuerlichen Ergebnisse einer solchen vereinheitlichenden Lektüre (9–35) können ihn nicht abschrecken. Er geht von dem festen apriori aus, daß die Redaktoren den ehemals eigenständigen Texten nachvollziehbare theologische Muster aufgeprägt haben. Das *Kap. III, „Methodische Vorüberlegungen"* (38–42), beschäftigt sich folgerichtig nicht mehr mit der Möglichkeit, daß der Psalter eine lokkere Zusammenstellung von Einzeltexten sein kann, eine über längere Zeiträume mehr zufällig gewordene Sammlung von Gebrauchstexten, z. B. liturgischer Art (für die es in der antiken und modernen Religionsgeschichte unzählige Beispiele gibt). Nein, im Psalter sind kleinere und größere Textgruppierungen zu theologischen Sinneinheiten zusammengebunden. „Die Abfolge soll einem theologischen Gedankengang Ausdruck geben, z. B. einen Bogen aufzeigen, der von der Klage über ein Heilswort zum Dank führt" (38). Die ungenannten Voraussetzungen dieser Vision sind: Der Psalter ist ein theologisch-systematisches Lehrbuch und wurde entsprechend verwendet (vgl. 130 u. ö.); die späten Redaktoren der Teilsammlungen und des Ganzen folgten (über Generationen hinweg?) einem festen theologischen Konzept; es gelang ihnen, ihre „disparaten" (40) Textvorlagen durch relativ geringe, erkennbare Zusätze so zu verändern, daß aus dem widerspenstigen Material klare theologische Gedankengebilde wurden. Der auf S. 41 beschriebene Weg zur Identifizierung kompositorischer Zusätze ist denn auch – bei den zugestandenen Schwierigkeiten verständlich – vage und fragwürdig. Deutende Zusätze müssen „entbehrbar" sein, „Kontextverbindungen" und „literarische Entstehung" verraten!

Im Hauptkapitel der Studie (43–130) will K. nachweisen, daß Ps 90–110 eine derartig theologisch geladene „Komposition" darstellt, die in zwei parallelen „Durchgängen" (Ps 90–101 und 102–110) den Weg von der Klage zum Lob Jahwes durchschreitet und dabei ältere Texte prophetisch-eschatologisch neuinterpretiert. Die Eingangspsalmen beider Durchläufe sind nach Meinung K.s Klagelieder (Ps 90 und 102). Sie werden mit einer „Heilszusage" (Ps 91 bzw. 102,13–23) beantwortet und im Verlauf des theologischen Gedankenfortschrittes noch einmal verstärkt (Ps 96–98 bzw. 108). Dann können sich Dank und Lob einstellen (Ps 92 bzw. 103). Rückblicke auf vergangenes Heilshandeln in Schöpfung und Geschichte untermauern das Lobanliegen (Ps 95 bzw. 105–107), Ansagen eines gerechten Königs und der Vernichtung der Feinde (Ps 97 und 101 bzw. 109–110) beschließen die Zyklen.

Eine sorgfältige Überprüfung des von K. dargestellten zweifachen Gedankengebäudes würde ergeben, daß vielen Einzeltexten Themen-

schwerpunkt und Funktion in der „Komposition" zugewiesen werden, die sie in sich schwerlich haben. Ps 90,1–12 ist nicht „Klage" im Sinn der üblichen Klagelieder des Psalters und mit Ps 102 nicht zu vergleichen, sondern eher Meditation über die Vergänglichkeit (vgl. Ps 39; 49). Daß Ps 90,13–17 aus der Feder des „Kompositors" stammen, weil Stichwortverbindungen zu Ps 91 und 92 vorhanden seien (52; 57f), ist nicht gerade einsichtig. Die Verkettung von Ps 102–104 (81–93) geschieht, wie häufig auch sonst, ganz punktuell oder aufgrund von wenig konkreten, allgemeinen Ideen („Schöpfung"; „Heilshandeln" usw.). Entsprechungen vom ersten Klage-Dankdurchlauf zum zweiten oder umgekehrt werden oft trotz formaler und inhaltlicher Unterschiede mit der gleichen „Funktion" eines Psalms in der jeweiligen Komposition begründet (vgl. 91, 93). Kurz: Dem skeptischen Leser erscheinen die Etikettierungen der Einzeltexte und ihre Zusammenfügung zu einem theologisch lehrhaften, zweisträngigen Gedankengang als eine moderne, interessegeleitete Projektion, welche die individuellen Psalmen einebnet, ihnen jeden Eigencharakter nimmt, ihre Formenvielfalt und unterschiedlichen Gebrauchssituationen beiseite schiebt – im Dienst eines vom heutigen Exegeten gewollten, systematisch-theologischen Zusammenhangs.

Diese Kritik an Methode und Zielsetzung der Studie schließt nicht aus, daß K. eine gute Reihe von Einzelbeobachtungen macht, über die man diskutieren kann. Die Frequenz und Funktion der Psalmenüberschriften ist in der Tat ab Ps 90 anders zu bestimmen als vorher. Die singuläre Zuweisung von Ps 90 an Mose mag auch für Ps 91 gelten. Das „Gebetbuch der Gerechten" (Chr. Levin) hat eine späte Redaktion erfahren oder ist durch eine solche entstanden, und gehört vermutlich – wie auch K. meint – in das zweite bis erste vorchristliche Jh. (116f). In jener Zeit haben sich die innerjüdischen Parteiungen (vgl. schon Tritojesaja) so sehr verschärft, daß den frevelhaften Feinden die Vernichtung gewünscht und angedroht wird (117f). Solche und andere Ergebnisse der Psalmenexegese zeigen, daß wir auch die Überlieferer und Redaktoren der Psalmensammlungen und des Psalters ernst nehmen müssen. Ihre Arbeit ist ein Reflex der Gemeindesituationen in der Exils- und Nachexilszeit. Mir scheint jedoch, daß die theologische Neugestaltung und Durchstilisierung von Psalmengruppen im Psalter und des kanonischen Buches insgesamt das Resultat modernen theologischen Wollens ist. Wie weit eine derartige Eisegese trotz allem legitim sein kann, steht auf einem anderen Blatt. Aber sie müßte als solche dann auch eingestanden und offengelegt werden, wie das z. B. J. Severino Croatto in seiner Hermeneutik tut (Exodus: Hermeneutics of Freedom, Maryknoll 1981; Die Bibel gehört den Armen, München 1989).

Marburg Erhard S. Gerstenberger

Bosshard-Nepustil, Erich: **Rezeptionen von Jesaia 1–39 im Zwölfprophetenbuch.** Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit. – Fribourg / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1997. XIII, 521 S. (Orbis Biblicus et Orientalis, 154), geb. sFr 140,00 ISBN: Universitäts-Verlag: 3–7278–1123–4 / Vandenhoeck & Ruprecht: 3–525–53790–5

Diese Arbeit stellt die Inaugural-Diss. von E. Bosshard-Nepustil dar, die an der Theol. Fak. der Univ. Zürich unter der Leitung von O. H. Steck im WS 1994/95 angenommen wurde und dort bereits im Verlag der Zentralstelle der Studentenschaft unter dem Titel „Jesaja 1–39 und das ‚Zwölfprophetenbuch' in exilischer und frühnachexilischer Zeit. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur literarischen Vernetzung der Prophetenbücher" erschien. Der Text beider Ausgaben ist außer den Titeln identisch, wobei der Titel der Ausgabe von 1995 die Arbeitsweise des Vf.s m. E. besser einfängt. Es geht zuerst um eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung von Jes 1–39 (Teil A: Zum Ersten Jesaja, 17–267), deren Ergebnisse dann mit dem Dodekapropheton in Verbindung gebracht werden (Teil B: Zum Zwölfprophetenbuch, 269–431), woran sich mit Teil C „Zusammenfassung und Folgerungen" (433–466) anschließen. Ein Anhang mit Schautafeln, Bibliographie und Registern bilden den Schluß dieser sehr arbeitsintensiven Studie, die zudem durch ihre Korrektheit in Schriftbild und Drucklegung besticht.

Ausgangspunkt der Untersuchung ist das Thema „Babel" in den Schriftpropheten und insbesondere im Jesajabuch. Dabei läßt sich ein dreifaches Bild von Babel ausmachen: a. Babel als Gerichtswerkzeug an Israel und den Völkern; b. Babel, das selbst unter dem Gericht JHWHs steht, c. Babel im Kontext des universalen Gerichts. Da diese drei Sichtweisen nicht einer einzigen Aussageintention zuzuordnen sind, lassen sich nach B.-N. am Thema „Babel" mit guten Erfolgsaussichten die „literarkritischen Messer" schärfen, um so zu neuen und tragfähigen redaktionsgeschichtlichen Ergebnissen sowohl im Bereich der drei großen Prophetenbücher als auch im Zwölfprophetenbuch zu gelangen: „Es geht also im Grund um die Frage nach der Entstehung des Corpus propheticum" (13). Daß dieser Anspruch nicht in einer einzigen Monographie eingelöst werden kann, liegt auf der Hand und belastet die Arbeit von Anbeginn, wobei auch in diesem Fall durchscheint, daß die Wahrscheinlichkeit redaktionsgeschichtlicher Hypothesen proportional zu deren Detailliertheit abnimmt.

Angestoßen durch das Thema Babel als Gerichtswerkzeug JHWHs evidenziert der Vf. im Bereich von Jes 1–39 eine Schicht, deren Grundpfeiler er in *13f, *21,1–10, *22,1–14 und 36–39 erblickt und die er Assur/Babel-Schicht bzw. -Redaktion nennt (vollständige Aufzählung der dazugehörigen Texte auf S. 178–179). Verantwortlich dafür seien literarisch geschulte Kreise, die zwischen 587/6 und 539 auf judäischem Boden (!) die Exilskrise mit Blick auf die Jesaja-Tradition zu verarbeiten suchten, wobei sie zugleich eine kritische Annäherung an das DtrG vollzogen und dem Jer-Buch, das nach B.-N. in dieser Zeit noch direkt auf Ijes folgte (173), ein präzisierendes/korrigierendes Vorzeichen mitgaben (178–182). Von ausschlaggebender Bedeutung für diese Schicht bzw. Redaktion sei die Parallelisierung der Ereignisse von 701 v. Chr. (Sanherib ante portas) und die von 587/6 v. Chr. (Nebukadnezzar), so daß vom Leser gilt: „Er soll das Buch vordergründig als in der Zeit der Assyrer, vor allem in der zweiten Hälfte des 8. Jh. v. Chr. spielend verstehen, er soll (die) Texte aber auch in der Transparenz auf die Zeit der Babylonier, besonders auf die erste Hälfte des 6. Jh. v. Chr. wahrnehmen" (138). Zeitgeschichtlicher Auslöser dieser Redaktion mag die Begnadigung Jojachins durch Amel-Marduk im Jahre 562 v. Chr. gewesen sein (165; 179). Tendenz dieser Assur/Babel-Redaktion: Wie es sowohl zur Zeit der syrisch-ephraimitischen Krise (734/732) allein auf JHWH vertrauende Menschen gab (u. a. Jesaja, Hiskija?, einige aus dem Volk) als auch in der Krise des Jahres 701 (Jesaja, Hiskija, Eljakim, glaubende Hilfsbedürftige), so waren auch in 587/6 einige JHWH-Treue gegenwärtig (Jojakim, glaubende Hilfsbedürftige). Die Ereignisse des Exils bestätigen die Geschichtsmächtigkeit JHWHS, der jetzt Babel wie zuvor Assur als sein strafendes Werkzeug gegen die Frevler sendet.

Nach B.-N. hat es einige Jahre später, aber noch vor 539 eine weitere Bearbeitung gegeben, die er Babel-Schicht bzw. -Redaktion nennt und in der nun Babel selbst Gegenstand des göttlichen Gerichts wird, wobei Jes *33 und 28,23–29 eine Schlüsselstellung einnehmen. Als zeitgeschichtlichen Faktor nennt er den siegreichen Lydienfeldzug des Kyros (547/6), der das nahende Ende Babels präludiert. Daß diese Redaktion bereits mit Heimkehrern rechnet (besonders Jes 33) (230), spricht m. E. nicht für eine exilische Ansetzung, denn selbst nach dem Fall Babels war das Schicksal der Gola noch keineswegs entschieden. Hier wie auch an anderen Stellen ergäbe eine spätere Lokalisierung besonders der zionstheologisch relevanten Texte des Jesaja-Buches in die Zeit der nachexilischen Restauration Jerusalems und des Tempels ein stringenteres Bild. Zudem ist keinesfalls ausgemacht, daß Jes 36–39 bereits in exilischer Zeit den protojesajanischen Bestand abschloß, zumal Jes 40,1ff bestens an Jes 33,24 anschließt.

Im vierten Abschnitt von Teil A, der sich mit den Untersuchungen zu Jes 1–39 befaßt, bietet der Vf. dann eine redaktionsgeschichtliche Ortung zum einen der Texte, die der Assur/Babel-Redaktion vorausliegen (234–252) (7 Schichten: von der Assur-Redaktion unter Josia zurückgehend bis zum jesajanischen Grundbestand aus der Zeit der syrisch-ephraimitischen Krise) und zum anderen der Texte, die der Babel-Schicht des Vf.s nachgeordnet sind, und zwar von persischer Zeit bis zu der Alexanders (253–267).

Im zweiten Großteil seiner Arbeit sucht B.-N. im Dodekapropheton nach analogen Redaktionsprozessen wie er sie bereits im Bereich von IJes evidenzierte. Es überrascht wenig, daß er auch dort fündig wird und dabei die Assur-Babel-Schicht u. a. in Teilen von Joel, Habakuk und Zephanja wiederfindet, die er mit dem Siegel Assur/Babel-Red.XII belegt. Diese beziehe sich primär auf die Assur/Babel-Redaktion im IJes, orientiere sich aber auch an der Buchabfolge IJes + Jer (355). Chronologisch liege sie zwischen der Assur/Babel-Red-Jes und der Babel-Red.Jes, also etwas nach dem Jahre 562 und kurz vor 539 (357–358).

Analog zur Babel-Redaktion in IJes stellt der Vf. auch eine Babel-Redaktion im Zwölfprophetenbuch fest, die sich an ersterer anlehnt und die ausgehend von der Niederschlagung der babylonischen Aufstände der Jahre 522/21 durch Darius I. das Ende Babels ansagt und mit der Rückkehr von ersten Gola-Heimkehrern rechnet. Dabei wird das Eingreifen gegen Babel entgegen der Babel-Red.Jes nicht mehr mit den Medern/Elam in Verbindung gebracht, sondern einzig JHWH zugerechnet (407).

In seinen Schlußüberlegungen (Teil C: 433–466) kommt der Vf. zum Ergebnis, die dem MT vorausliegende und ursprünglichere Bücherfolge sei IJes – Jer + Threni + IIJes – Ez Dodekapropheton gewesen, wobei er vorschlägt, IIJes als Fortschreibung des Jeremiabuches zu verstehen (457). Es muß auffallen, daß im Gegensatz zu den sonstigen filigranen redaktionskritischen Überlegungen eine detaillierte Auseinandersetzung mit dem Textbestand von Jes 40–66 unterbleibt (456–457). Der Rez. (Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt) ist mit dem Vf. zwar einer Meinung, daß Jes 40ff ursprünglich nicht als Fortsetzung von IJes entstanden ist, doch ist er der Meinung, das Großjesaja-Buch sei nicht erst im Zuge der Heimkehr-Redaktion, die Steck um die Jahre 312/11 plaziert, zusammengewachsen. Dagegen sprechen sowohl die Fortschreibungen in Jes 56–66, die auf das bereits angewachsene Jesajabuch rekurrieren (siehe Lau), als auch einige buchübergreifende Redaktionen, die sich vom Buchschluß her an den Anfang von IJes einschreiben.

Mit der These, Jes 40ff habe ursprünglich hinter Jer + Threni gestanden, gerät der Vf. unter starken Druck, die kanonische Abfolge zu

erklären, was ihm mit dem kurzem Verweis auf Jes 35 auch nur schwerlich gelingt (460–461). Dabei sind die Verbindungen von Jes 40ff, besonders im Bereich der Ebed-JHWH-Texte, wie B.-N. zu Recht feststellt, nicht zu vernachlässigen, aber sein teils geschärfter, teils verengender Blick auf das Corpus propheticum in seiner Ganzheit führt nicht an wenigen Stellen zu Überinterpretationen. Dennoch bleibt der Weg, den der Vf. in letzter Konsequenz gegangen ist, ein spannendes Unternehmen, das die Prophetenexegese, und nicht nur sie (!), noch für lange Zeit beschäftigen wird.

Nimwegen Ulrich Berges

Frenschkowski, Marco: **Offenbarung und Epiphanie. Band I. Grundlagen des spätantiken und frühchristlichen Offenbarungsglaubens.** – Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. IX, 481 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 79), kt DM 128,00 ISBN: 3–16–146433–8. **Band II. Die verborgene Epiphanie in Spätantike und frühem Christentum.** – Tübingen: J. C. B. Mohr 1997. IX, 385 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 80), brosch. DM 98,00 ISBN: 3–16–146456–7

Dieses Buch handelt nicht nur vom Altertum – es ist selbst altertümlich. Das gilt für seinen altfränkischen Stil[1], für seine schulmeisterliche Weise, über die mangelnde Quellenkenntnis und altertumskundliche Beschränktheit gegenwärtiger Theologie, gar „modischer" Exegese zu klagen (I, 2.177; II, 54 u. v. ö.), für seine (wohl daraus folgende) souveräne Ignorierung weiter Teile aktueller exegetischer Sekundärliteratur – erlaubt doch „die Verknappung der öffentlichen Mittel den Mainzer Bibliotheken längst nicht mehr die Anschaffung aller forschungsrelevanten Literatur" (II, V; die folglich am Main offenkundig weder per Fernleihe noch per elektronischer Dokumentenlieferung, sondern nur mittels Postkutsche zu besorgen ist). Besonders freilich gilt dies für seine in der Tat stupende altphilologische Gelehrsamkeit. Das ungewöhnliche Werk entstand am FB Ev. Theol. der Johannes Gutenberg-Univ. Mainz, die es im Sommersemester 1994 als Diss. (Referenten: O. Böcher, G. Mayer) annahm. Im Vorwort des zweiten Bdes (V) kündigt Vf. die Fortsetzung des mit diesen beiden Bden Begonnenen an: Bd III soll Traum und Traumdeutung, Bd IV die Audition und ihre Beurteilung in der spätantiken und frühchristlichen Literatur behandeln.

Bd I dient der allgemeinen Grundlegung des Projekts, indem er die basalen revelatorischen Erfahrungen des spätantiken Menschen herausarbeitet, jene Urmuster, Motive und Konnotationen, die aus ihnen hervorgehen bzw. die sie bedingen, und damit zugleich den Verstehenshorizont aufzeigt, auf den das urchristliche Kerygma mit seinen vielfältigen Offenbarungs- und Epiphanieansprüchen traf. Damit ist die traditions- bzw. motivgeschichtliche und religionsphänomenologische Arbeitsweise der Untersuchung bereits angezeigt; es geht ihr in breitester Textdokumentation eher um religionsgeschichtliche und -psychologische „Archetypen" (im weiteren Wortsinn) als um literarische Interdependenzen.

Ein *erster Hauptteil* (I, 13–246) illustriert die „geschichtsmythologischen Grundlagen des Glaubens an Offenbarungen in der spätantiken Welt[2], namentlich die in der hellenistisch-reichsrömischen Kultur nahezu omnipräsente, von der philosophischen Hochliteratur über die Poesie bis zur Folkloristik verbreitete, pagane und jüdische Quellen verbindende Überzeugung, in einer Zeit fehlender oder dürftig geschenkter Offenbarung, überhaupt in einer gegenüber der Vergangenheit gottferneren, epigonenhaften Epoche zu leben, und die so motivierte Sehnsucht, solche Situation zu überwinden.

Der *zweite Hauptteil* (I, 247–347) dient der Systematisierung des Textguts: Zunächst werden moderne theologische wie altertumskundliche Entwürfe zu den Offenbarungsmodi, vornehmlich aus der Lexikographie, vorgestellt. Sodann wird nach einem zentralen antiken Oberbegriff für „Offenbarung" gefragt, und zwar mit dem Ergebnis, daß das Wort- und Motivfeld aus disparaten Verwendungszusammenhängen allmählich zusammenwächst, eine einschlägige Begriffszentrierung somit vorchristlich nicht konstatiert werden kann. Schließlich werden solche spätantiken Systematisierungen von Offenbarungsmodi gemustert, die sich in außerchristlichen Motivpaarungen, Listenbildungen und Klassifikationen niederschlagen; aus der urchristlichen Literatur werden die Charismenkataloge des Apostels Paulus geprüft[3].

Hauptteil III (I, 349–414) stellt in einem ersten Arbeitsschritt jene narrativen Strata der ntl. Literatur zusammen, die revelatorische und epiphaniale Motivfiguren voraussetzen und beschreiben, und erhebt in einem zweiten, systematisierenden Arbeitsschritt das Gesamtbild der entsprechenden Offenbarungsweisen. Im Vergleich zu den zeitgenössischen Plausibilitäten ist dabei das Zurücktreten massiver Objektivierungen, mantischer Prozeduren und auch der Traumdeutung in der ntl. Literatur zu konstatieren; Entrückungs- und Niederstiegsmotivik findet sich, narrativ ausgestaltet, relativ selten. Dagegen treten Visionen, anders als in seinem kulturellen Milieu, im NT deutlich in den Vordergrund. Christophanien wie Angelophanien entsprechen der antiken Topik, ohne daß ihr Modus selbst theologisches Eigengewicht trägt. Vergleicht man das Repertoire inspiratorischer Prozesse, so fällt gegenüber der theologisch durchaus zentralen Ambivalenz im griechisch-römischen Gottesbild eine pneumatologische Vereindeutigung der inspirierten Äußerungen im NT auf. So ergibt sich: Offenbarung ist urchristlich unaufhebbar an die geschichtliche Gestalt Jesu Christi gebunden und konkretisiert sich in mannigfacher Weise durch die Erfahrung seines Pneuma, und zwar in beachtlichem Unterschied zu den Nachbarreligionen als elementares Gegenwartsgeschehen. Die Diastase zwischen Offenbarungsspender und Offenbarungsempfänger tritt in der ntl. Christologie gänzlich zurück.

Bd II untersucht in zwei Umläufen ein in der antiken Erzählkunst breit dokumentiertes Teilfeld aus dem im ersten Bd ausgearbeiteten Rahmengebiet: die verborgene Epiphanie. Das Numen weilt zunächst unerkannt in einer irdischen, meist menschlichen Gestalt zu einem bestimmten Zweck in der Menschensphäre, vermag aber weithin seine Verborgenheit nicht zu wahren und offenbart schließlich, nicht selten unter dramatischen Begleitumständen, sein wahres Wesen.

Hauptteil I (II, 3–122) legt zunächst materiale Einzelinterpretationen paganer (z. B. Philemon und Baucis) und frühjüdischer (z. B. Tob) Texte vor, berücksichtigt namentlich die Eigenart biographischen Erzählens, erhebt (mit mancher kostbaren Einzelbeobachtung) den verbindenden Motivvorrat, zeigt den Zusammenhang zwischen dem Motiv der verborgenen Epiphanie und dem es tragenden Weltbild auf: „Die Bedeutung der Sache für den Siegeszug des inkarnierten Gottes, die vollkommene Epiphanie in die menschliche Geschichte hinein liegt ... gar nicht allein im *Glauben* an die legendären und mythischen Geschichten. Auch in ästhetisierter und abgesunkener, ja selbst in verspotteter und im Kaiserkult mißbrauchter Form hielt der Glaube an verborgene Epiphanien eine religiöse Sehnsucht nach einer *verborgenen Wirklichkeit*, nach einer Transzendierung des Vorfindlichen wach, der ihre religiöse Würde nicht abzusprechen ist" (II, 118).

Hauptteil II (II, 123–267) untersucht die Relevanz des Motivfelds in der ntl. Christologie: Apg 14,8–18; 28,1–6 (in der Kopfleiste S. 127–143 irrtümlich: 26,1–6); Hebr 13,2; besonders Mk als das „Buch der geheimen Epiphanien" (M. Dibelius); Ostererzählungen: Lk 24,13–35; Mk 16,12f; Joh 20,14–18; 21,1–14.

So wie die vorgestellte Studie sich präsentiert, wird sie als Materialsammlung zwar viele Benutzer finden (denen mit extensiven Registern – II, 286–385 – bestens gedient ist), aber wohl wenige Leser. Die beiden Bde umfassen über 800 S.n; zwei weitere Bde sind angekündigt. Ich kann meine Zweifel daran nicht verhehlen, ob Aufwand und Resultat einander in jeder Hinsicht entsprechen. Die Monographie würde jene Aufmerksamkeit der Fachleserschaft, die sie in hohem Maße verdient, eher gewinnen, wenn sie sich zu deutlicher Konzentration bereitgefunden hätte. Das wäre bei stärkerer Selbstdisziplin ohne Verlust in der Sache gut möglich gewesen. Vf. glaubt alles und jedes (angefangen beim „modischen Verzicht auf den Abkürzungspunkt" in theologischen Abbreviatursystemen [I, 9]) in Randbemerkungen, Anmerkungen, Exkursen, Anhängen und „Problemanzeigen" kommentieren zu sollen und führt seine Leser, die doch mit einem bestimmten themenzentrierten Erkenntnisinteresse zu seinem Werk greifen, noch auf die abgelegensten Nebenpfade[4], erspart ihnen nicht die beiläufigste „Lesefrucht". Manche Ausführung, deren Sachbezug kaum erkennbar ist, hätte, entsprechend erweitert und abgesichert, einen knapperen eigenständigen Aufsatz gerechtfertigt (z. B. die Exkurse/Anhänge zur Herkunft des Buchtitels ΙΟΥΔΑΙΚΗ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑ [I, 164–166], zu den Namen der Weisheit in der Gnosis und in paragnostischen Systemen [I, 237–242], zur Datierung der Bilderreden äthHen 37–71 [I, 242–245] oder zum Dialekt Λυκαονιστί [II, 134–136]). Bei anderen Ausführungen möchte man an Harnacks Rat erinnern, Fußnoten (und fußnotenverwandte Abschwei-

[1] „E. R. Dodds, dessen Aufsätzen Erwähnung zu tun wir in dieser Arbeit noch mehrfach Gelegenheit haben werden ..." (I, 21); „Anhangweise erlaube ich mir zu einem kleinen Spezialproblem einige Anmerkungen, das zum Selbstverständnis der Historiographie des J. [scil. Josephus] nicht ohne Reiz und unser Thema zu illustrieren geeignet ist" (I, 164).

[2] Sowohl der Begriff „geschichtsmythologisch" als auch der des „Offenbarungs*glaubens*" bedürften der Präzisierung; zu ersterem vgl. den „Nachtrag" in II, 275: „Gemeint ist sehr schlicht die *Wahrnehmung von Geschichte in mythologischen Kategorien*. Elementar für meine Thesen im 1. Hauptteil von OuE I ist die Beobachtung, daß sich zahlreiche populäre Interpretamente von Geschichte als abgesunkene oder auch nie zur Dignität einer eigenen Weltdeutung ausgewachsene Mythologeme erweisen lassen."

[3] Unverständlich und zum weiteren wie engeren (vgl. I, 335f über Projektionen „der jeweiligen theologischen Antithetik des Exegeten") Kontext gar nicht passend in I, 336f der Anschluß an die massiven, völlig ungeschichtlichen Projektionen von S. Schulz zur „Charismenlehre des Paulus" als „bewußte und bleibende Alternative zum Amts-, Rechts- und Ordnungsdenken der religiösen Antike (Judentum, Judenchristentum, Heidentum und Frühkatholizismus)".

[4] Nicht selten angekündigt mit Formeln wie „erlaube ich mir als beiläufige Lesefrucht auf ... hinzuweisen" (I, 186, Anm. 184), „Peripher mag hier die Anmerkung ihren Platz finden, daß ..." (I, 223, Anm. 285); vgl. I, 351, Anm. 1.

fungen) seien keine Katakomben zur Bestattung der Voruntersuchungen; vielmehr solle sich ein Vf. konsequent zur Feuerbestattung entschließen[5]. Denn selbstverständlich kann Vf. die zuhauf von ihm angeschnittenen Fragen nicht mit wünschenswerter Gründlichkeit diskutieren, so daß er die Geduld seiner Leser entweder mit der ständigen Klage erschöpft, seinen Gegenstand in keiner Weise ausreichend behandelt zu haben (*passim*), oder nunmehr selbst in den Stil der Offenbarungsrede verfällt, indem er *quaestiones disputandae* ohne jeden Begründungsversuch *per ordre du mufti* klärt[6]. Schließlich wirkt angesichts eines Literaturverzeichnisses von fast 70 S., erweitert durch bibliographische Angaben in unzähligen Fußnoten, zumal des zweiten Bdes, sowie durch 11 S. Nachträge, die Bemerkung, das Literaturverzeichnis stehe „unter der Nötigung zu strenger räumlicher Begrenzung" (I, 417), manieriert. Kurzum: Man hätte dem Vf. den zähen Arbeitswillen und die dafür notwendige Zeit gewünscht, ein *kürzeres* Werk zu schreiben.

Auch die Präsentation der Quellentexte hätte unter strikter Kontrolle nur gewonnen. Es leidet keinen Zweifel, daß Vf. die von ihm mitgeteilten Texte nicht einfach per Konkordanz zusammengestellt hat; er hat sie intensiv gelesen und versteht es, sie empathisch zu interpretieren. Gleichwohl steht die Darstellung offenkundig noch unter dem Überdruck von Zettelkästen. Statt annotierter Auflistung des einschlägigen Textguts (schmerzhaft besonders bei dem Gang durch die ntl. Literatur) wäre eine sachlich deutlicher ordnende, theologisch konzentrierende Texterschließung hilfreich gewesen; der Weite des Materials hätte die Tiefe seiner Durchdringung zu entsprechen[7]; die Querlinien zwischen der besprochenen jüdischen und paganen Literatur zum NT hätten im Sinne des forschungsleitenden Interesses stärker herausgearbeitet werden müssen.

Nachdem sich Rez. seiner Pflicht entledigt hat, die Schwächen der Monographie anzuführen, kann er nun seiner Neigung folgen, ihre drei vorrangigen Stärken zu nennen, die die Lektüre im ganzen denn doch teils lohnend, teils faszinierend erscheinen lassen: die materiale Fülle, die perspektivische Weite und (vielleicht überraschend) die theologische Tiefe.

1) Da ist zuerst der *sachliche Reichtum* des textkundig gesammelten Quellenguts zu einem Themen- und Motivfeld, dessen zentrale Rolle in der urchristlichen Selbst- und Weltdeutung außer Frage steht. Vf. ist nicht nur zu seiner umfassenden Kenntnis der Literatur verschiedenster spätantiker Kulturräume (vom hellenistisch-reichsrömischen über den jüdischen bis zum iranischen) zu beglückwünschen, sondern mehr noch zu dem Mut, die Traditionsstrata miteinander „ins Gespräch" zu bringen und dabei auch solche Leser reich zu belehren, denen die außerchristliche Literatur im ganzen nicht unvertraut ist.

2) Dies führt zu einer *methodenbezogenen Überlegung*, die vielleicht auch dem „*Cui bono?*" vorbeugen kann, das sich dem von der ntl. Exegese her kommenden Leser aufdrängen mag: Vf. führt nicht in die „Um-Welt" des NT ein, er präsentiert mit ihrem ureigenen Recht jene „Welt", in der das NT mit seinen Offenbarungsansprüchen und Epiphanie-Erfahrungen allererst begehbar wird[8]. Wenn Verstehen heißt, die „Fragen" zu kennen, auf die der Text eine „Antwort" gibt, so kann diese Monographie, so weit sie stellenweise von allem ntl. Textgut entfernt scheint, zur hohen Schule des Verstehens werden. Von daher hat das altphilologische Bemühen – wie das besprochene Werk unzweideutig belegt – seine authentische Bedeutung für die ntl. Exegese – eine Bedeutung, die mit dem Adjektiv „humanistisch" nach wie vor treffend beschrieben ist[9].

3) Neben der hermeneutischen und heuristischen Funktion besitzt die religionsgeschichtliche Perspektive aus binnenchristlicher Wahrnehmung heraus ihren Rang als *theologische Denkform*. In einer Atmosphäre, in der Theologie und Altphilologie wie selbstverständlich als blutsverwandt galten, hat John Henry Newman im Oxford des letzten Jh.s die „Classics" „as being in a certain sense inspired moralists and prophets of truths greater than they knew"[10] beschrieben und damit eine Tradition zur Sprache gebracht, die in der Areopag-Rede des lukanischen Paulus beginnt, sich im λόγος σπερματικός des Märtyrers Justin wie der *anima naturaliter Christiana* Tertullians zu theologischem Ausdruck verdichtet, poetisch uneinholbar mit der Rede des Vizekönigs von Neapel in der Ruine eines Tempels an der Via Appia in Paul Claudels „Le soulier de satin" (II. Tag, 5. Szene) inszeniert und zuletzt wohl bei Hugo Rahner systematisch reflektiert wurde[11]. Die kontroverstheologische Spitze der besagten Rede des Vizekönigs („Attaquée par les brigands dans un coin, l'Église catholique se défend avec l'univers!") wird von F. freilich schlagend widerlegt, und ich gestehe, daß ich die hier einschlägigen „Randbemerkungen" des Vf.s (I, 1f.96–102; II, 118) denn doch nicht missen möchte.

So legt Rez., mit gerade solche Tiefenschärfe verratenden Schlußsätzen entlassen[12], die beiden Bde sehr dankbar aus der Hand. Sein Unwillen beschränkt sich am Ende darauf, daß die an sich klassisch-schöne Gestalt der Studie recht vollschlank, mit Tand und unnutzem Zierrat bekleidet daherkommt, eher der Artemis von Ephesus gleichend als der Pallas Athene.

Paderborn Knut Backhaus

[5] Pars pro toto sei auf die in sich gewiß interessanten, aber nun gar nicht zur Sache gehörenden allgemeinen Randbemerkungen über antike Fachterminologie (I, 280f), den scharfsinnigen Diskussionsbeitrag zur Zahl 153 in Joh (II, 261–263) und die notgedrungen vordergründige Glosse zur Schriftauslegung bei E. Drewermann (II, 265) verwiesen.

[6] So etwa die Klammerbemerkungen I, 373 zu Joh 2,1–11 „wo entgegen neueren Bestreitungen m. E. Jesus sehr wohl als eine Art ‚wahrer Dionysos' gezeigt wird", oder I, 385 zu 2Thess, „von dessen Unechtheit ich mich nicht recht zu überzeugen vermag, obwohl sie sich in der Forschung durchzusetzen scheint".

[7] Ein Beispiel: Kaum begreiflich ist, wie Vf. (I, 161 mit Anm. 133) Orac.Sib. IV, 161–169 – unter Rekurs auf H. Lichtenberger – auf die „Johannestaufe" beziehen und „als wichtige Analogie" zu Jos. ant. XVIII, 116–119 deuten kann: Nichts von den allgemeinen – in den Täuferbewegungen (und darüber hinaus) überhaupt gängigen – Gerichts- und Waschungsmotiven der Sibyllina weist irgendwie auf den spezifischen Hintergrund der Jordantaufe oder gar auf die vermeintliche Diaspora einer „Johannessekte"!

[8] Überaus treffend I, 3: „Der von der Exegese des NT herkommende Leser wird sich eventuell auch erst darauf einzustellen haben, daß auch pagane Schriftsteller als Vertreter ernstzunehmender *Theologie* zu Wort kommen, wenn diese auch nicht auf atl. Boden aufbaut"!

[9] Humanistisch wirkt schon die Wertschätzung des Humors, den Vf. (II, 131f) in schöner Sensibilität beim dritten Evangelisten wahrnimmt (und – leider allzu berechtigt – den mitunter betrüblich stillosen Ausfällen des Apostels Paulus absprechen muß).

[10] Zit. nach I. Ker, John Henry Newman. A biography, Oxford (1988) 1990, 23.

[11] Vgl. jetzt J. Holdt, Hugo Rahner. Sein geschichts- und symboltheologisches Denken, Paderborn 1997.

[12] „Die vorchristliche Welt wartet auf den epiphanen Gott, der – wie Dionysos in den Bacchen des Euripides – für seine eigene Sache eintritt und die Menschen mit seiner verborgenen Gegenwart überrascht. Israel vergewissert sich der Unaufhebbarkeit der göttlichen Zuwendung in der Stabilität der Thora, in der ihm die Nähe des seine Schöpfung transzendierenden Gottes zugleich unwiderruflich zugesagt ist. Die Kirche verkündet in diese geistesgeschichtliche Situation hinein den menschgewordenen Gott: *homo apparuit inter homines latens deus* (Augustinus)" (II, 273f).

Frey, Jörg: **Eugen Drewermann und die biblische Exegese**. Eine methodisch-kritische Analyse. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. VIII, 281 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 71), brosch. DM 54,00 ISBN: 3–16–146304–8

So groß das Echo war (und ist), das Eugen Drewermann mit seiner „tiefenpsychologischen" Bibelexegese in der Öffentlichkeit von Akademien, Bildungshäusern und Volkshochschulen, nicht zuletzt aber auf der Kanzel hervorgerufen hat, so selten sind differenzierte Antworten aus den Kreisen der Fachexegeten. Nach der SBS-Studie von Gerhard Lohfink und Rudolf Pesch, die eine scharfe Methodenkritik mit ihrem Postulat einer ekklesialen Schrifthermeneutik verbanden (Stuttgart 1987), gab es nur noch vereinzelte Beiträge. Das hat vielleicht doch nicht – wie vielfach unterstellt – mit dem Hochmut von Fachleuten gegenüber einem erfolgreichen Außenseiter zu tun, sondern spiegelt wider, daß es nur wenig Gemeinsamkeiten zwischen der ureigenen Aufgabenstellung wissenschaftlicher Exegese und der Hermeneutik Drewermanns gibt. Gleichwohl ist es erfreulich, daß der Vf. die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Hausarbeit im Rahmen der 2. Kirchlichen Dienstprüfung für das Pfarramt zur Gelegenheit einer umsichtigen Auseinandersetzung mit Drewermann genommen hat.

F. benennt die „Herausforderung Drewermann" für Theologie und Kirche (1–8), skizziert die Biographie (9–37), beschreibt Drewermanns Methode (38–86) und Sprache (87–112), stellt exemplarische Textanalysen aus dem NT vor (113–171), informiert in guter Bündelung und Zusammenfassung über die Kritik an Drewermann aus dem Munde von exegetischen und systematischen Theologen, aber auch von Psychologen (172–227) und formuliert ein klares Fazit der Debatte (228–254).

Die Auseinandersetzung ist durchweg fair und unpolemisch. Wissenschaftliche Redlichkeit und methodische Disziplin sind dem Vf. selbstverständlich. Um so ernüchternder das Resultat: Die methodischen, hermeneutischen und theologischen Defizite in Drewer-

manns Konzept sind gravierend. Als Partner eines ernsthaften theologischen Gesprächs steht er kaum zur Verfügung. Als Seismograph des Zeitgeistes ist er jedoch von großer Bedeutung. Wenn seine Anstöße fruchtbar werden, dann dort, wo sie die fachkundigen Theologen, zuerst die Neutestamentler, auffordern, im Blick auf die Zeichen der Zeit konsequent zur Sache, d. h. zur Person Jesu Christi zu sprechen.

Ob das Buch in der angesehenen Wissenschafts-Reihe das Publikum erreicht, das es lesen sollte, mag bezweifelt werden. Daß mit F. ein evangelischer Theologe, der als solcher unverdächtig ist, im Streit um die Rechtmäßigkeit und Klugheit des Entzugs der Lehrerlaubnis parteiisch zu sein, in dieser Weise seine Kritik an Drewermann formuliert, sollte Grund genug für eine weite Verbreitung sein.

Wuppertal Thomas Söding

Klauck, Hans-Josef: **Die antike Briefliteratur und das Neue Testament.** Ein Lehr- und Arbeitsbuch. – Paderborn: F. Schöningh 1998. 367 S. (Uni-Taschenbücher, 2022), kt DM 39,80 ISBN: Uni-Taschenbücher: 3–8252–2022–2 / Schöningh: 3–506–99496–4

„Ich befürchte, daß was passiert ist, denn ich erinnere mich in meinem Zirkel von Bekanntschaften keines Gentlemans, der einen Brief schreiben könnte." – So reagiert Sam in Charles Dickens' *Pickwick Papers* auf die Zustellung eines Briefes. Viele der Gentlemen (und Ladies), an die sich der Münchener Neutestamentler mit dieser Szene in der Einleitung zu seinem „Lehr- und Arbeitsbuch" wendet, mögen heute, mit einem Brief konfrontiert, ähnliche Verlegenheit empfinden. Die Fertigkeit gar, antike Korrespondenz zu verstehen, beherrschen unter Theologie-Studierenden nur wenige. Dies erscheint um so bedauerlicher, als immerhin 22 der 27 Schriften des Neuen Testaments entweder der Textsorte „Brief" zugehören oder sich doch in der einen oder anderen Weise auf sie beziehen. Man mache die Nagelprobe: Was genau (außer dem eher abstrakten Bewußtsein, den „Tisch des Wortes Gottes" reichlicher gedeckt zu haben) bedeutet es für eine katholische Gottesdienstgemeinde, die übliche Predigtpraxis, gar das kirchliche Selbstverständnis, daß regelmäßig vor dem Evangelium die „Epistel" verlesen wird?

Wenn derlei „Episteln" so blutleer und wirklichkeitslos wirken, hängt dies nicht zuletzt damit zusammen, daß ihr ursprünglicher Lebens- und Kommunikationszusammenhang kaum noch einsichtig und nachfühlbar ist. Wer sich im theologischen Studium oder im kirchlichen Dienst am Neuen Testament orientiert, muß also die ntl. Korrespondenz, will er sie von innen her verstehen, an ihrem soziokulturellen Ort aufsuchen. Dies aber ist aus zwei Gründen nicht leicht: 1) Antike Kulturgeschichte wird in der theologischen Forschung des deutschsprachigen Raums stiefmütterlich behandelt. Die Hoffnung, mit der vor neunzig Jahren Adolf Deissmann das „Licht vom Osten" aufgehen sah, hat sich als zu überschwenglich erwiesen, und der Ernüchterung folgte die Vernachlässigung dieses – theologisch vermeintlich irrelevanten – Forschungsfelds. In der US-amerikanischen Exegese hat sich der alte Impetus dagegen bewahrt, und von ihr her gewinnt auch K.s Monographie wichtige Anregungen. 2) Die humanistische Bildung der heute Studierenden beschränkt sich (wenn überhaupt) auf die Kenntnis lateinischer Vokabeln und Grammatikregeln (meist wenig begeisternd am „Bellum Gallicum" eingeübt). Um einen Zugang zur verschlossenen Alltagswelt der Antike zu gewinnen, bedarf es daher mehr denn je des empathischen Dolmetschers und Lotsen. Doch neigen Exegese-Dozierende eher dazu, den Bildungsverlust zu beklagen, als daraus wahrnehmbare didaktische Konsequenzen zu ziehen. In beiderlei Hinsicht ist damit der „Sitz im Leben" und zugleich die Stärke des anzuzeigenden Buches genannt: Es stellt den Forschungsstand zur antiken Epistolographie gründlich und präzise vor, gibt einen (nicht nur für Studierende hilfreichen) Überblick über Quellengut und Sekundärliteratur und führt v. a. sensibel an die Texte selbst heran, indem es sie situativ verortet, problemgeschichtlich kommentiert und mit praktischen Lektüre- und Übungsvorschlägen (deren Lösung im Anhang geboten wird) erschließt.

Zum Inhalt: Auf der Basis zweier Briefpaare – der Korrespondenz eines alexandrinischen Söldners aus dem zweiten Jh. n. Chr. und der des *presbyteros* der johanneischen Gemeinde – führt K. in die Thematik ein. So heterogen diese Briefe *prima facie* wirken, so sehr erhellen sie sich doch gegenseitig und so leichtfüßig gelingt der Übergang von „Musterbriefen" zum „Briefmuster" (29–54). Ist auf solche Weise die Formtypik hellenistisch-reichsrömischer Korrespondenz erarbeitet, so gilt es, sich deren Bedingungsfaktoren vor Augen zu führen: Schreib- und Beschreibmaterial, Schreib- und Diktierweisen (instruktiv S. 64f die von E. R. Richards übernommene Typologie der „Sekretäre": *recorder – editor – co-author – composer*), Postwesen (55–70). Nach einer konzisen Klassifikation des umfangreichen Textmaterials (71–74) stellt K. die einzelnen Gruppen vor: *„documentary letter tradition"* (Beispiel: Empfehlungsbriefe) – diplomatische und amtliche Schreiben (Beispiel: Herrscherbriefe) – literarische Briefe (mit einer nützlichen, knapp kommentierten Katalogisierung des lateinischen wie griechischen Textguts; Beispiel: Epikur, Cicero, Seneca, Kynikerbriefe) (75–147). Mit der ausführlichen Dokumentation der antiken Epistolographie, ihrer Stilkunde (Ps.-Demetrios, *De elocutione*), ihrer weltanschaulichen Grundlagen (*philophronesis, parusia, homilia*), ihrer Topik und Typik (Ps.-Demetrios und Ps.-Libanios) sowie ihres Verhältnisses zur Rhetorik (Grundsätzliches; *genera, officia oratoris, partes*; Problemübersicht zum Verhältnis Rhetorik/Brieftheorie) erreicht das Buch seinen Höhepunkt (148–180). Das folgende Kap. (181–226) ist dem frühjüdischen Briefgut gewidmet (wiederum in umfassender Katalogisierung; Beispiel: Briefe in 2Makk, syrBar, ParJer, die Korrespondenz Bar Kochbas). Das Buch gelangt an sein Ziel, indem es die gesamte ntl. Literatur auf ihre epistolographischen und rhetorischen Züge durchmustert, fünf Schreiben (1Thess, 2Thess, 2Petr, zwei Briefe in Apg) intensiv diskutiert und dabei den Aspekten der redigierenden Sammlung und der Pseudepigraphie sowie, wo nötig, den einleitungswissenschaftlichen Zusammenhängen besondere Aufmerksamkeit schenkt (227–330). Stellen- und Autorenregister beschließen das Buch; ein Register der brieftheoretischen und rhetorischen Fachtermini hätte den Gebrauchswert noch erhöht.

Drei *Kennzeichen* dieses exegetisch wie didaktisch vorzüglichen Buches seien hervorgehoben:

1) *Die strikte Textorientierung:* Die Demonstrations- und Übungstexte sind zum größten Teil mitabgedruckt und so kundig ausgewählt, daß der Eindruck, antike Texte seien trocken und lebensfern, nicht aufkommt. Eigentlich „erklärt" das Buch die antike Korrespondenz nicht so sehr, sondern führt die Leser unmittelbar in deren Lebenswelt ein. Mit Blick auf die gewandelten sprachlichen Voraussetzungen der heutigen Studierendengeneration wählt K. den pragmatischen Kompromiß: Er kapituliert nicht bedingungslos vor der Tendenz zum altsprachlichen Analphabetismus, aber er überfordert seine Adressaten auch nicht. Statt dessen macht er sich – unaufdringlich werbend – zum Anwalt des Urtextes (z. T. zweisprachige Textdarbietung, Zitation der griechischen und lateinischen Zentralbegriffe, erklärender Rückgriff auf die rhetorische und epistolographische Nomenklatur; möglichst urtextnahe Übersetzungen). Anders gesagt: Er verlangt (genauer: die Sache – so vermittelt er – verlangt) „ein wenig" vom Original und macht gerade so neugierig auf „ein wenig mehr"!

2) *Die sozial- und kulturgeschichtliche Kontextualisierung der ntl. Briefliteratur:* Gerade auf solche Weise verwandelt sich vom Grundlegungskapitel an wie von selbst die Wahrnehmung der ntl. Briefe. Allzu verschieden erscheinen gewöhnlich die Reflexions- und Interaktionsebenen, als daß man sich erlaubte, etwa von „Platon"- oder Cicero-Briefen her das Neue Testament zu betrachten. K.s Kunst liegt darin, daß er die Akteure der verschiedenen Ebenen miteinander „ins Gespräch" bringt und so den Leser unmittelbar zum Verstehen führt. Ein Beispiel zur Literarkritik: Wer sich über die redaktionelle Bearbeitung der Cicero-Korrespondenz informiert, wird weniger geneigt sein, das gegen Dekompositionsversuche gerichtete, oft nachgesprochene Argument gelten zu lassen, für antike Briefkompilationen ermangele es der Parallele (vgl. 132). Ein Beispiel zur Authentie-Diskussion: Wer sich über das Phänomen der Pseudepigraphie in der Platon-Schule informiert – von den vierzehn Platon-Briefen gelten allenfalls einer oder zwei als „echt" (andererseits ist es auch kein Zufall, daß Platon das Wesentliche seiner ureigenen Gedankenarbeit bis in seine Spätzeit hinein dem Lehrer Sokrates zuschreibt) – wird es gelassener beurteilen, wenn er ihm in der ntl. Literatur begegnet (vgl. 301–306). Ein Beispiel zur Sache: Wer die recht konventionellen Trostbilletts studiert, die K. bietet (vgl. 160f.164.292.348; auffallend das wiederholte „Man kann dagegen nichts tun!"), wird den Trost etwa des 1Thess (vgl. 267–292) tiefer zu schätzen wissen (womit freilich nichts gesagt ist über den Trost, den die pagane Antike in reflektierten Zusammenhängen zu spenden weiß: die „Tusculanen" haben im Frühchristentum nicht ihresgleichen, und Boethius verzichtet gerade in der „Consolatio" auf die spezifisch christliche Perspektive).

3) *Die konsequente Berücksichtigung der antiken Rhetorik:* Der Studierende, der sich nicht erst durch Quintilian oder den „Lausberg" hindurchackern will, findet in diesem Arbeitsbuch in handlicher Zubereitung das Instrumentarium und eine problembewußte Abschätzung von Nutzen und Grenzen rhetorischer Analyse. Der Rez. bestätigt aus eigener Erfahrung am Hebräerbrief (der freilich – zumindest nachahmend – als „Rede" konzipiert ist!) den heuristischen Gewinn auch der *genera-* und *partes*-Lehre, meint aber, daß zur Analyse von Gattung und Aufbau von „Briefen" im eigentlichen Sinn das epistolographische Instrumentarium ausreicht (vgl. auch

179). So richtig es ist, daß eine „sprachliche Äußerung Anfang und Schluß hat, ihr Thema benennt und es behandelt" (174), so sehr gilt es doch zu beachten, daß die Schulrhetorik zwar einen *ordo naturalis* kennt, unter *exordium, narratio, argumentatio* und *peroratio* in funktionaler wie sachlicher Hinsicht jedoch deutlich präziser bestimmte Redeteile versteht und daß derart bestimmte Redeteile allenfalls in strenger Bindung an die nach ausschließlich textimmanenten Gesichtspunkten erarbeitete Briefstruktur zu ermitteln sind. Zudem: Nicht einmal für Reden hat die antike Schulrhetorik einen Konsens über den Aufbau erreicht; kein geringerer Sachkenner als Quintilian hat sich zu einer weithin abweichenden Redepraxis bekannt und gerade mit Blick auf die *partes orationis* vor den „praecepta universalia vel perpetualia" nachdrücklich gewarnt (vgl. InstOratII 13,14; ferner II13,1f!). Aristoteles gar hält die Ausdehnung der Disposition dikanischer Rede auf andere Arten der Rede schlechterdings für lächerlich (Rhet III 13,3). Um so zurückhaltender wird man die Orientierung eines Teils der gegenwärtigen *Brief*-Exegese gerade an solchen „universalia" und „perpetualia" beurteilen. Diese Skepsis scheint mir durch die von K. referierten Vorschläge (z. B. 286–289. 297f) zur rhetorischen Disposition der ntl. Briefliteratur eher bestätigt als gedämpft. Daß eine rhetorische Analyse der *elocutio* wie der *inventio*, der persuasiven Strategie überhaupt reichen Gewinn verspricht, soll damit freilich in keiner Weise bestritten werden.

Einige Rückmeldungen zur *Cicero-Korrespondenz:* Bei der Schilderung des militärischen Briefwechsels zwischen Caesar und „Cicero" (111) sollte der Eindeutigkeit wegen notiert werden, daß es sich um *Quintus* Cicero handelt. Die selbstironische Bemerkung Fam III 11,5 bezieht sich nicht auf Brieffälschung (131; vgl. 303), sondern im Gegenteil auf die auch in der Antike nicht ganz unbekannte und von Cicero spaßhaft („libet enim mihi iocari") auf sich selbst angewandte exegetische Übung, „beliebten" Autoren „mißliebige" Äußerungen „kritisch" abzusprechen. Ebensowenig rechnet Att XI 16,1 mit „gefälschter Absenderangabe" (131), sondern damit, daß ein Caesar-Brief, dessen Abschrift Atticus Cicero zugesandt hatte, lediglich in Caesars Namen verfaßt wurde, im Sinne des „Sekretär"-Modells also von einem „composer" (H. Kasten denkt an M. Antonius) – eine Praxis, die angesichts der bewegten Zeiten und der postalischen Entfernungen durchaus zweckmäßig war und auch von Cicero selbst gepflegt wurde (vgl. Att III 15,8; III 21). Das Übungsstück Ad Quint fratr I 3,1–10 (132f. 339) wirkt etwas unrepräsentativ[1], zeigt jedenfalls einen Cicero, der seiner Neigung zum Selbstmitleid mit ungehemmter Theatralik nachgibt, der mit den tintenverschmierenden Tränen auch die sentimentalsten Gemeinplätze im Übermaß fließen läßt und zu keiner realistischen Wahrnehmung seiner „Flucht" mehr fähig scheint (damit immerhin demonstriert, was der „Tränenbrief" des Paulus gerade *nicht* ist!). Vielleicht hätte der in seiner Humanität so schöne Brief Att I 18 den „wirklichen Cicero" denn doch deutlicher zu Wort kommen lassen, zumal hier die Grenzen des Parusia-Konzepts so klar herausgearbeitet sind wie m. W. selten sonst: der Brief vermag die persönliche Anwesenheit des Gesprächspartners am Ende denn doch nicht zu ersetzen.

Fazit: Ich habe die Lektüre beschlossen a) mit dem Eindruck, weniger ein Buch als viele, sehr verschiedene und höchst aufschlußreiche antike Briefe, zuverlässig ausgewählt und kompetent erläutert, gelesen zu haben, b) mit dem vergnügten Vorsatz, noch mehr davon zu lesen, und c) mit dem – didaktisch nunmehr bestens flankierten – Plan, ein einschlägiges Seminar anzubieten. So sei diesem Arbeitsbuch gewünscht, was Quintilian (InstOrat VIII 2,22) der gekonnten Rede in Aussicht stellt: „bei den Kennern Beifall und Eingang bei den Ungeschulten".

Paderborn Knut Backhaus

Kügler, Joachim: **Pharao oder Christus?** Religionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage einer Verbindung zwischen altägyptischer Königstheologie und neutestamentlicher Christologie im Lukasevangelium. – Bodenheim: Philo Verlagsgesellschaft 1997. 360 S. (Bonner Biblische Beiträge, 113), geb. DM 98,00 ISBN: 3–8257–0072–0

Die Arbeit stellt die leicht überarbeitete Fassung der Habil.schrift des Vf.s dar, die im WS 1996/97 von der Kath.-theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn angenommen wurde.

Es ist nicht zu erwarten, daß Vf. die gesamte altägyptische Königstheologie darstellt. In erster Linie geht es um die Gottessohnschaft des ägyptischen Königs, die trotz ägyptischer Abgrenzungstendenzen gegenüber der griechischen Weltmacht von den ptolemäischen Herrschern aufgegriffen wird und schließlich den Weg in die römische Welt gefunden hat. Die Möglichkeit, besonders in der lukanischen Kindheitsgeschichte auf Motive aus ägyptischer Überlieferung zu stoßen, wird in der Exegese immer wieder diskutiert. Da jedoch nach der in der Einleitung skizzierten Ausgangslage kaum mit einem direkten Einfluß gerechnet werden kann, ist der Leser gespannt, wie sich eventuell vorhandene Analogien zwischen NT und ägyptischer Überlieferung erklären lassen.

In einer knappen *Einleitung* (11–14) werden „einige Leitideen und Grundannahmen offengelegt". Methodische Fragen werden allerdings nicht diskutiert, sondern mit kurzen Verweisen auf einige wenige Diskussionsbeiträge abgehandelt. Primär geht es hier darum, die „Gräben und Brüche" aufzuzeigen, die traditionsgeschichtlichen Beziehungen entgegenstehen: das weitgehend unvermischte Nebeneinander von ägyptischer und griechischer Kultur in der hellenistischen Zeit Ägyptens, den strukturellen Unterschieden zwischen (national-polytheistischer) ägyptischer und (monotheistischer) jüdisch-christlicher Religion, religionssoziologische Differenzen (Staatsreligion einerseits und persönlicher Glaube des Individuums andererseits), der kulturelle Bruch zwischen ägyptischer und griechisch-hellenistischer Welt, ein sozial bedingtes Gefälle im Kenntnisstand religiöser Vorstellungen in Ägypten und schließlich die Berücksichtigung der Tatsache, daß gelebte Religion über die schriftlich verfaßte hinausgeht und somit Quellen jenseits literarischer Dokumente Beachtung finden müssen.

Die weitere Untersuchung gliedert sich in fünf Teile: In einem sehr ausführlich gehaltenen *ersten Teil* (15–81) stellt die Arbeit *„Die Idee der Gottessohnschaft in der Tradition Ägyptens"* vor. Für die Zeit des Alten Reiches ist eine narrative Entfaltung des Gottessohntitels „im Sinne einer Geburtslegende" (17) nicht belegt – der König hat in seiner Rolle selbst die Qualität eines Gottes, ist göttliche Heilsgestalt (16). Eine Erzählung von der Geburt eines Königs liegt dagegen vermutlich aus der Zeit des Mittleren Reiches vor: In einer Weissagung werden die Drillinge einer Priesterfrau als Söhne des Re und künftige Könige ausgewiesen. Die Kinder präsentieren sich schon bei der Geburt, die unter göttlichem Beistand stattfindet, als künftige Könige in Gestalt und Ausstattung. Diese retrospektive Aussage aus der Zeit nach der Thronbesteigung des jeweiligen Königs besitzt offensichtlich „herrschaftslegitimierender Funktion". (21) An dieser Stelle ist bereits anzumerken, daß diese Retrospektive auch für die christliche Verkündigung konstitutiv ist. Die göttliche Zeugung wird in der Erzählung allerdings nicht erwähnt. Vf. vertritt die Ansicht, daß diese als bekannt vorausgesetzt werden muß.

Anders stellt sich dies in der Zeit des Neuen Reiches dar. Hier findet sich der Mythos der göttlichen Zeugung in Wort und Bild, dargestellt in Form der Tempelreliefs. Es wird erzählt, „wie es kommt, daß der König Gottes Sohn ist". (21) Die älteste Quelle sind die Reliefs im sog. „Totentempel" der Königin Hatschepsut in Deir el Bahari (1490–1468), sodann im Amuntempel zu Luxor aus der Zeit Amenophis III. (1402–1364), ferner auf Steinen aus der Zeit Ramses II. (1290–1224), die im Tempel Medinet Habu von Ramses III. (1184–1153) sowie im Vorhof des Chons-Tempels zu Karnak verbaut wurden. Vf. ist der Auffassung, daß im Totentempel Hatschepsuts „vor allem die postmortale Existenz in Blick genommen" wurde als Fortsetzung der königlichen Würde, die schon in der Geburt wurzelt. Damit käme dem Zyklus hier eine doch deutlich andere Funktion zu als im Luxortempel des Amenophis, wo es um die „zyklische Erneuerung der Göttlichkeit des Königtums" (73) geht.

Hierzu sind einige Anmerkungen zu machen. Es dürfte kein Zufall sein, daß dieser Zyklus unter Hatschepsut zum ersten Mal nachzuweisen ist: Als Königin (!) stand sie unter massivem Legitimationszwang. Sie kann vermutlich als „Schöpferin" des bildhaften Zyklus angesehen werden, ungeachtet möglicher älterer Textvorlagen. Von daher sind Zweifel an der vom Vf. aufgegriffenen These erlaubt (73 A 138), den Geburtsmythos mit der Friedenspolitik von Hatschepsut, Amenophis III. und Ramses II. in Beziehung zu setzen. Für Amenophis, den Vorläufer und mutmaßlichen Wegbereiter der (konservativen) Reform Echnatons wie auch für Hatschepsut als Frau könnten vielmehr ein anderes Bewußtsein von Königtum den Hintergrund für die Verwendung des Zyklus abgegeben haben. Dazu stellt sich die Frage, ob nicht in dem ja bereits zu Lebzeiten der Hatschepsut gebauten Tempel (1480–1470) der Aspekt der Fortdauer der in der Abbildung real werdenden Gottessohn- bzw. -tochterschaft (selbstverständlich auch über den Tod hinaus) der tragende ist, was genauso für den Tempel des Amenophis gelten kann.

Nicht nur die göttliche Zeugung durch Amun, sondern vielfältige Beziehungen der Königinmutter zu den Göttern, göttliche Assistenz bei der Geburt, Anerkennung des Kindes durch seinen göttlichen Vater und andere Bezüge zur Götterwelt sind die Elemente, durch die der künftige König mit seiner Thronbesteigung zum Sohn Gottes wird und somit zum Mittler zwischen Menschen und Göttern. Im übrigen schließt die göttliche Zeugung jene durch den menschlichen Vater keineswegs aus – Vf. spricht von Überlagerung von göttlicher und menschlicher Welt (35f. 199. 325f u. ö.) im komplementären Denken Ägyptens. Der Zyklus findet sich dann wieder in Tempelanlagen der Spätzeit, nunmehr in modifizierter Form als rein götterweltlicher Vorgang in den sog. „Geburtshäusern" und noch stärker als im neuen Reich dem Zugang der Öffentlichkeit entzogen. Mit der Lokalisierung des Mythos in der Götterwelt wird ein „Prozeß der allmählichen Verlagerung königlicher Attribute und Funktionen auf die Götter selbst" (80) in Gang gesetzt. Die (fremden) Könige verlieren zunehmend das, was die ursprüngliche Funktion der Könige ausmachte: Bindeglied zwischen Menschen- und Götterwelt zu sein. Dem Selbstverständnis der Ptolemäer als Göttersöhne tat dies insbesondere nach Alexanders Divinisierung vermutlich keinen Abbruch.

Im *zweiten Teil* mit dem Titel *„Mentalitäten und gesellschaftliche Strukturen im hellenistisch-römischen Ägypten"* legt Vf. dar, wie es trotz der traditionellen Tendenz zur Abschottung und Isolation von ägyptischer Seite, die sich

[1] Zur Beurteilung dieses Briefes und verwandter Schreiben aus der Exilszeit, die allesamt „ein klägliches Zeugnis" ablegen, vgl. M. Fuhrmann, Cicero und die römische Republik, München ^{3}1991, 133–135.

in der Spätzeit unter dem Eindruck der Fremdherrschaft noch verdichtete, zu einer gegenseitigen Beeinflussung zwischen den verschiedenen Kulturkreisen kommen konnte. Dabei stand der grundsätzlichen ägyptischen Verschlossenheit die Neugier der Griechen gegenüber. Da von seiten der ptolemäischen Herrscher „eine Partnerschaft oder gar die Verschmelzung zu einem einheitlichen Staatsvolk nicht angestrebt" (108) war, sondern eher ein Apartheidssystems errichtet wurde, fungierten als Schnittstellen neben assimilierungsbereiten Ägyptern die hellenistischen Städte, hier v. a. Alexandria. Hinzu kam ein ausgesprochen umfangreicher „Religionsexport" aus Ägypten. Insbesondere in der römischen Kaiserzeit präsentierten sich ägyptische Kulte als Alternative zum fragwürdig gewordenen römischen Staatskult.

Zunächst bleibt an diesen Darlegungen unklar, wie Vf. einerseits die ägyptische Abgrenzung betonen und andererseits von „einem intensiven Kontakt der beiden Kulttraditionen" (104 A. 81) sprechen kann, mit der er die Identifizierung ägyptischer und griechischer Götter erklären will. Ob es nicht doch zu einer intensiveren Vermischung zwischen Griechen und Ägyptern durch die Ansiedelung von – zunächst unverheirateten – Veteranen kam, ist eine weitere Frage: Bis zum 4. Syrischen Krieg, also noch gut 100 Jahre nach Alexander, rekrutierten sich die ptolemäischen Heere v. a. aus Söldnern des griechischen und kleinasiatischen Raumes, die sich vermutlich z. T. in Ägypten niederließen. Schließlich muß darauf hingewiesen werden, daß Doppelnamen oder Nationalitätsbezeichnungen nach neueren Untersuchungen keineswegs etwas über die Nationalität des Trägers besagen müssen (Falivene, Rosina: Government, Management, Literacy: aspects of Ptolemaic Administration in the Early Hellenistic Period, in: Ancient Society 22 [1991] 203–227; La'da, Csaba A.: Ethnicity, occupation and tax-status in Ptolemaic Egypt, EVO 17 [1994] 183–189 [=Acta Demotica. Acts of Fifth International Conference for Demotists, Pisa, 4.–8. September 1993]).

Der *dritte Teil* beschäftigt sich mit den *„Ideen von Gottessohnschaft im hellenistisch-römischen Kontext"*. Es sei mit einem bewußten „Transfer von Elementen ägyptischer Königstheologie in den hellenistischen Bereich" (155) zu rechnen. Von den römischen Kaisern wird diese Königstheologie zunehmend und in unterschiedlicher Weise aufgegriffen. Gleichzeitig finden sich auch Belege dafür, daß der Mythos in populären Versionen verbreitet war, mithin die „Vorstellung von der Gottessohnschaft des Herrschers zum allgemein kulturellen Wissen der hellenistischen Welt gehörte" (182), ohne daß eine genaue Kenntnis von deren Herkunft oder gar der ursprüngliche theologische Kontext als solcher vorausgesetzt werden müssen.

Teil vier geht den *„Ideen von Gottessohnschaft im hellenistischen Judentum"* nach. Zu Recht räumt der Vf. in diesem Teil seiner Untersuchung dem ägyptischen Judentum einen breiten Raum ein. Es dürfte nicht nur als Vermittler ägyptisch-hellenistischer Traditionen, sondern auch als diese Traditionen transformierende Größe eine wichtige Rolle gespielt haben. Vorgestellt werden der Aristeasbrief, der zugleich von Abgrenzung und Assimilation geprägte Roman Josef und Aseneth, die Weisheit Salomos und schließlich die Schriften Philos. Des weiteren werden die divergierenden Königstexte des AT diskutiert, die – nicht ohne ägyptischen Einfluß – das Königtum Israels teils mit, teils ohne göttliche Zeugung vorstellen, infolge des Exils aber auch eine ma'atgerechte, gewaltfreie Herrschaft propagieren, sowie schließlich, königskritisch, das alleinige und allgemeine Königtum Jahwes. In Auseinandersetzung mit dem Hellenismus kommt es auch bzgl. der Gottessohnschaft zu unterschiedlichen Deutungen: Sie kann mit Israel als Volk von Gotteskindern, mit dem einzelnen Frommen und nach Tugend strebenden Menschen, aber auch mit messianischen Heilserwartungen verknüpft werden. Wie es bei der tendenziell stets vorhandenen Abgrenzung Ägyptens gegenüber seiner Umwelt zu diesen doch reichhaltigen Einflüssen in das AT gekommen sein kann, erfährt man leider nicht. Und obwohl hier keine „Grabenkämpfe" (202f A. 88) ausgetragen werden sollen, wären bei den vorgestellten religionsgeschichtlichen Anleihen deutlichere und umfangreichere Hinweise auf die übrige Umwelt des AT und des Frühjudentums durchaus angezeigt.

Vor dem Hintergrund der bisherigen Analysen beschäftigt sich der *fünfte Teil* mit der Überschrift: *„Ägyptische Königstheologie und neutestamentliche Sohn-Gottes-Christologie"* (253–322) v. a. mit den lukanischen Kindheitstexten. Es kommt zu interessanten Beobachtungen und Einzelergebnissen, wie z. B. der zwar nicht völlig neuen, hier aber ausführlich dargelegten Position, daß die Überschattung Mariens durch den Geist eben keine sexuelle Konnotation trägt, die Frage des leiblichen Vaters mithin als „theologisch wichtige Leerstelle im Text" (288) bleibt, die auf die lebensspendende Allmacht Gottes verweist. Zum Verweilen des zwölfjährigen Jesus im Tempel kommt die biblisch belegte königliche Sitte vom Wohnen bei der Gottheit als Ausdruck der Einheit von politischer und priesterlicher Funktion gemäß traditionell ägyptischer Sicht des Königs in den Blick. Komplementarität verschiedener Zeitebenen sowie die retrospektive Erzählhaltung, wie sie im Kontext der ägyptischen Königsideologie typisch sind, finden sich ebenfalls in der lk. Darstellung wieder.

Die Arbeit zeigt vielfach überzeugend die Veränderungen, die die (alt-)ägyptischen Traditionen im Zuge ihrer Rezeption(en) erlebt haben. Der christlichen Überlieferung analoge Vorstellungen sowie möglicherweise rezipierte Traditionen, die als Hintergrund ntl. Aussagen mitbedacht werden können oder sogar müssen, werden in vielen Facetten und in großer Auswahl dargelegt, ebenso Varianten traditioneller Motive, die durch das christliche Kerygma bedingt sein können. In der Zusammenstellung und im Aufzeigen dieser Analogien liegt der Verdienst des Vf. und der unbestreitbar hohe Wert der Arbeit!

Der Versuch einer näheren Bestimmung der möglichen Einflüsse auf die lk. Kindheitsgeschichte bleibt jedoch – notwendigerweise? – fragmentarisch. Es gelingt kaum, die komplizierten Vermittlungswege zu entwirren, die zu Beeinflussungen geführt haben könnten. Darüber hinaus ist in der Regel nicht eindeutig zu erweisen, ob und ggf. in welcher Ausprägung (in ägyptisch-hellenistischer, hellenistisch-römischer, atl. oder frühjüdischer Rezeption) derartige Motive für die ntl. Überlieferung überhaupt eine Rolle spielen. Anstelle einer zusammenfassenden Bewertung dieses Sachverhalts durch Rez. sei ein Versuch des Vf.s zitiert, diese Fragen zu klären: „In der Tat sollte keine direkte Beziehung zwischen Lk und Philo konstruiert werden. Allerdings ist zu beachten, daß Philo eine vergeistigte Fassung älterer, biblischer wie auch ägyptischer Vorstellungen präsentiert. Diese älteren Vorstellungen bezogen sich auf eine Kraftübertragung durch den Schatten, welche wenigstens im ägyptischen Kontext durchaus auch eine sexuelle Komponente haben konnte (Seth). Allerdings war schon davon die Rede, daß die inhaltliche Umschreibung der durch den Schatten übertragenen Kräfte engstens mit dem Charakter der betreffenden Gottheit zu tun hat. So gibt letztlich das biblische Bezugssystem den Ausschlag. Da in bezug auf den Gott Israels keine sexuelle Konnotation des Schattens festzustellen ist, bleibt es auch für Lk 1,35 dabei, daß das Überschatten Mariens durch die DYNAMIS Gottes keinen sexuellen Unterton hat. Das schließt allerdings nicht aus, daß der kulturelle Kommunikationshintergrund auch des Evangelientextes durch eine hellenistisch-jüdische Rezeption spätägyptischer Vorstellungen bestimmt war, welche sich im Weisheitsbuch ebenso dokumentiert wie bei Philo ..." (286; ähnlich 296–299; 304f). Hier macht sich Ratlosigkeit breit.

Nur am Rande sei vermerkt, daß der Vf. den Begriff „Analogie" in unterschiedlicher Bedeutung zu verwenden scheint: Einerseits zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Pharao und der Gottheit (81), andererseits im Sinne religionsgeschichtlicher Methode (257.267 u. a.; vgl. Müller, Karlheinz: Die Religionsgeschichtliche Methode: Erwägungen zu ihrem Verständnis und zur Praxis ihrer Vollzüge an neutestamentlichen Texten, in: BZ 29 (1985) 161–192, 161). Nur wenige Druck- und orthographische Fehler sind Rez. aufgefallen, wie z. B. die teilweise fehlende Punktation in der masoretischen Schreibweise (so 197, 200 und 208), Trennungsfehler 293 sowie die falsche Datierung des Beitrages von H. Merklein (Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen), die bereits 1994 erschienen ist.

Die Arbeit ist über weite Strecken ausgesprochen spannend geschrieben. Der Vf. ist offensichtlich bemüht, mit ausführlichen Erklärungen zu Personen (z. B. Tiberius Alexander) und Sachverhalten das Werk einem breiteren Publikum zugänglich zu machen. Zusammenfassungen am Ende jedes Teiles sowie eine ausführliche Zusammenfassung mit Ausblick am Ende des fünften Teils fördern die Lesefreundlichkeit. Es ist äußert erfreulich, daß ein Werk von betont wissenschaftlichem Anspruch sich in dieser Weise einem größeren Leserkreis öffnet.

Marburg Klaus Dorn

Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums, hg. v. Otfried Hofius / Hans-Christian Kammler. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1996. VI, 256 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 88), kt DM 88,00 ISBN: 3–16–146571–7

Die Publikation ist ein Sbd mit sechs Einzelbeiträgen, in denen zentrale Texte des Johannesevangeliums behandelt werden. Drei Aufsätze (O. Hofius, Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1,1–18; derselbe, „Der in des Vaters Schoß ist" und H.-Ch. Kammler, Erwählung und Bewahrung. Zur Auslegung von Joh 6,37) wurden bereits früher veröffentlicht (Nachweis, 213) und in ihrem formalen Bestand überarbeitet. Die erstmals vorgelegten Beiträge sind: O. Hofius, Das Wunder der Wiedergeburt. Jesu Gespräch mit Nikodemus Joh 3,1–21; H.-Ch. Kammler, Jesus Christus und der Geistparaklet. Eine Studie zur johanneischen Verhältnisbestimmung von Pneumatologie und Christologie; derselbe, Die „Zeichen" des Auferstandenen. Überlegungen zur Exegese von Joh 20,20+31.

So selbstverständlich das angestrebte Ziel („Die einzelnen Beiträge verbinden mit der gründlichen philologischen Textanalyse jeweils das Bemühen, den theologischen Gehalt der johanneischen Aussagen möglichst präzise zu erschließen", Vorwort V) erscheinen mag, so sind in der Entscheidung für eine ausschließlich textimmanente Interpretation methodisch und damit auch inhaltlich bestimmte Weichen gestellt. Dies zeigt sich in der „Erkenntnis" (V) der

Vf., „daß das Johannesevangelium – von dem Nachtragskapitel Joh 21 und gewissen redaktionellen Einfügungen selbstverständlich abgesehen – das gedanklich konsistente Werk eines herausragenden urchristlichen Theologen ist, der seinen Lesern in eindringlicher Weise Jesus Christus als die Mitte ihres Glaubens vor Augen stellt" (V). Aber was hier als Voraussetzung jener methodischen Arbeitsweise verstanden wird, ist gleichzeitig ja auch das Ergebnis synchroner Exegese („Die Arbeit am Johannesevangelium hat uns immer stärker erkennen lassen ...", V). Abgesehen von dieser kritischen Anmerkung, die durch einen Blick in neuere Literaturberichte zur Johannesforschung gerechtfertigt erscheint, führen die genannten Beiträge an die fundamentalen Themen johanneischer Theologie, Christologie und Soteriologie heran. Ein besonderer Punkt ist dabei die von den Vf.n stark in den Vordergrund gestellte These vom prädestinierenden Handeln Gottes. Für sie ist es „eindeutiger Textbefund", daß zwei Gedanken, „derjenige der Gottheit Jesu Christi wie derjenige der Prädestination" (V) im Johannesevangelium angesprochen sind. Für den erstgenannten Gedanken vgl. man besonders die Ausführungen Kammlers im Beitrag „Die ‚Zeichen' des Auferstandenen", in dem er Joh 1,1–18 als „Eröffnungstext" mit Joh 20,30f als Schlußwort (aber nicht Epilog zum Gesamtevangelium, sondern zur johanneischen Ostergeschichte, in dessen Licht das Evangelium aber zu lesen sei) als Zeugnissen für die im gesamten Evangelium bezeugte Wesenschristologie zusammenbringt (vgl. 210f). Der Prädestinationsgedanke wird u. a. von Hofius in seinem Beitrag „Das Wunder der Wiedergeburt. Jesu Gespräch mit Nikodemus Joh 3,1–21" herausgestrichen, wobei geradezu auffällt – und dies sei im Hinblick auf heutige Ökumene und das Selbstverständnis heutiger Exegese gesagt –, wie sehr die exegetischen Ausführungen im Rückblick (76–86) im kirchlich-traditionsgeschichtlichen Kontext des Vf.s beheimatet bleiben.

Es bräuchte nicht eigens angeführt zu werden, die Namen der Vf. bürgen für eine „präzise" Exegese wichtiger zentraler Abschnitte aus dem vierten Evangelium, die eine ganze Reihe interessanter Einzelbeobachtungen formaler und inhaltlicher Art mitliefert und einen wichtigen Beitrag in der „Johannesforschung" darstellt.

Vechta Franz G. Untergaßmair

Schenke, Ludger: **Johannes.** Kommentar. – Düsseldorf: Patmos 1998. 443 S., geb. DM 68,00 ISBN: 3–491–77950–2

In der vom Patmos-Verlag herausgegebenen Reihe ‚leserorientierter' Kommentare zu den Evangelien ist nach den Werken von B. van Iersel (Markus. Kommentar, Düsseldorf 1993) und H. Frankemölle (Matthäus. Kommentar, Bde 1–2, Düsseldorf 1994/97) jetzt die Auslegung des Johannesevangeliums aus der Feder des Mainzer Neutestamentlers Ludger Schenke erschienen.

Unter den deutschsprachigen Johanneskommentaren ist das Werk in zweifacher Hinsicht neuartig: *Erstens* behandelt S. in einer hierzulande nur selten geübten Konsequenz den überlieferten Text des Joh (einschließlich c. 21, aber ohne 7,53–8,11 und 5,3b–4) rein synchron, ohne Berücksichtigung seiner literarischen Vorgeschichte. Programmatisch heißt es im Vorwort: „Die Leser brauchen nicht hinter den Text zu blicken, um ihn zu verstehen" (7). Dabei hält S. diachrone Rückfragen durchaus nicht für unmöglich oder gar illegitim. Er hat in einigen Aufsätzen dazu prononciert Stellung bezogen und zuletzt den Prozeß der Entstehung des Joh in der nach seiner Auffassung adäquatesten Form, nämlich erzählerisch, in einem Roman dargestellt (L. Schenke, Das Buch Johannes, Düsseldorf 1998). Für das Verständnis des Textes aber, wie er Leserinnen und Lesern gegenübertritt, sind die textgenetischen Prozesse irrelevant. Und nur darum kann es nach S. gehen, den Text zu verstehen, nicht etwa die Intention des Autors bei der Abfassung, „denn von ihr kann niemand etwas wissen, außer durch den Text" (7). Der Kommentar will daher „Helfer des Lesers" sein, dessen Blick und Hörvermögen schärfen und dazu beitragen, daß die Kommunikation zwischen Text und Lesern gelingt.

Zweitens bietet der Kommentar die Durchführung der von S. bereits in einer kleinen Monographie (L. Schenke, Das Johannesevangelium, Stuttgart 1992) vorgestellten These, daß das Johannesevangelium eigentlich keine Erzählung, sondern ein *Drama* sei. S. begründet dies mit dem hohen Anteil an Dialogen, die nach seinen Angaben ca. 60 % des Textes ausmachen. Auch die narrativen Stücke seien in den Dienst der Dialoge gestellt (398). Zwar sei das Johannesevangelium nicht zur szenischen Aufführung, sondern nur zur Rezitation durch einen Sprecher verfaßt, aber da nach Aristoteles die Wirkung der Tragödie der szenischen Aufführung nicht bedarf, sei das Johannesevangelium auch als bloßes „Lese- bzw. Rezitationsdrama" (399) der Gattung der Dramen zuzuordnen.

Dieser Grundthese entsprechend werden alle johanneischen Abschnitte auf ihren szenischen Aufbau hin untersucht. Als primäre Gliederungsmerkmale gelten dabei die Ortsangaben, hinzu kommen Angaben zu Zeit und Personen. Aufgrund dieser Beobachtungen teilt S. das Johannesevangelium in 12 (Szenen-)Bilder ein, die sich in fünf Akte und zwei Teile gruppieren und durch situationslose Textstücke (1,1–18; 12,37–50; 20,30f; 21,25) umrahmt sind. Nach dem Prolog stehen sich in 1,19–12,36 acht „Bilder" je paarweise gegenüber, bevor der erste Epilog 12,37–50 den ersten Teil beschließt. Im zweiten Teil folgen drei weitere „Bilder" (13,1–17,26; 18,1–19,42; 20,1–29), die den 5. Akt bilden, ein zweiter Epilog (20,30f), ein letztes „Bild" als „Nachspiel" (21,1–24) und der Buchschluß. Die Kommentierung der einzelnen Szenen erfolgt nach einem gleichbleibenden Schema: Zuerst wird die Abgrenzung der Szene begründet, dann fragt S. nach Rückverweisen, Wiederaufnahmen und Echos (also nach dem, was Leserinnen und Leser des Textes schon wissen) und nach Verfasserkommentaren, Vorverweisen und Leerstellen (also nach dem, worauf Leserinnen und Leser achten sollen). Schließlich wird der interne Aufbau der Szene herausgearbeitet, der sich wieder aus den Angaben zu Ort, Zeit und Personen ergibt. Auf diese Analyse hin folgt der kommentierende Durchgang durch den Text, der streng synchron die innertextlichen Bezüge und die möglichen oder intendierten Leserreaktionen herausstellt.

Ein „Anhang" bietet knappe Zusammenfassungen zur Gattung und literarisch-didaktischen Strategie, zu Stoff, Sprache, Intention, Autor und ersten Lesern des Johannesevangeliums sowie zum Problem der Juden, zum Verhältnis zu den Synoptikern und zum historischen Ort der johanneischen Gemeinde.

S. sieht im Johannesevangelium einen didaktischen Prozeß, der innertextlich den Jüngern und außertextlich der johanneischen Lesergemeinde deutlich machen will, daß im Menschen Jesus wirklich Gott selbst erschienen und darum im Glauben an ihn das eschatologische Leben gültig gegeben ist. Dies alles kommt – notwendigerweise – in mythischer Sprache zur Darstellung (wobei S. seinen Begriff des ‚Mythischen' nicht näher präzisiert). Die Frage nach dem Verhältnis zu den Synoptikern ist auf der Ebene des Endtextes eindeutig zu beantworten: Das vorliegende Johannesevangelium ist „in Kenntnis und unter Verwendung aller Synoptiker abgefaßt" (432). Der reale Autor des Werks ist der in Joh 21,25 sprechende Herausgeber, der Redaktor, aber auch Evangelist genannt werden kann (418). Er hat die Schriften des in 21,24 als Autor identifizierten Jüngers, ‚den Jesus liebte', „in authentischer Neuinterpretation" herausgegeben (421). Wie S. sich dies vorstellt, hat er in seinem Roman ausgemalt.

In seiner historischen Einordnung des Joh verbindet S. die These von K. Wengst, der die ursprünglich ganz judenchristliche Gemeinde im Ostjordanland lokalisiert, mit der ephesinischen Autorentradition und nimmt an, daß die Gruppe um den ‚Lieblingsjünger' nach dem Ausschluß aus der Synagoge und dem Schisma im johanneischen Kreis von dort in die ephesinische Region geflohen sei, wo das Evangelium dann – nach dem Tod des Schulhaupts – herausgegeben wurde. Bemerkenswert ist dabei, daß S. für Evangelium und Briefe eine einheitliche Konfliktlage voraussetzt: die Auseinandersetzung mit Christen, die sich von der Hoch-Christologie des Schulhaupts abwandten und entweder zur Synagoge zurückkehrten oder ein ‚gemäßigteres' christliches Bekenntnis vertraten (425f). Die ‚Sezessionisten' können dann gegenüber der Christologie des Schulhaupts dieselben Einsprüche erhoben haben wie die Juden im Evangelium gegenüber der Verkündigung Jesu (427).

Mit dieser Annahme kann S. die Entsprechungen zwischen Joh 6,60–71 und 1 Joh 2,18ff würdigen. Dabei scheint mir allerdings zu wenig berücksichtigt, daß die ‚harte Rede', an der die Jünger in Joh 6,60 Anstoß nehmen und den Kreis anschließend verlassen, nach der vorliegenden Textfolge der Abschluß der Brotrede Joh 6,51b–58 ist. Nimmt man dies als Hinweis auf die Krise im johanneischen Kreis ernst, dann kann man den Anstoß der Sezessionisten nicht aus einem jüdisch-monotheistischen Gottesglauben herleiten. Anstößig ist vielmehr in Joh 6,51b–58 die Verkündigung, daß ein himmlisches Wesen Fleisch annimmt und stirbt, d. h. die Realität der Menschwerdung des Sohnes und – daraus abgeleitet – die Realität seiner Gegenwart im Herrenmahl. Der Anstoß gegenüber dieser Verkündigung ist in der hellenistischen Umwelt des frühen Christentums leicht nachvollziehbar. Für eine solche Deutung des Konflikts im johanneischen Kreis spricht auch das Zeugnis der Johannesbriefe, insbesondere wenn man auch 1 Joh 5,6f einbezieht (anders als S. in NTS 28 [1992], 107). Ungeachtet der Problematik, ab wann man sachlich und terminologisch von ‚Doketismus' reden kann, sind m. E. die Sezessionisten im 1 Joh nach wie vor eher als ‚doketisierend' denn als ‚judenchristlich'-monotheistisch anzusehen. Wenn man mit S. – m. E. zu Recht – auch Joh 6,60ff auf dieselbe Situation bezieht, dann wird man auch im Evangelium bereits einen Konflikt mit ‚doketisierenden' Gliedern des johanneischen Kreises verarbeitet sehen. Dagegen läßt sich nicht anführen, daß sich der Konflikt im Johannesevangelium ja weithin zwischen Jesus und ‚den Juden' ereignet. Eine Reihe von Gründen sprechen nämlich dagegen, daß die johanneische Gemeinde in einer ausschließlich oder immer noch primär jüdisch bestimmten Welt lebte: Zu beachten ist hier zunächst der texttheoretische Einwand: Die literarische Welt des Joh ist kein bloßer Spiegel der realen Welt der johanneischen Gemeinde. Trotz der vielfältigen Verschmelzung der Horizonte der Zeit Jesu und der Gemeinde im Johannesevangelium predigt auch der johanneische Jesus weder in Ephesus noch im Ostjordanland, sondern in Galiläa, Samaria und v. a. in Jerusalem. Daß er dort in Konflikt mit Juden gerät – mit wem denn sonst? – braucht

nicht zu verwundern und ergibt v. a. kein durchschlagendes Argument im Blick auf die Lebenswelt der späteren johanneischen Gemeinde. Im übrigen spielen ‚die Juden' nicht nur in den Johannesbriefen, sondern auch in den johanneischen Abschiedsreden, in denen die Gemeindesituation ja am stärksten Berücksichtigung findet, mit Ausnahme von Joh 16,2f keine Rolle. Hingegen deutet das Johannesevangelium selbst an, daß Jesus nach seiner Erhöhung „die Griechen lehren", d. h. die Heidenwelt mit seiner Botschaft erreichen wird (Joh 7,35; vgl. 12,20ff). Nimmt man diese Notizen auch historisch ernst, dann wird man den heidenchristlichen Anteil der johanneischen Gemeinde höher veranschlagen müssen als S. (422).

Ein zweiter Punkt, der m. E. kritische Erörterung verdient, ist S.s Auffassung des Johannesevangeliums als Drama. Trotz der Monographie von 1992 scheint die Diskussion darüber in der Forschung bislang nur unzureichend aufgenommen zu sein (am ausführlichsten bei M. Rein, Die Heilung des Blindgeborenen, Tübingen 1995, 182–191). Einige Hinweise sollen hier zur weiteren Diskussion anregen:

a) S. begründet seine Einordnung unter Verweis auf die Poetik des Aristoteles (398f; vgl. L. Schenke, Das Johannesevangelium, 211ff). Freilich wird auch S. kaum annehmen, daß sich der johanneische Autor einfach an dessen Regeln gehalten hat, wie ja auch die johanneische Sprache denkbar einfach und ganz prosaisch ist und keine Elemente höherer formaler Bildung aufweist. Auch erfüllt das Johannesevangelium keineswegs alle bei Aristoteles genannten Kriterien – es geht hier z. B. nicht um Furcht und Mitleid – und das Merkmal, das dort definitorische Bedeutung besitzt, daß ein Drama „eine Handlung" zur Darstellung bringt, ließe sich wohl gleichermaßen zur Definition einer Erzählung verwenden. Die *differentia specifica* in der aristotelischen Definition ist nun, daß die Handlung im Drama durch die Handelnden selbst berichtet werde. Dafür verweist S. auf den hohen Anteil der Dialoge im Johannesevangelium. Die zahlreichen und für Joh so charakteristischen Autorenkommentare zeigen freilich, daß der johanneische Autor keineswegs seine ganze Geschichte durch die handelnden Personen kommuniziert, sondern erzählerisch eingreift. So sehr im Johannesevangelium die handelnden Personen und v. a. Jesus selbst zu Wort kommen – und am Ende inc. 13–17 verschmilzt die Erzählerstimme tatsächlich mit der Stimme des ‚Logos' Jesus –, so läßt sich doch der narrative Rahmen nicht völlig ignorieren. Die Handlung wird gerade nicht ausschließlich durch die Personen kommuniziert, und die Erzählerstimme ist keine bloße Bühnenregie, sondern bringt nicht selten gerade die ‚richtige', vom Autor intendierte Deutung des Geschehens zur Sprache.

b) Im Unterschied zu weiten Teilen der Forschung nimmt S. die johanneischen Orts- und Zeitangaben ernst und wertet sie als strukturierende Elemente aus. Doch läßt sich der Aufbau des Johannesevangeliums kaum durch die grundsätzliche Bevorzugung einer einzigen Klasse von Gliederungsmerkmalen bestimmen (vgl. zur Vielfalt strukturierender Elemente G. Mlakuzhyil, The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel, Rom 1987, 87–136). Neben Orts- und Zeitangaben sind Rahmungen und Parallelisierungen, Wiederholungen und Stichwortverknüpfungen zu beachten. Gerade letztere haben bei einem mündlich zu verlesenden und im Hörakt wahrzunehmenden Text besonders stark rezeptionssteuernde Bedeutung. Für die textliche Wirkung des Johannesevangeliums ist die szenische Gliederung, die S. herausarbeitet, durch andere Strukturelemente überlagert. So zeigen sich z. B. in Joh 3 auffällige Parallelen zwischen den Abschnitten 3,1–21 und 3,22–36, und nicht zuletzt die Inclusio zwischen 3,3 (die Gottesherrschaft sehen) und 3,36 (das Leben sehen) zeigt, daß der Autor hier nicht nur zwei „Bilder voneinander trennt, sondern sie zugleich semantisch aufeinander bezieht.

c) Zu Recht beobachtet S., daß das Johannesevangelium szenisch auskomponierte und dialogisch gestaltete Teiltexte enthält (z. B. 4,1–42; 9,1–41; 11,1–44; 18,28–19,16), aber die Grenzen zwischen einem echten Dialog und einer nur leicht durch Zwischenfragen oder Einwände aufgelockerten Rede sind fließend. So kann man die Abschiedsreden 13,31–17,26, in denen nur in 14,1–31 und 16,16–33 kurze Einwürfe der Jünger begegnen, kaum unter die Dialoge subsumieren. Auch Joh 5,16–47 ist kein Dialog: Jesu Gegner kommen hier nicht ein einziges Mal zu Wort, und von V. 19 bis V. 47 redet Jesus ununterbrochen. Dasselbe gilt für 9,40–10,18, wo in 10,1–18 mit Ausnahme des Erzählerkommentars 10,6 eine Rede Jesu vorliegt. Der Anteil der Dialoge am johanneischen Textbestand ist mithin doch geringer, als S. veranschlagt. Damit fällt aber seine entscheidende Begründung, daß das Johannesevangelium nicht als Erzählung, sondern nur als Drama bezeichnet werden könne, dahin.

d) Ein gattungsgeschichtliches Argument kommt hinzu: Gerade wenn man mit S. annimmt, daß die synoptischen Evangelien dem Johannesevangelium zugrunde liegen, daß der Autor also stofflich an dieselben – interpretierend und überbietend – anknüpft, dann scheint es mir kaum angemessen, für das Johannesevangelium die Aufnahme einer völlig neuen Gattung zu postulieren. Im übrigen war das Drama in hellenistisch-römischer Zeit noch so sehr durch seinen kultisch-religiösen Ursprung bestimmt, daß es für jüdische und judenchristliche Autoren nicht leicht zu rezipieren war. Der Hinweis auf den Tragiker Ezechiel und seine ‚Exagoge' zeigt darüber hinaus, daß diese bewußt jüdische Alternative zu den euripideischen Dramen nicht nur in Verse gefaßt, sondern auch in einem Maße von der Kenntnis griechischer Literatur geprägt ist, wie sie im 4. Evangelium keinesfalls vorauszusetzen ist (s. E. Vogt, JSHRZ IV, 115–118). Auch dies spricht dagegen, das Johannesevangelium als Drama zu klassifizieren. Aus den genannten Gründen scheint es mir geraten, daß 4. Evangelium nicht einseitig als Drama anzusehen, sondern – bei allen ‚dramatischen' Einzelzügen – seine primär narrative Gestalt anzuerkennen, die das Johannesevangelium mit den synoptischen Evangelien verbindet und hier durch ausgedehntere Reden und dialogische Elemente nur modifiziert, nicht aber völlig gesprengt ist.

Diese kritischen Hinweise sollen das Verdienst in keiner Weise schmälern, das sich S. mit seiner subtilen szenischen Analyse des Johannesevangeliums erworben hat. Mit seinem konsequent synchronen Ansatz kann er eine Fülle textlicher Bezüge zur Geltung bringen, die bei anderen Exegeten nur allzu leicht übersehen werden. Seine szenische Wahrnehmung kann darüber hinaus viele Einzelelemente des johanneischen Textes in ihrer Funktion besser verständlich machen. Es ist daher zu wünschen, daß S.s Beobachtungen in der Diskussion der johanneischen Texte künftig noch mehr Beachtung finden. Da sein Kommentar durchweg in einer sehr flüssigen, gut lesbaren Sprache abgefaßt ist, wird er zweifellos in hervorragender Weise als Helfer für Leserinnen und Leser – auch für solche ohne theologische Vorbildung – dienen.

Jena Jörg Frey

Jervell, Jacob: **Die Apostelgeschichte.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. 635 (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 3), Ln DM 198,00 ISBN: 3–525–51627–4

Jacob Jervell arbeitet in dieser Neuauslegung mit Hilfe seiner langjährigen Vorarbeiten ein umfassendes Gegenkonzept gegen das bisherige Flaggschiff der KEK-Reihe, den Apg-Kommentar von E. Haenchen, aus.

Punkt 1 *„Zur Stellung dieses Kommentars innerhalb der neueren Forschungssituation"* läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig: „Dieser Kommentar vertritt eine dezidiert andere Position als die seines vielbeachteten Vorgängers, dessen Werk für die vorherrschende neuere deutsche Acta-Forschung repräsentativ ist" (49). Die herrschende Forschungsposition wird folgendermaßen charakterisiert: 1. Heidenchrist als Autor; 2. stark fiktionale Geschichtsschreibung; 3. Theologie in Spannung zu den pln. Briefen; 4. Bedeutungsverlust des Judenchristentums nach dem Fall Jerusalems; 5. Rückblick auf urchristliche Anfänge.

Dagegen setzt J. die „jüdische Prägung" der Apg innerhalb eines beachtlich starken Judentums noch nach 70" (50); Christologie, Ekklesiologie, Soteriologie, Tora, Bräuche, Sprache und Paulusporträt als „ewiger Pharisäer" sind judenchristlich (50f) und weisen Autor und Gemeinde dem Judenchristentum zu (84–90). Es handelt sich beim Autor gemäß den Zuschreibungen des 2. Jh.s, die auf „historischer Erinnerung" beruhen, um den Paulusbegleiter Lukas aus Phlm 24; Kol 4,14 und 2 Tim 4,11; die „Wir-Berichte" sind authentisch (80f).

Allerdings wärmt J. nicht einfach die historisierenden Auslegungen des 19. Jh.s wieder auf, sondern sucht seine Hypothesen mit den neuesten Forschungsergebnissen zu untermauern. Er berücksichtigt die literarischen und theologischen Konventionen der Umwelt des „Lukas". Der Titel „Práxeis Apostólon" ist ursprünglich; Lk meint mit ihm aber nicht die mit dem seltenen Buchtitel „Práxeis" bezeichnete Abenteuer-Literatur des 2. und 3. Jh.s (57), – gemeint sind wohl die Práxeis des Alexander (3. Jh.) und Hannibal (2. Jh.) –, sondern die individuelle, auf dem Handeln (prássein) der Apostel beruhende Geschichtsdarstellung.

Dem Autor oder den späteren Titelgebern ist eine Neuschöpfung gelungen. Hier müßte J. aber die Biographieliteratur heranziehen (z. B. die „Facta et dicta" des Valerius Maximus, 31 n. Chr.; die Prologe Plutarchs und Nepos' zu ihren Biographien). Dann würde noch klarer, daß es um die Anzeige tragischer Geschichtsschreibung mit dramatischen Episodenstil geht (75ff). Die Fiktionalität hat ja nicht die Aufgabe, ein theologisches Programm ab ovo zu erfinden, son-

dern Quellen und Erinnerungen in eine Geschichtsdarstellung einzubetten, die erschüttern und erbauen will. Der kopflastige, ungeschichtliche Fiktionsbegriff von Haenchen wird auf die Füße gestellt. J. hält weiterhin wie Haenchen an der Einheit des Stils fest, der das Herauslösen von Sätzen als vorgegebene Quellen normalerweise nicht erlaubt (72f). Lk schreibt gepflegte Fachprosa. Sein Geschichtswerk unterscheidet sich gattungsgemäß deutlich von seinem Evangelium. Seine Theologie ist aus dem „narrativen Entwurf" zu entwikkeln; seine theologischen Grundvoraussetzungen teilt er mit den von ihm verarbeiteten Traditionen (91). In der Methodologie bleibt J. so weitgehend der Haenchen-Linie verbunden, auch wenn er sich fortwährend dezidiert gegen sie Historisierungen erlaubt mit dem Rekurs auf die Möglichkeit von Erinnerungen.

Die notwendigen Absicherungen vermisse ich allerdings weitgehend. Es müßte doch noch besonders für die erste Hälfte viel intensiver aus den Materialien antiker Geschichtsschreibung und Kultur die Mentalität der Erstleser und ihres Autors rekonstruiert werden. Dann erst erhalten die Gegenthesen J.s ihre Plausibilität. Sie können dann auch in ihren Übersteigerungen zurückgestutzt werden.

Weshalb muß der Autor eines zwischen 80 und 90 geschriebenen Werkes (86) ein Judenchrist und Apostelschüler innerhalb eines starken Judenchristentums sein? Die viel interessantere und durch Inschriftenfunde (Aphrodisias) eindeutig erhärtete Existenz der „Gottesfürchtigen" gibt doch viel mehr her. Wie ein cantus firmus klingt immer wieder an, daß „Lukas" auch ein „Gottesfürchtiger" gewesen sein könnte (84) und der Erstleser ebenfalls (89, Anm. 232). Was unterscheidet aber den „Gottesfürchtigen" vom Heiden? „Das Werk ist aber für Heiden völlig unverständlich, weil es das Christentum als bekannt voraussetzt und keine Erklärungen darüber gibt" (89). „Nur bei Gottesfürchtigen ... dürfen wir mit einem gewissen Verständnis rechnen, z. B. wenn es um das Gesetz und die Auslegung der Schrift geht. Aber Lukas setzt auch derart viel Kenntnis über die Kirche voraus, daß wir auch nicht mit Gottesfürchtigen, sondern allenfalls mit ehemaligen als Lesern rechnen dürfen" (89, Anm. 232).

Genau diese drei Stadien entsprechen dem Verlauf der philosophischen Schulbildungen. Handbücher wie das des Diogenes Laertios und Biographien werben mit Taten und Worten protreptisch für die Philosophie und ihren Gründer. Selbstverständlich wird nicht alles auf Anhieb gleich verstanden. Der „Bewunderer" beginnt, zusätzlich zur protreptischen Schrift Auszüge und Anwendungen der philosophischen Werke zu lesen, so wie der „Gottesfürchtige" das Gesetz und seine aktuelle Auslegung lernt. Der „Schüler" lernt dann systematisch in Auszügen die Schriften des Lehrers, wie der Christ zusätzlich zum Gesetz die vorderen und hinteren Propheten, die Psalmen und die Schriften wenigstens auszughaft lernt.

Erst der Christ vermag also vollständig die Apostelgeschichte zu verstehen; doch bereits der Heide wird vom Handlungsverlauf und vielen Einzelheiten wie den Wundergeschichten angerührt. Selbstverständlich kann auch der Heide erkennen, daß ab Kap. 13 Paulus der „Oberapostel" ist (83). Er kann auch erfassen, daß die Anhänger Jesu zum Volk Israel gehören und es in der angebrochenen Endzeit für die Heiden öffnen (92f). Ebenfalls erfaßt er, daß der Teil Israels, der ihn als Heiden nicht will, zu den „unbußfertigen Juden" gehört (101). Es führt nun einmal kein Weg daran vorbei, daß den Bruch mit Israel auch Lk vollzieht, und zwar mit dessen Führern (176 u. ö.). Anerkennenswert ist das Herausstellen der lk. Intention, die Herkunft von Israel und die Verwiesenheit auf Israel hin ständig zu betonen. Und schließlich nehmen die Heiden und Gottesfürchtigen ganz sicher das Angebot wahr, „nur Teile des Gesetzes (zu) beobachten, nämlich das Dekret" (103). J.s Versuch, die lk. Kontinuität zum Judentum in Christologie, Geisttheologie, Gesetzes-, Schrift- und Geschichtsverständnis nachzuweisen, würde sich stärker erhärten lassen, wenn er die fragwürdige historisierende Hypothese vom lang anhaltenden Judenchristentum aufgeben und statt dessen betonen würde, daß die Umkehr zu einer alten Religion wie dem Judentum oder den ägyptischen Mysterienkulten für den antiken Menschen philosophisch diskutabel und religiös durchaus attraktiv war.

Der großen Linie der Jerusalemer Gemeindeentwicklung kann ich weitgehend zustimmen. Die Gütergemeinschaft entspricht dem griechischen Freundschaftsideal; die Diakonia umfaßt jede Funktion in der Gemeinde; der Siebener-Kreis gibt der Differenzierung von Juden–Palästinensern und Juden–Hellenisten die Legitimation. Problematisch ist, daß nach dem Modell von Qumran die Überführung des Eigentums in die Gemeindeverantwortung Pflicht sein soll (197) und daß Lk zum Sabbat eine „ganz streng konservative Haltung" hat (223). Das Heilen am Sabbat (Lk 4, 31–39; 13, 10–17) verstößt eindeutig gegen die Mischna (m Schab 22).

Das narrative Porträt von Barnabas, Paulus und dem Zwölferkreis wird sehr schön herausgearbeitet. Paulus erhält durch die Vision auf dem Wege „die grundlegende Apostelqualifikation" (287). Mit Barnabas wird er zum apostolischen Legaten für das Ausland, während die Zwölf in der Gründungsphase über Israel in Palästina herrschen (323). Mit dem Herrschaftsantritt des Herrenbruders ist auch die „Zeit der zwölf Apostel" vorüber; Petrus verläßt Jerusalem und hat seinen großen Abgang beim Konzil Apg 15 (335). In Jerusalem haben nun Jakobus und die Ältesten das Heft in der Hand, während die Apostel Paulus und Barnabas die Diaspora missionieren. Die Bestimmung der drei pln. „Missionsreisen" entspricht dem Konsens. Die Traditionsbasis wird aufgrund eines „antiochenischen Missionsberichts" (342ff, 384) und aufgrund des authentischen „Wir-Berichts", der mit Traditionen angereichert wird, breiter als üblich angenommen. Dem Prozeß gegen Paulus wird mit der neueren Forschung ebenfalls eine historisch zuverlässige Tradition zugeschrieben.

Der Abschluß in Rom stellt J. dann aber vor Klärungsbedarf. Die pln. Predigt führt wie üblich zur Spaltung zwischen gläubigen und ungläubigen Juden. Diese gegen den Konsens narrativ begründete Linie überzeugt. Das ungläubige Judentum wird zum viertenmal verurteilt und endgültig verstockt (628). Die „Bußfertigen sind in dem erneuerten Israel gesammelt" (629). Doch dieses setzt nicht das Judentum fort, sondern muß sich von ihm als „Kirche" trennen. Diese Scheidung wird von J. so scharf zugespitzt, daß die These vom historischen Judenchristentum des Lukas und seiner Gemeinde kaum noch plausibel erscheint:

„Israel ist in Gläubige und Ungläubige gespalten und das ungläubige Judentum von Gott durch die Schrift verurteilt und verworfen, weil sie in der Tat das Judentum verleugnet haben. Von nun an ist die Kirche von dem ungläubigen Teil des Judentums getrennt. So ist auch das wahre Israel aus allen Juden der Welt gesammelt, denn allein die Kirche aus Juden und gottesfürchtigen Heiden ist das Gottesvolk" (631). „Jude" erhält die schillernde Doppelbedeutung von Volksreligiosität mit Beschneidung und christlicher universaler Gesinnung aufgrund von Gottesfurcht. Für diese Doppelbedeutung setzt die Apg aber nicht den Begriff „Jude" ein, sondern den umfassenderen Begriff „Volk (Gottes)" aus Juden und Völkern. Ob die Apg aber die „Verstockung" als „Verwerfung" deutet und damit alle jüdisch bleibenden Juden oder nur die Führer meint, bleibt leider ungeklärt. J. kämpft gegen das Mißverständnis einer „rein heidenchristlich" verstandenen Gemeinde (629), versäumt dabei aber leider, das Kontinuitätsangebot der Apg historisch plausibel in einer überwiegend heidenhellenistischen Gemeinde zu verankern. Bei der Schlußposition J.s ist es nicht verwunderlich, daß die „gläubigen Juden" des nachfolgenden 2. Jh.s die verworfenen, unbußfertigen Juden mit den „Adversus-Judaeos-Texten" zudecken. Bauen Judenchristentum (als Mehrheit oder Minderheit) und Apg wirklich so undifferenziert diesen unheilvollen Dualismus schon auf?

Abschließend bleibt festzustellen, daß ein anregender, reichhaltiger Kommentar entstanden ist, der aufgrund seiner massiven Historisierungsversuche aber kritisch gelesen werden muß.

Dortmund Detlev Dormeyer

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Deeken, Andreas: **Glaube ohne Begründung?** Zum Rationalitätskonzept in George Lindbecks Entwurf einer postliberalen Theologie. – Münster: Lit-Verlag 1998. IX, 101 S. (PONTES. Philosophisch-theologische Brückenschläge, 1), kt DM 29,00 ISBN: 3–8258–3878–1

Bei allem berechtigten Wehklagen über Sparzwang und Verlust wissenschaftlicher Standards im Haus der deutschen Theologie, gibt es doch ab und zu Erfreuliches zu berichten. So z. B. von einer neu ins Leben gerufenen Reihe, die besonders Nachwuchstheologen und -theologinnen eine Chance geben will. Klaus Müller, Ordinarius für philosophische Grenzfragen der Theologie an der Univ. Münster will mit der Reihe *„Pontes. Philosophisch-theologische Brückenschläge"* Staats-, Diplom- und Lizentiatsarbeiten den Weg in die Öffentlichkeit ebnen, die „ohne Einschränkung das Prädikat ‚wissenschaftlich' verdienen" (V).

Ein begrüßenswertes Unterfangen, findet sich doch in solchen Arbeiten nicht selten eine Wachheit für anstehende Auseinandersetzungen und eine theologische Innovationskraft, wie sie sich nach ei-

nigen Jahren im theologischen Betrieb oftmals nicht mehr einstellen will.

Der erste Pontes-Bd will den angezielten Brückenschlag gleich in zweifacher Weise leisten: Indem er den deutschen Leser mit der in den USA seit Jahren brisanten Frage nach der Berechtigung einer „postliberalen Theologie" Lindbeckscher Prägung vertraut macht, zeigt er gleichzeitig, in welcher Weise im weitesten Sinne kommunitaristische Zugänge für die auch hierzulande virulente Begründungsproblematik eine Lösung darstellen könnten.

Schon auf den ersten Seiten wird klar, daß der Vf. das Lindbecksche Konzept in „The Nature of a Doctrine" befürwortet und als Mittelweg begreift zwischen *foundationalism* (irreführend mit „Fundamentalismus" übersetzt – gemeint sind konsens- und erfahrungsunabhängige Begründungsverfahren in der Tradition Descartes') bzw. „kognitiv-propositionalistischen" einerseits und „erfahrungs- und ausdrucksorientierten Religionsmodellen" andererseits (6). Gegen erstere führt Lindbeck ins Feld, sie erfaßten nicht das gesamte Glaubensleben und gingen vom Primat des Dogmas aus, letztere dagegen ignorierten die Sprache, welche er als quasi apriorisch gegenüber jeder Art von Erfahrung verstehen will (12).

Lindbeck seinerseits „bestimmt Wahrheit in Übereinstimmung mit der Tradition als Korrespondenz, betont aber, daß diese nicht primär der einzelnen isolierten Proposition zukommt, sondern nur der Proposition im Zusammenhang einer Lebensform." (24) Die Meinung der Tradition, dogmatischen Aussagen komme eine Aussagekraft über metaphysische Wirklichkeit zu, erscheint damit nicht falsch, tritt aber in den Hintergrund, weil es (a), vordringlich die Aufgabe der Dogmen ist, „das Material der Schrift und der Tradition im Blick auf ihren Gebrauch im christlichen Gottesdienst und Leben zu organisieren" (27) und (b) die Wahrheit im metaphysischen Sinne erst eschatologisch überprüfbar wird (ebd.). Mit der – nun naheliegenden – Frage nach der Übersetzbarkeit solcher im Konsens einer definierten Gruppe entwickelten Aussagen bleiben die Ausführungen widersprüchlich: Ein neutrales Schema für den Vergleich verschiedener Paradigmen finde sich nicht, andererseits sei ein solcher Vergleich aber nicht unmöglich (42, vgl. auch 80). Das sich anschließende Referat Lindberg-externer Konzepte (B. Mitchell, Th. S. Kuhn, 43–56) soll die argumentative Lücke in Lindbecks Ausführungen selbst schließen. Abgesehen von einer erneuten, teilweise langatmigen Darstellung der Schwierigkeiten und Vorteile kumulativer Begründungsverfahren findet sich hier jedoch m. E. kein weiterer Erkenntnisgewinn. In Anlehnung an den aristotelischen *phronesis*-Begriff wird schließlich die Überschneidung verschiedener Paradigmen und damit ihre partielle Übersetzbarkeit erarbeitet und ein zu restriktiver Rationalitätsbegriff abgelehnt (63ff). Abschließend (72ff) wird der Ertrag der bisherigen Überlegungen für ein theologisches Begründungsverfahren zwischen Fideismus und epistemischem Fundamentalismus (s. o.) erhoben. Die Rationalität der christlichen Weltsicht wird schwach, d. h. über ihre interne Konsistenz begründet (75). Apologetik ist damit nicht mehr für den christlichen Glauben als ganzen, wohl aber „ad hoc", also in singulären Begründungssituationen möglich (77f). Überzeugend wirkt der Glaube v. a. durch die Praxis seiner Mitglieder und erst sekundär durch seine konsistente, universal gültige Begründung; inakzeptabel wird er erst durch Inkohärenz, nicht schon durch fehlende Kohärenz (86).

Im *Schlußteil* weist der Vf. auf, inwiefern Lindbecks Entwurf eine Bereicherung für den aktuellen (deutschen) Diskurs um die Notwendigkeit einer Letztbegründung theologischer Aussagen darstellen könnte (91–94) und kommt hier zu dem Ergebnis, daß mit dem vorgestellten Theoriemodell zwar nicht die Wahrheit von Glaubensaussagen *unabhängig vom jeweiligen Kontext* erwiesen werden, wohl aber der Anforderung von 1 Petr. 3,15, nämlich einer lokal begrenzten Rechtfertigungssituation im Sinne einer „Ad-hoc-Apologetik" (93) entsprochen werden könne.

Gerade unter der Perspektive, die der Vf. auf den letzten Seiten eröffnet, wird der Ertrag des Bändchens deutlich und die Veröffentlichung gerechtfertigt: Der Blick auf US-amerikanische Debatten und damit auf ein schwaches, nicht fideistisches Begründungsverfahren, hält für die aktuelle Auseinandersetzung Impulse bereit.

Freiburg i. Br. Joachim Valentin

Manemann, Jürgen: **„Weil es nicht nur Geschichte ist" (Hilde Sherman).** Die Begründung der Notwendigkeit einer fragmentarischen Historiographie des Nationalsozialismus aus politisch-theologischer Sicht. – Münster: Lit-Verlag 1995. 332 S. (Religion–Geschichte–Gesellschaft, Fundamentaltheologische Studien, 2), geb. DM 58,80 ISBN: 3–8258–2345–8

Es gibt nur wenige Bücher, deren Aktualität mit zunehmender zeitlicher Distanz zum Anlaß ihres Erscheinens nicht abnimmt.

M.s Studie ist mehr als ein theologischer Beitrag zum Auschwitz-Gedenken 1945–1995. Sie thematisiert sowohl in geschichtstheoretischer wie auch in theologischer Perspektive die Probleme ethisch – historischer Selbstverständigung am Beispiel der Historiographie des Nationalsozialismus und stellt sich damit einer Herausforderung, welche nicht nur die wissenschaftliche Diskussion, sondern auch die politische Kultur in Deutschland auf Dauer bewegt und bestimmt.

Im *ersten Teil* der Studie (6–147) analysiert M. zunächst *geschichtswissenschaftliche Umgangsweisen mit dem Nationalsozialismus nach 1945* und bringt bereits hier in Frageform jene Kategorien in Anschlag, welche die durchlaufende Perspektive seiner Arbeit bestimmen: Wird die Katastrophe Auschwitz als (welt-)geschichtliche Zäsur wahrgenommen? Gibt es in der Geschichtswissenschaft nach 1945 einen wissenschaftstheoretisch definierbaren Bruch, der eine Qualifizierung historischer Theorien als „nach Auschwitz" ermöglicht? Welche Bedeutung haben die Zeugnisse der Opfer? Exemplarisch und paradigmatisch werden in diesem Kontext Historiker der „Stunde Null" (Meinecke, Ritter) ebenso herangezogen wie E. Kogons Analyse des SS-Staates und K. Jaspers Abhandlung über die Schuldfrage. In einem *zweiten Anlauf* befaßt sich M. mit Theorien, die *das „Wesen" des Nationalsozialismus* zum Thema haben und zu dessen Bestimmung einen totalitarismus- oder faschismustheoretischen Ansatz wählen bzw. ihn als Phänomen eigener Art („Hitlerismus") einstufen. Besonders ausführlich geht M. auf den sog. „Historikerstreit" ein, der sich 1986 aus einer Kritik von J. Habermas an E. Noltes Position unversehens zu einem Grundlagenstreit in der deutschen Geschichtswissenschaft auswuchs.

M. liefert sowohl eine detailgetreue Chronologie dieser Kontroverse als auch eine wissenschaftstheoretische Erörterung der in dieser Debatte aufbrechenden Grundprobleme: Historisierung des Nationalsozialismus, Vergleichbarkeit und Singularität von Genozid und Holocaust, Hermeneutik geschichtlicher Katastrophen aus der Perspektive der Opfer.

Der *zweite Teil* der Studie (148–233) plädiert für die Vollzugsform des *„Eingedenkens"* als einer angemessenen Form der historischen Erinnerung bzw. Anerkennung der Opfer und beginnt mit einem Einblick in die Charakterisierung des Nationalsozialismus aus der Sicht jüdischer Opfer. Mit der Betonung des „Eingedenkens" sucht M. dem Umstand Rechnung zu tragen, daß die Auseinandersetzung mit „Auschwitz" nicht bloß eine historiographische sein darf, weil das dort Geschehene „nicht nur Geschichte ist" (H. Shermann). Es bedarf daher einer moralisch dimensionierten Erinnerung, welche die Kategorien „Gedächtnis" und „Gewissen" bzw. „Solidarität" und „Alterität" zusammenbringt. Zur philosophischen Profilierung seines Plädoyers bezieht sich M. auf Motive einer *Philosophie der Nichtidentität,* die er den Arbeiten Th. W. Adornos und E. Lévinas entnimmt, für die der Prozeß des Erinnerns niemals Angleichung, sondern stets Unterbrechung, Einbruch des Unsagbaren bedeutet. Der Entwurf einer „anamnetischen Rationalität" (J. B. Metz) bietet ihm sodann auch jene theologischen Denkfiguren, welche den Prozeß des Eingedenkens nicht nur als einen „theodramatischen" Prozeß auszeichnen, sondern auch die historische Vernunft als eine vom Drama der Opfer nicht loskommende und insofern von dort mitkonstituierte Vernunft bestimmbar macht.

Im *dritten Teil* der Studie (234–294) führt M. die vorausgehenden Überlegungen in die Bestimmung der *Notwendigkeit einer fragmentarischen Historiographie des Nationalsozialismus* ein. Deren Hauptaufgabe sieht M. darin, das „Nichtverstehen" von Auschwitz, wie es sich im Zeugnis der Opfer ausdrückt, in den kategorischen Imperativ des „Nichtvergessen" einzubringen und auf diese Weise jenes kritische „Erinnerungswissen" zur Geltung kommen zu lassen, das notwendig fragmentarisch ist. Nur das Fragment verweist auf das Verlorene und Fehlende. Totalisierende Geschichtsdeutungen geraten ohne die Gegenwart solchen „Vermissungswissens" in die Gefahr der kognitiven Komplizenschaft mit den Tätern.

M. hat eine äußerst perspektiven- und materialreiche Studie vorgelegt, die sowohl hinsichtlich ihrer zeitgeschichtlichen Themenstellung als auch hinsichtlich ihres Theorielayouts für die Politische Theologie ein wichtiges Forschungsfeld erschließt. Seine Arbeit, in der nicht nur durch ein geschicktes Arrangement verschiedener Theoriestränge ein komplexes Thema interdisziplinär aufgearbeitet, sondern auch ein wichtiger Beitrag zum Diskurs zwischen Theologie und Geschichtswissenschaft geleistet wird, verdient es, daß das darin enthaltene Diskussionsangebot auf beiden Seiten wahrgenommen wird.

Köln Hans-Joachim Höhn

Meyer, Uwe: **Glaube und Notwendigkeit**. Eine Untersuchung zur Sprachphilosophie, zur Erkenntnistheorie und zur Philosophie des Geistes. – Paderborn: F. Schöningh 1998. 350 S. (Geist. Erkenntnis. Kommunikation), kt DM 78,00 ISBN: 3–506–73240–4

Mit dem Begriffspaar von „Glaube und Notwendigkeit" umreißt Uwe Meyer ein Problemfeld, das für eine ganze Reihe philosophischer Disziplinen wie etwa der Sprachphilosophie, der „philosophy of mind", der Erkenntnistheorie oder letztlich auch der Metaphysik von grundlegender Bedeutung ist. Die vorliegende Arbeit, eine überarbeitete Version der 1996 in Osnabrück bei W. Lenzen entstandenen Diss. des Vf.s, „soll zur Klärung dieser Begriffe beitragen und damit auch Antworten auf zentrale Fragen der betreffenden philosophischen Gebiete geben". (13) Dabei beschränkt sich M. jedoch auf den Bereich des „starken Glaubens" (Für-sicher-Halten) im Unterschied etwa zum „schwachen Glauben" (Für-wahrscheinlich-Halten) und zum Wissen (45).

Nach einer kurzen Einführung in den formalen Rahmen der Semantik möglicher Welten, in dem der Begriff der Möglichkeit traditionell behandelt wird,

analysiert M. zunächst *zwei Varianten des Möglichkeitsbegriffs* näher unter logischen Gesichtspunkten: Zum einen setzt sich M. mit dem Begriff der naturgesetzlichen Notwendigkeit als der der Wahrheit eines Satzes aufgrund von Naturgesetzen (z. B. „Ein Masseteilchen m bewegt sich niemals mit der Geschwindigkeit des Lichtes") auseinander, zum anderen mit dem Begriff der analytischen Notwendigkeit als der der Wahrheit eines Satzes aufgrund seiner Bedeutung („Alle Junggesellen sind unverheiratet"). Er zeigt, daß das korrekte Kalkül für das Konzept der analytischen Notwendigkeit innerhalb dieses Rahmens das sog. *System S5* ist, das für den Begriff der naturgesetzlichen Notwendigkeit adäquate Kalkül schwächer ist als S5 oder B, mindestens jedoch so stark wie S4.

Als *zweites Problemfeld* behandelt M. das *Verhältnis zwischen Glauben bzw. geistigen Zuständen und Rationalität.* Im Rückgriff auf D. Dennetts Theorie der intentionalen Systeme spricht er sich dafür aus, gewisse Rationalitätspostulate begrifflich mit der Zuschreibung von Überzeugungen zu verbinden, während er Begrenzungen der Rationalität einer Person eher durch die Art und Weise verursacht sieht, wie deren geistige Eigenschaften funktional und physisch hervorgebracht werden, also mit empirischen Umständen. Daher können in einer Überzeugungslogik, die ja die begriffliche Seite des Phänomens der Überzeugungen behandelt, starke und unter bestimmten Aspekten idealisierende Rationalitätsannahmen vorausgesetzt werden, wie etwa das in den Glaubenslogiken von J. Hintikka und W. Lenzen geltende umstrittene Postulat, daß alles analytisch Notwendige geglaubt wird. Diese Thesen werden in grundlegende Erwägungen zur Natur geistiger Zustände eingefügt.

Im Anschluß daran wendet sich M. der Frage der *metaphysischen Notwendigkeit* zu, also der in der Literatur (im Anlehnung an Kripkes „Naming and Necessity") so genannten Form der Notwendigkeit, die stärker als die naturgesetzliche und in bestimmter Hinsicht ebenso stark wie die analytische ist, sich aber im Gegensatz zu dieser nicht aus sprachlichen Regeln, sondern aus der Natur der Dinge selbst ergeben soll und deshalb auch kein Gegenstand von apriorischen Überzeugungen ist. In diesem Sinne notwendig sollen etwa bestimmte Identitätsaussagen sein („Der Morgenstern ist der Abendstern"), aber auch die Zugehörigkeit aller Dinge zu der Gattung, zu der sie faktisch gehören (also etwa die Zugehörigkeit eines beliebigen Menschen zur Gattung „Mensch"). M. argumentiert allerdings dafür, daß diese Form der Notwendigkeit nicht in der Natur der Dinge selbst liegt, sondern durch die Art und Weise des Sprechens über die Welt und die Dinge in ihr liegt. Die angebliche metaphysische Notwendigkeit rekonstruiert er dabei auf verschiedene Weise als analytische Notwendigkeit. So ergibt sich seiner Meinung nach die Notwendigkeit von Identitätsaussagen, die mit Hilfe von Eigennamen formuliert sind, aus der sprachlichen Konvention darüber, wie solche Namen allgemein zu ihren Bedeutungen kommen.

Aus den Thesen über Semantik und Pragmatik der Eigennamen, die mit dieser Auffassung verbunden sind, entwickelt M. dann auch eine Lösung für logische Probleme bzgl. der „De-re-Modalitäten" und des „Hineinquantifizierens" in modale Kontexte. Was speziell die glaubenslogischen Probleme angeht, schließt er sich dabei der Linie Hintikkas und Lenzens an.

Auch die Wesentlichkeit der Gattungszugehörigkeit folgt nach M. letzten Endes aus der sprachlich-konventionell begründeten Art und Weise, wie die Welt in Gegenstände gegliedert wird. Nach Ansicht M.s ist diese Zergliederung auf konventioneller Basis zusammen mit der Eigennamenkonvention entscheidend für die Notwendigkeit, mit der etwa die Aussage „Kant ist ein Mensch" wahr ist. Diese als „gemäßigter Essentialismus" bezeichnete Auffassung wird dann in Bezug zur allgemeineren erkenntnistheoretischen Diskussion gesetzt, wobei sie mit einem erkenntnistheoretischen Realismus verbunden wird.

Daneben werden auch wissenschaftlich erwiesene Aussagen darüber, was Substanzen, Naturphänomene u. a. m. sind, oft als metaphysisch notwendig erachtet: etwa, daß Wasser H_2O ist oder daß Blitze elektrische Entladungen sind. M. vertritt hingegen die Ansicht, daß solche Aussagen innerhalb der Wissenschaftssprache analytisch notwendig sind. Dafür führt er v. a. zwei Argumente an: Zum einen spielen seiner Ansicht nach bei der Etablierung derartiger wissenschaftlicher Explikationen nicht nur Entdeckungen, sondern auch Entscheidungen eine Rolle; zum anderen ist zwischen einer alltagssprachlichen und einer wissenschaftlichen Verwendung von Ausdrücken wie „Wasser" genau zu differenzieren – wenn auch Wissenschafts- und Alltagssprache in wichtiger Hinsicht systematisch aufeinander bezogen bleiben. Diese Bezogenheit sieht M. dann als entscheidend dafür an, daß einerseits das Urteil der Wissenschaft im Alltag als Autorität anerkannt wird und andererseits wissenschaftliche Entwicklungen gegen Th. Kuhn oder P. Feyerabend zumindest in vielen Fällen „realistisch" als Erkenntnisfortschritt über einen gleichbleibenden Gegenstandsbereich zu deuten sind.

Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, näher auf Details dieser reichhaltigen Arbeit einzugehen oder manche nur skizzierten Gedankengänge breiter darzustellen. Zu wünschen wäre allerdings – gerade hinsichtlich der Deutung der sog. „metaphysischen Notwendigkeit" als Art und Weise des Sprechens über Dinge – eine Auseinandersetzung M.s mit der Spätphilosophie L. Wittgensteins und den Thesen des dialogischen Konstruktivismus. So finden sich schon bei Wittgenstein Hinweise, die in Richtung der Thesen M.s deuten (vgl. etwa Wittgensteins Äußerungen „Das Wesen ist in der Grammatik ausgesprochen." PU 371 oder „Welche Art von Gegenstand etwas ist, sagt die Grammatik." PU 373). Diese Gedanken Wittgensteins werden dann im dialogischen Konstruktivismus aufgegriffen und weitergeführt. Dieser sieht letztlich in Sprachhandlungen die Grundlage dafür, wie wir die Welt und die Gegenstände in ihr wahrnehmen. Hier liegt eine Nähe zu der von M. vorgeschlagenen Lösung des Problems der metaphysischen Notwendigkeit vor, die wohl eine eingehendere Untersuchung wert ist.

Regensburg Matthias J. Fritsch

Emmanuel Levinas – Eine Herausforderung für die christliche Theologie, hg. v. Josef Wohlmuth – Paderborn / München: Ferdinand Schöningh 1998, ^{2}1999. 248 S., kt DM 58,00 ISBN: 3–506–789–01–4

Der 1995 verstorbene jüdische Philosoph und Talmudinterpret ist inzwischen – aus Gründen, die eine eigene Reflexion wert wären – für viele Theologinnen und Theologen der Gegenwart zu einer Art neuem Kirchenvater geworden, nicht ohne modische Assoziationen und bloße Stichwortweitergaben. Um so wichtiger ist, daß dieser „prophetische Denkstil jüdischer Provenienz" differenziert aufgenommen und argumentativ im theologischen Fachdiskurs bedacht wird. Dies leistet Josef Wohlmuth, unter dessen Ägide das hier dokumentierte Bonner Symposion stattfand (und ein gleichfalls hier dokumentiertes Gespräch mit Levinas selbst in Paris), beispielhaft in vielen Arbeiten.

Die 13 Einzelbeiträge sind vier thematischen Einheiten zugeordnet und ergeben ein mosaikreiches Gesamtbild der Levinas-Forschung in theologischem Interesse. Daß dieses nicht von außen an Levinas und an sein „Denken auf dem Weg" (44) herangetragen wird, sondern vielmehr mit seinen eigenen philosophischen und religiösen Intentionen durchaus korrespondiert, ergibt sich schon aus Levinas Bemerkung, daß für ihn „die Quelle aller Normativität in der Thora" (129) liegt. Die Bibel ist für ihn das Buch der Bücher: „Eben diese außerordentliche Präsenz von Personen, diese ethische Fülle und diese geheimnisvollen Möglichkeiten der Exegese bedeuteten für mich ursprünglich Transzendenz ... und wenn Bibelverse für Philosophie keine Beweiskraft mehr haben, so kann doch der Gott dieser Verse Maßstab des Geistes für den Philosophen bleiben, trotz aller anthropomorphen Metaphern des Textes" (113). Nochmals anders bei seiner Ehrenpromotion 1975 in Leyden formuliert: „Mein Anliegen ist es immer wieder, diesen Nicht-Hellenismus der Bibel in hellenistische Termini zu übersetzen und nicht die biblischen Formulierungen in ihrem offenbaren Sinn und isoliert vom Kontext zu wiederholen – denn der Kontext für einen solchen Text ist die ganze Bibel" (116) – und dies „natürlich" im Blick auf die Schoa, stets „im Gedächtnis diesen Tumor" (31).

Zum Themenfeld *„Ästhetik und Sprache"* untersucht zunächst Reinhold Esterbauer die *Kunstphilosophie des späten Levinas.* Nicht mehr das Dargestellte im Bild steht demnach im Mittelpunkt des Nachdenkens, sondern das Darstellen selbst, im Sinne von Levinas' fundamentaler Unterscheidung zwischen dit und dire, zwischen Gesagtem und Sagen. Alle Präsenz als Ab-Bildung verführt demnach schon in den totalisierenden Raum der Ontologie, Levinas aber geht es einzig um den unausdenklichen „Überschuß über die Gegenwart hinaus" (23), um die Unbegreiflichkeit von „Herrlichkeit". Die Reflexionen umkreisen „die ethische Kraft der Unkenntlichmachung" (22) alles Gewußten und Gebildeten und genau dies realisiere sich im gelungenen Kunstwerk (darf man z. B. an Arnulf Rainer denken?).

Hans Hermann Henrix untersucht *die Bedeutung des metaphorischen Redens bei Levinas.* „Schwellenworte" (35) wie „Angesicht" und v. a. „Spur" zielen förmlich ikonoklastisch auf Unterbrechung des Gewußten und Bestehenden, auf dessen Überbietung und „Erhebung". Das eindringliche und verfremdende Reden in Metaphern ist – im Namen und Zeichen des Andersseins der Anderen – stets neuer „Verweis auf die An-Archie einer Absenz, die durch keine Assoziierung oder Konnotation zum Inhalt werden kann" (27). „Die Widerständigkeit der Levinas'schen Spur-Metapher für die Theologie" (38) wird als Kritik an einer voreiligen Rede von Realpräsenz, von Gottesgegenwart und auch von Gottesebenbildlichkeit konkret: „Die Göttlichkeit definiert sich bei Levinas geradezu durch ihre Abwesenheit" (39). „Die im Gesicht vorübergegangene Spur ist nicht die Abwesenheit eines Noch-nicht-Offenbarten, sondern die An-Archie dessen, was niemals gegenwärtig gewesen ist, eines Unendlichen, das im Gesicht des anderen gebietet und das sich wie ein ausgeschlossenes Drittes nicht anzielen läßt" (40). „Levinas Sprache zeugt von einer gesteigerten Sensibilität für die Spannung zwischen ethischem Sagen und ontologischem Gesagten, für das Problem der notwendigen Thematisierung und des unweigerlichen Verrats dieses Sagens, der sich in Versuchen der Dethematisierung, in Figuren der Hyperbel, der Repetition, in semantischen Verschiebungen und neuen Formen syntaktischer Verknüpfung niederschlägt" (105). Genau diese ständige Störung des Monologischen, diese Dissonanz und Diachronie macht die Lektüre von Levinas gleichermaßen so schwierig wie anregend und herausfordernd.

Die beiden Beiträge zum Themenbereich *„Schöpfung aus dem Nichts"* führen Überlegungen weiter, zu denen Wohlmuth an anderer Stelle (Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum, Paderborn 1996) Wesentliches gesagt hat.

Wolfgang Nikolaus Krewani zeigt, wie *Levinas' frühe Philosophie* die Genese, die Schöpfung des Subjekts in zwei Schritten zu explizieren sucht: „Als Übergang vom Sein zum Seienden, also Befreiung des Subjekts aus dem Sein, sodann als Übergang vom Seienden zum Anderen, d. h. zur Begegnung mit dem

weiblichen Anderen und der Erneuerung aus ihrer Kraft" (59). Später radikalisiert Levinas mit der Rede von der „absoluten Diachronie der Schöpfung", womit „die unvordenkliche und darum absolute Entstehung des Subjekts aus dem Anruf des Anderen und der Verantwortung für ihn" (61) gemeint ist. Entsprechend spielt die (nicht nur kabbalistische) Vorstellung von Schöpfung als Kontraktion (57), als schöpferische Selbstzurücknahme (68ff) eine zentrale Rolle für das Verständnis von Schöpfung, als ständiger Gründungsakt und als Bedenken der „Beziehung ohne Wechselbeziehung" (33), der strukturellen Asymmetrie aller Beziehungen vom Anderen her, der „Bewegung ohne Wiederkehr", nicht minder und vor allem auch der Unumkehrbarkeit der Zeit.

Inge Broy arbeitet inmitten fundamentaler Gemeinsamkeiten *Unterschiede im Welt- und Schöpfungsverständnis zwischen Levinas und Simone Weil* heraus: Diachronie der Schöpfung hier, décréation dort, schöpferische Selbstzurücknahme, Machtverzicht, Selbstabdankung und Entleerung Gottes, damit das Andere seiner selbst sei und bleibe. Gott als in diesem Sinn schöpferische Liebe bei Simone Weil, der es im Mitvollzug solcher Selbstzurücknahme menschlich zu entsprechen gelte bis zur Selbstaufhebung; „Prävalenz der Güte vor dem Sein" (so die glückliche Formulierung von Wohlmuth [71]) bei Levinas, Herrlichkeit und Gerechtigkeit im Aufgang und Ausgang vom Anderssein des bzw. der Anderen.

Am umfänglichsten sind die Beiträge zur *Anthropologie: der Mensch als Subjekt.*

Thomas Freyer kontrastiert die „vorfreiheitliche Verantwortung für den Anderen" (85), die Levinas wichtig ist und ihn immer wieder auf die Asymmetrie der „nicht-erotischen Nähe" (109a) des anderen beharren läßt, mit den theologisch derzeit vorherrschenden Auslegungen biblischer Gottebenbildlichkeit des Menschen. Dabei gilt es im Sinne des biblischen Bilderverbotes und dank der idolkritischen Interpretation von Levinas „eine im Ansatz phänomenologie- und ontologiekritische Lesart der Ebenbild-Problematik" (94) zu erarbeiten. In kritischer Überschreitung der (neu)platonischen Relation Urbild-Abbild gilt es, Gottes Anwesenheit und Nähe auf dem Angesicht des Menschen so mit seiner unvordenklichen schöpferischen Zuvorkommenheit und Abwesenheit zu vermitteln, „daß die Transzendenz Gottes weder auf das Niveau menschlichen Seins und Bewußtseins depotenziert wird noch als bloße Spiegelung der letzteren gedacht werden darf" (94). Die viel zitierte „göttliche Intrige", der zufolge der Mensch Gott suchend gerade an den Nächsten verwiesen und von ihm absolut in die Pflicht genommen wird, „die vorrangige – vorursprüngliche – asymmetrische Beziehung vom Ich und anderen" (151), käme hier zum Tragen, sowohl anthropologisch wie christo-soterisch.

Susanne Sandherr untersucht, im Ausgang von Levinas originellem Aufsatz „eine Religion für Erwachsene" und vor dem Hintergrund ihrer eigenen ertragreichen Promotion „Die heimliche Geburt des Subjekts. Das Subjekt und sein Werden im Denken Emanuel Levinas" (Stuttgart 1998) den *Perspektivenwechsel „vom erwachsenen Ich zum inkarnierten Subjekt"* (103): „Das Ich ist im anderen Menschen verpflichtet in der Weise der Unterwerfung" (107) – und dieses „semper maior seiner Verpflichtung" (107) wird von Levinas bezeichnenderweise auch mit der Kategorie Inkarnation tituliert. Denn „die Beziehung zum anderen Menschen (ist) als unabdingbare biblische Komplikation des geraden, des egologischen Fadens der griechischen Philosophie" (101) zu denken. Entsprechend ist die von Levinas konzipierte, ikonoklastische und unausdenklich ausgesetzte Erwachsenenreligion durch „Entmythisierung der Religion, Entsakralisierung des Göttlichen und die Achtung der Transzendenz Gottes" (102) geprägt, wie sie in der stellvertretenden Verantwortung für den anderen und vor dem anderen konkret wird. Daß dabei – zusammen mit der Dimension der Leiblichkeit – die der Weiblichkeit für den männlichen Philosophen Levinas von besonderer Bedeutung ist, ist eigens bedacht worden und zu bedenken: „Das Ich der Stellvertretung ist das mit einem Anderen schwangere Ich." (107) „In Spuren einer absoluten Empfänglichkeit, der Passivität des aus dem Nichts geschaffenen Ich, kommt im Subjekt ‚die Unmöglichkeit, Gott zu entkommen', mit der Unmöglichkeit dem Anderen die Antwort zu verweigern, überein." In dieser fundamentalen „Schöpfungspassivität" lebt und vermittelt sich „die bewußter Erinnerung unzugängliche Spur einer absoluten Alterität" (109).

Marek Jedraszewski geht den *biblischen Wurzeln der Freiheitskonzeption von Levinas* nach: Freiheit ist demnach eben nicht Selbstbehauptung, sondern absolute Inanspruchnahme durch den Anderen, und dies bis zum Äußersten – im Sinne des leidenden Gottesknechtes, des barmherzigen Samariters oder der christlichen Kenose.

Auf derselben Linie liegt der von Markus Hundeck inszenierte *Dialog zwischen Spinoza und Levinas*: Pointiert jener den *conatus essendi* als Selbstbehauptung, die in der Welt total abgeschlossen, des Anderen nicht bedarf, so wird das menschliche Subjekt für Levinas gerade „zum Ort des Einbruchs der Andersheit, einer radikalen Anderheit, die außerhalb der Möglichkeiten des Bewußtseins liegt und höchstens als Spur aufscheint" (130). Gelten nach Spinoza „Selbsterhaltung und Beharrung als das rationale Prinzip der Neuzeit" (139) – mit allen totalisierenden und funktionalistischen Konsequenzen wie Engführungen –, so besteht gerade Levinas auf Unterbrechung und Transzendierung vom anderen her: „Ist das inkarnierte Subjekt, das sich selbst gibt, bevor es spricht, das sich selbst vollzieht, indem es sich hingibt, nicht der Ort, um die Aporien des Unwillens zu unterlaufen, die im Programm der Selbstbehauptung verwirklicht sein wollen?" (104)

Höchst einfühlsam nimmt Susanne Sandherr Levinas, der natürlich durch und durch in patriarchalen Traditionslinien steht, doch gegen den Vorwurf des Androzentrismus in Schutz. In seiner „Alteritätskonzeption", die gerade die erotische Beziehung in den Mittelpunkt stellt „als passiv erlittenes Widerfahrnis einer Transzendenz, die das Ich doch nicht als Ich zerstört, sondern verändert" (154) und freisetzt, zeigt sich gerade die Sensibilität und feministische Produktivität dieses Denkens. „Mit seinem Denken einer erotischen Transzendenz wagt Levinas die Kopernikanische Wende gegen ein imperialistisches Bewußtsein und dessen totalisierendes Seinsdenken" (156). Indem Levinas „provozierende Umbau- und Dekonstruktionsarbeiten am virilen Herrschaftssubjekt" (156) vornimmt, plädiert er gerade für eine Umkehr- und Gegenbewegung zum abendländischen (und faktisch auch christlichen) Ego, für eine „Subjektivität der Stellvertretung" (160) und der „Gastlichkeit" (160), für ein förmlich mütterliches Ich, das das Anderssein der anderen austrägt und auszeitigt und dafür verantwortlich weiß, sinnlich und leibhaftig, gewaltfrei und einräumend.

Auch die *Formulierung vom „inspirierten Subjekt"*, der sich Erwin Dirschel thematisch widmet, belegt Levinas förmlich unermüdliches Bemühen, die Subjekt- und Wirklichkeitskonstitution vom anderen her nicht nur als ethische, sondern als heilige zu bestimmen. Nicht zufällig ist dafür die Metaphorik des Atmens zentral. „Die unmittelbare Nähe zwischen Gott, dem Ich und dem Anderen geschieht im Sagen, das des Atems bedarf. Das Sprechen Gottes und des Menschen geschehen im Rhythmus des Ein- und Ausatmens" (173). „Vor aller Intentionalität wurde dem Subjekt der Atem der Anderheit eingehaucht, Wunde der Transzendenz, Verletzung der Selbstheit" (171, A 30).

Levinas ganze Denkbemühung zielt auf jenes „mehr, das immer außerhalb der Totalität ist" und für das er selbst die Kategorie des Eschatologischen bemüht (65). Entsprechend angemessen ist es, den *vierten Themenbereich* mit *„Messianismus und Christologie"* zu überschreiben.

Volker Jakobs geht der Frage des Messianischen bei Levinas nach – dessen talmudisch-rabbinischer Schriftauslegung folgend, die immer die „subjektive" Bedeutung des biblischen Textes und seiner unendlichen Tiefe situativ in den Blick nimmt –, „im Insistieren auf der appellativen Bedeutung der Schriften für die Subjektivität des Lesers" (177 A 7). Vielfach betont wird, wie sehr das Levinassche Denken insgesamt einen konkret scharfen Zeitindex hat und gerade deshalb die „Bedeutsamkeit gelebter Zeit und Geschichte für die letztgestaltete Hoffnung" (184) in den Blick nimmt. Ganz im Sinne jüdischer Hoffnung, der gerade als partikularer universale Bedeutung zukommt, besteht Levinas darauf, daß sich mitten in der Unvergänglichkeit des Zeitgeschehens immer schon die Unendlichkeit selbst äußert, mit der die „Gewißheit der Niederlage des Bösen" (188) wesentlich verbunden ist. Gerade die „Entdeckung einer absolut unhintergehbaren Verpflichtung, welche die Gottesbeziehung ausmacht" (187), ist dann sowohl Grund zur Hoffnung für alle und in allem und zugleich äußerste Herausforderung, im Hier und Jetzt dem messianischen Geschehen durch ein gemäßes ethisches Verhalten zu entsprechen: „Wenn wir den Teil an Absurdität nicht zu spüren vermögen, den die Geschichte verwirklicht, ist ein Teil unserer messianischen Sensibilität verlorengegangen" (197). Nicht moralische Anstrengung, schon gar nicht intellektuelle Diagnostik oder analytische Therapeutik können Vergebung und Heil letztendlich schaffen. Es kommt unvordenklich von woanders her, von jener eigentümlichen Treue und Herrlichkeit, die namenlos zu benennen ist. Das bedeutet implizit universale Verantwortung für einen jeden. „Das Tragen der höchsten Last menschlicher Geschichte ist in einem auch die befreiende Auserwählung, die ihrer Gewalt entzieht und das Ich als unvertretbar einziges rettet" (198).

Die *Bedeutung von Levinas für die Christologie* akzentuiert Marcel Poorthuis: Ausgehend von der Grundthese der unaufhebbaren Differenz zwischen Ich und dem anderen sowie der fundamentalen Asymmetrie zwischen beiden kommt demnach alles darauf an, die göttliche Intrige zwischen mir und dem anderen nicht zu vergessen. Dann aber wird deutlich, daß im Zentrum der Bewegung der ständige „Überschuß in der Verantwortung gegenüber dem anderen" (207) liegt, von dem her ich mich im Akkusativ und als Subjekt zu zentrieren habe. Entsprechend wird „der Messiasbegriff ... von Levinas im asymmetrischen Sinne gedeutet: Einmal als Paradigma für den anderen, der mein Lehrer ist, sodann als Paradigma für mich, der ich verantwortlich bin für alle anderen." (212) „Christus verbirgt sich nicht in mir, sondern nur im anderen. Der Weg zum Menschensohn, d. h. zur Nähe Gottes, ist der Nächste" (206) und damit die Bereitschaft, mich vollends, ja absolut in Beschlag nehmen zu lassen und wie der griechische Atlas förmlich das Ganze zu tragen.

In einer Relecture der Rahnerschen Christologie und Pneumatologie fragt schließlich Josef Wohlmuth, frühere eigene Arbeiten vertiefend, nach der *Bedeutung von Levinas für die Christologie und Theologie* überhaupt, besonders im Gespräch mit Rahner. Beide Denker, so das Fazit, suchen mit demselben Ziel, aber in unterschiedlicher Begründung, eine subjekttheoretische Interpretation des Offenbarungsgeschehens. Beide arbeiten an einer Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch/Welt unter dem Vorzeichen der unvordenklichen Differenz aufgrund der bleibenden Zuvorkommenheit des Unendlichen, die aber als Unterschied und intime innigste Nähe, ja Einheit ermöglicht und erschließt, wie christlicherseits in der Formel von Chalkedon. „Könnte man also im Anschluß an Denkstil und Sprache von Emmanuel Levinas inkarnationstheologisch von Jesus sagen, er sei die Offenbarung des Unendlichen in der Weise, daß Jesu Menschsein zum reinen Sagen des Göttlichen wird, zur Gestalt gewordenen Agape? Wäre diese Spur der Weg zu einer nicht-ontologischen Christologie, die letztlich in der Soteriologie mündet, d. h. in dem, was man die Pro-Existenz Jesu genannt hat, die sein inkarniertes Subjektsein zum Ausdruck bringt" (226)?

Fazit: Es handelt sich bei diesem Werk um einen höchst reichhaltigen und sachlich weiterführenden Bd christlichen Zwiegesprächs mit Levinas, der eine Fülle von Fragen an die Theologie ausarbeitet oder anstößt. Levinas versucht, alle religiösen Begriffe neu zu inter-

pretieren: „Nicht die Beziehung zwischen Gott und Mensch, sondern die asymmetrische Beziehung zwischen mir und dem anderen Menschen soll das Eigene und Grundlegende der religiösen Begriffe sein" (203). Im Lichte dieser Diachronie, dieser Priorität des „Anderen im Selben, des ‚Mehr' im ‚Weniger', des Unendlichen im Endlichen" (222) liegt in Konsequenz die Herausforderung zur Reformulierung der deutlich doch griechisch und daher „ontologisch" geprägten Theologie in allen ihren Disziplinen. „Das Gott-Mensch-Verhältnis im Sinne von Levinas steht immer vor einem doppelten Bilderverbot. Weder das Subjekt darf sich mit Gott identifizieren noch der Andere mit Gott identifiziert werden" (227). Entsprechend unauslotbar zeigt sich die Wahrheit der konkreten Existenz in ihrer letzten Hingabe, in ihrem Sagen und Geben, vom anderen her und für ihn.

Wie bei Sbden unvermeidlich, gibt es nicht nur Unterschiede in Konsistenz und Niveau der Argumentation, sondern auch Überschneidungen (derentwegen unbedingt auch Sachregister hätten erarbeitet werden sollen). Daß der Bd freilich schon nach kurzer Zeit in zweiter Auflage vorliegt, ist nur ein äußerer Hinweis auf die sachliche Dignität der Ausführungen und die theologiepolitische Aktualität für das Gespräch zwischen Athen und Jerusalem.

Wiesbaden-Naurod Gotthard Fuchs

Theologiegeschichte

Grillmeier, Alois: **Fragmente zur Christologie**. Studien zum altkirchlichen Christusbild, hg. v. Theresia Hainthaler. – Freiburg / Basel / Wien: Herder, 1997. XII, 484 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3–451–26411–0

Nach seinem Hauptwerk „Jesus Christus im Glauben der Kirche" sowie dem Sbd „Mit ihm und in ihm" (1975, 1978) liegt nun ein weiterer Sbd vor, der die seit 1975 jeweils gesondert erschienenen Aufsätze vereint. Im vorzüglichen Vorwort ordnet die Hg.in einige Beiträge dem gesamten Hauptwerk zu und deutet die christologischen Perspektiven weiterer Beiträge sowie die Aufsätze spirituellen Inhalts – eine exzellente Hilfe für den Benutzer.

Der Bd beinhaltet siebzehn Beiträge, die im Vergleich zur jeweiligen Erstveröffentlichung überarbeitet, ergänzt oder wenigstens durchgesehen sind. Die fünf Beiträge des *ersten Teils (I. Christologische Perspektiven)* haben ein Gewicht, das weit über die Dogmengeschichte herausgeht. *„Die christologische Entdeckung des Humanum"* ist im Grund eine geraffte Darstellung des Buches „Christsein" von Hans Küng, und nicht nur wegen ihrer Gründlichkeit anzuerkennen; Grillmeier formuliert hier auch so etwas wie christologische Grundoptionen. Der dritte Beitrag über die *Hellenisierung der christlichen Botschaft* ist eine Abrundung früherer Ausführungen des Vf.s. Der Aufsatz über *„Bekenntnisse der alten Kirche – das Nicaeno-Constantinopolitanum"* ist einer seiner Beiträge zur 1600-Jahr-Feier dieses Konzils. Der fünfte Beitrag befaßt sich mit den *christologischen Formulierungen in der alt-orientalischen und römisch-katholischen Tradition* im Lichte der Theologie nach Chalcedon, angesichts des intensivierten ökumenischen Gesprächs zwischen den genannten Gruppen auch von aktueller Bedeutung.

Die fünf Beiträge des *zweiten Teils (II. Christologische Studien)sind im engeren Sinn dogmengeschichtlich-fachwissenschaftlich und knüpfen an das Hauptwerk (s. o.) an. Der Bogen spannt sich von einer Arbeit über die christologische Bezeichnung* κυζιδκὸζ ἀνυζωπoζ über eine Studie zum *Op. XI von Marcus Eremita* bis hin zur *Tauftheologie des syrischen Antichalcedonies Philoxenus von Mabbug.*

Unter den vier Beiträgen des *dritten Teils (III. Christologische Miszellen)* findet sich eine interessante Studie über das *„Jesus-Gebet"*. In der *Schlußbesinnung* wird durch zwei Beiträge (*„Die sieben Stufen der Weisheit.* Die Lehre des hl. Augustinus von den sieben geistlichen Lebensaltern" und *„Theologia Cordis.* Das Herz in Glaube und Frömmigkeit") das spirituelle Anliegen des Vf.s deutlich.

Das Werk macht erneut deutlich, daß die katholische, dogmengeschichtliche Forschung, die derzeit nicht gerade zu den Glanzlichtern der Theologie in Deutschland zählt, in G. – gottseidank – einen Wissenschaftler von höchster Kompetenz und dementsprechenden internationalen Ansehen besitzt. Dankenswerterweise ist dem Bd eine „Bibliographie Alois Grillmeier 1942–1996", 359 Nummern umfassend, beigegeben.

Münster Harald Wagner

Steiger, Johann Anselm: **Johann Gerhard (1582–1637).** Studien zu Theologie und Frömmigkeit des Kirchenvaters der lutherischen Orthodoxie. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1997. 332 S. (Doctrina et Pietas, 1), Ln DM 127,00 ISBN: 3–7728–1822–6

Mit der vorliegenden Arbeit erscheint der erste Bd einer großangelegten Reihe, in der Texte und Untersuchungen aus dem Themenbereich zwischen Reformation und Aufklärung publiziert werden sollen. Die von dem Heidelberger Kirchenhistoriker Johann Anselm Steiger herausgegebene Reihe ist aufgeteilt in zwei Abteilungen: Johann Gerhard-Archiv und Varia. Der vorliegende Bd enthält neben drei kurzen Texten Johann Gerhards ausführliche Kommentare, Interpretationen und Deutungen des Werkes dieses wichtigen Vertreters der altprotestantischen Orthodoxie.

Das *erste Kap.* zum Thema *„Seelsorge, Frömmigkeit, Mystik, Lehre und Trost bei Johann Gerhard"* bietet auf 140 S. eine eingehende Darstellung der Poimenik und Bibelhermeneutik Gerhards. Der Vf. stellt das Defizit der bisherigen Forschung heraus, die das unablösliche Ineinander von Dogmatik und Poimenik, orthodoxer Theologie und persönlicher Frömmigkeit bei Gerhard unbeachtet gelassen habe und infolgedessen seinem theologischen Werk nicht gerecht werden konnte. Demgegenüber will S. Gerhards „Dogmatik als Seelsorge" (27–45) darstellen. „Daß Gerhard die Loci verfaßt hat, war eine theologiegeschichtlich höchst bedeutende, eine theologische und pädagogische, ja auch poimenische Großtat. Auf die Epoche der Reformation mußte eine Zeit der Aufarbeitung und Verarbeitung folgen. Die Schätze der von Luther – anders als von Calvin – nie in einem eigentlichen System zusammengefaßten Theologie mußten geordnet, strukturiert und miteinander kommunikabel gemacht werden. Das Riesenwerk des Reformators, das in vielerlei Hinsicht einen disparaten Eindruck hinterließ, mußte gebündelt und zugänglich gemacht werden. Die reformatorische Theologie sollte u. a. für den universitären Lehrbetrieb in einer effizienten Weise lehrbar und lernbar gemacht werden. Auch bedurften die künftigen Pfarrer eines dogmatischen Gerüstes, von dem sie zeit ihres Lebens und ihrer Amtsausübung in Predigt, Seelsorge und Unterricht zehren konnten. Die erneute Einführung des scholastischen Begriffsmaterials bot eine einmalige methodische Möglichkeit, all diese Aufgaben in Angriff zu nehmen. Das, was z. T. etwas kurzsichtig als Starrheit der Gerhardschen Dogmatik bezeichnet wird, ist in Wahrheit die unabdingbare Voraussetzung für eine lebendige und bewegliche Theologie Gerhards in seinen Predigten und in seiner Seelsorge. Schon an diesem Punkt zeigt sich, daß die Abfassung der Gerhardschen Loci selbst bereits ein poimenisches Geschäft war. Sie war Seelsorge am Seelsorger, für den eine gründliche Kenntnis der reformatorischen Theologie Bedingung der Möglichkeit seiner Amtsausübung und Anwendung der tröstlichen Lehre des Evangeliums war" (31f).

Darf man Gerhards theologiegeschichtliche Stellung derart profilieren, wenn man berücksichtigt, daß bereits Melanchthon mit seinen vielfach neuaufgelegten und wirkungsreichen „Loci communes" Entsprechendes in unmittelbarer zeitlicher und sachlicher Nähe zu Luther geleistet hat? Überzeugen können jedoch die zahlreichen Belege, die S. trotz einer von der Metaphysik her geprägten theologischen Prinzipienlehre für die Ausrichtung der Gerhardschen Dogmatik auf die praktische Frömmigkeit und mithin für ihre seelsorgerliche Dimension präsentiert. Der Vf. verteidigt die Gerhardsche Loci-Dogmatik auch gegen den Vorwurf, daß hier bestimmte *Dicta probantia* der Bibel aus ihren Kontexten herausgetrennt und zusammengestellt werden. Die einzelnen Bibelstellen sollen nicht die Bibel ersetzen, sondern Merkzeichen dafür sein, daß es nötig ist, die angeführten Einzelverse jeweils neu in ihrem Kontext zu lesen. Der Einzelspruch könne nur dann wirklich trösten, wenn er den Angefochtenen als Platzhalter an den biblischen Kontext erinnert, in dem er ursprünglich steht. Der Glaubende selbst sei es, der vermittels seines alter ego die Worte der jeweiligen Gottesrede in seinen Mund nimmt, sich also Gottes Worte bereits im Gespräch an- und zueignet und sich selbst vorspricht. „Diese hochreflektierte Dialektik der reformatorisch-orthodoxen Gesprächs-Seelsorge ist aber erst dann vollends erfaßt, wenn man obendrein in Betracht zieht, daß auch die jeweils angeführten Reden des glaubenden und klagenden Menschen aus der Bibel entlehnt sind und Gerhards Auffassung zufolge ihrerseits Wort Gottes sind" (50). S. sieht Gerhards Dogmatik und Seelsorge völlig geleitet von der reformatorischen Hermeneutik des „sola scriptura". „Gerhards Reflexionen über das biblische Gespräch zwischen Gott und Mensch sind Grundlage für eine hochreflektierte poimenische und liturgische Kommunikationstheorie des göttlichen Dialoges des Menschen mit sich selbst, in der das Luthersche Theologumenon des extra nos zum Tragen kommt" (52).

Der Schwerpunkt der Erörterungen liegt bei der orthodoxen „Mystik-Rezeption und -Transformation" sowie einer Hinwendung zur Allegorie mit dem Ziel der Visualisierung der biblischen Botschaft. Der Vf. führt in kritischer Auseinandersetzung mit Albrecht Ritschls Negativbild zahlreiche Texte vor, die zeigen, daß die Aufnahme der Mystik bei Gerhard ganz im Dienste einer Konkretisierung der biblisch-reformatorischen Rechtfertigungsbotschaft steht (52–123).

Das *zweite Kap.* bietet eine bereits andernorts publizierte, ausführlich kommentierte Edition des Testaments des todkranken 21jährigen Johann Gerhard von 1603 (159–227). Dieser von Gerhard als „mein Glaubensbekenntnis und gleichsam mein letzter Wille" bezeichnete Text gibt wichtige Einblicke in die Gedankenwelt des jungen Gerhard und wird eingehend interpretiert.

Im *dritten Kap.* wird ein Brief, den Johann Gerhard am 21. September 1606 an die reformierte Christina von Eisenach geschrieben hat, abgedruckt, wiederum mit ausführlicher Einleitung und Interpretation (229–275). Die im reformierten Bekenntnis erzogene Fürstin, Tochter des Landgrafen Wilhelm IV. zu Hessen-Kassel und zweite Ehefrau des Herzogs Johann Ernst zu Sachsen-Eisenach und Coburg hatte sich von Glaubenszweifeln umgetrieben an den damals als Superintendent in Heldburg tätigen Gerhard gewandt. Dieser antwortet auf sechs Fragen Christinas, die das Abendmahl, eine Liste der christlichen Glau-

bensartikel, die neue Herborner Bibelübersetzung, ein von Gerhard abzufassendes katechetisches Werk, die Prädestinationslehre und das Sakramentsverständnis betreffen.

Ein dritter kurzer Text wird im *vierten Kap.* ediert und kommentiert, ein wohl im Januar 1611 abgefaßter Brief Gerhards an Eltern, die ihren Sohn verloren haben (277–294). S. zeigt einmal mehr die Nähe zu Luthers entsprechenden Texten. Zu Recht weist er in diesem Zusammenhang darauf hin, daß eine Erforschung der gedruckten und ungedruckten Trostliteratur der altprotestantischen Orthodoxie gängige und allzu grobe Gegenüberstellungen von Orthodoxie und Pietismus obsolet machen wird.

Den Bd schließt eine Skizze ab, die die geplante Edition des Autographs und des Erstdrucks von Gerhards Erstlingswerk „Meditationes Sacrae" vorstellt (295–302).

Das mit dem ersten Bd der neuen Reihe „Doctrina et pietas" begonnene Vorhaben einer Edition und Erforschung wichtiger Texte der lutherischen Orthodoxie kann nur uneingeschränkt begrüßt werden. Die vom Vf. und Hg. pointiert angemahnten Forschungsdefizite sind nicht zu übersehen. Die jetzt vorliegenden ersten Texte und Untersuchungen stellen einen in hohem Maße anregenden Forschungsfortschritt dar. Gleichwohl sieht der Rez. die Gefahr eines überidentifikatorischen Zugangs (vgl. häufige Formulierungen wie „höchst bedeutend", S. 31, 160 u. ö.). Reicht es aus, was der Vf. unter der Überschrift „Methodisch-hermeneutischer Epilog: Aus der Sache heraus" formuliert: „Kirchengeschichtsschreibung also betreibt letztendlich nichts anderes als das Geschäft des Kennenlernens. Dieses Geschäft jedoch ist ein anderes als dasjenige des ‚Historisierens'. Anders: Das Kennenlernen ist eine Form des ‚Historisierens' ganz anderer Qualität" (157)?

Bochum Christoph Strohm

Hecht, Christian: **Katholische Bildertheologie im Zeitalter von Gegenreformation und Barock**. Studien zu Traktaten von Johannes Molanus, Gabriele Paleotti und anderen Autoren. – Berlin: Gebr. Mann 1997. 506 S., Ln DM 160,00 ISBN: 3–7861–1930–9

Wüßte man es nicht, so könnte man diese kunstwissenschaftliche Diss. auch für eine theologische halten. Sie beschäftigt sich nicht, oder nur in obliquo mit Fragen der Kunst oder Kunsttheorie; ihr Thema sind die im Gefolge des Trienter Bilderdekrets entstandenen bildtheologischen Traktate katholischer Theologen des 16./17. Jh. Dies der Theologie selbst etwas aus dem Blick geratene historische Feld wird sehr materialreich aufgearbeitet (der Anhang führt etwa 400 Quellentexte an). Mit dem im Titel genannten Löwener Theologen J. Molanus und dem Bologneser Kardinal Paleotti bildet etwa ein Dutzend italienischer, spanischer und deutscher Autoren die hauptsächliche Referenzliteratur.

Die Darstellung folgt nicht monographisch den einzelnen Autoren, ist also nicht daran interessiert, die etwa vorhandene Differenz bildtheologischer Positionen zu erarbeiten; sie betrachtet die einschlägigen Autoren als Repräsentanten eines relativ einheitlichen Überzeugungsfeldes, die sich bestenfalls im Grad ihrer normativen Strenge unterscheiden. Diese Sicht der Dinge hängt mit einer Grundthese des Buches zusammen, dergemäß „das Traditionsprinzip" als „Konstante in allen Bereichen der Bildertheologie erscheint" (340). Die gegenreformatorische Diskussionslage erzeugt eine konfessionelle Einheitlichkeit, in der innerkatholische Differenzen nicht mehr an der Zeit sind. So ist die Grundstellung der nachtridentinischen Bilderschriften auch eine apologetische, ihr primäres Anliegen ist es, den überlieferten katholischen Bildergebrauch gegen die reformatorischen Angriffe zu verteidigen.

Die Legitimation der christlichen Bilderverehrung durch ausführliche Beweisführung aus Schrift und Tradition stellt das primäre Interesse und das Hauptkontingent der Bildertraktate dar. Dazu kommt, der Doppelintention des Trienter Konzils entsprechend, das reformerische Interesse, binnenkatholisch eingerissene Mißbräuche (z. B. bildmagische Einschläge im Wallfahrtswesen) oder Irrtümer zu beseitigen. Bei den Irrtümern geht es in Aufnahme des alten Adagiums, daß Bilder die Bücher der Laien seien, darum, Bildformeln auf ihre Rechtgläubigkeit hin zu zensurieren; als Kriterium spielt dabei als neue, humanistische Version der alten Urbild-Abbild-Relation die „veritas historica" eine zentrale Rolle, d. h. die Prüfung der Übereinstimmung der Bildinhalte mit den authentischen Referenztexten (Schrift, Heiligenüberlieferung, Dogma); eine detaillierte Durcharbeitung ikonographischer Sujets findet sich v. a. bei dem „doctus auctor" Molanus. Als zweites Irrtumsgebiet interessiert die Autoren die v. a. mit Nacktdarstellungen verbundene „lascivitas", vor deren Verführungskünsten die Gläubigen bewahrt werden müssen. Ein interessantes Sondergebiet ist das christliche Verhältnis zu den vorgefundenen oder in der Renaissance neu produzierten Götterfiguren der antiken Mythologie.

Das alles wird von H. auf der Basis eindrucksvoller Literaturkenntnis und mit ausgiebiger Zitation ausgebreitet. Die Grenzen dieser nachtridentinischen Bildertheologie werden deutlich markiert: 1. Sie ist ganz auf die Bildinhalte ausgerichtet, Fragen des (Barock-)Stils und der künstlerischen Inventionen interessieren nicht oder nur e negativo, wenn dadurch im Einzelfall Glauben oder Sitte tangiert werden sollte. 2. Wegen ihres primär allgemein-legitimatorischen Interesses bleibt sie auf die konkrete Entwicklung der barock-katholischen Bilderwelt und ihrer Dekorationsprogramme ohne wesentlichen Einfluß. 3. Sie operiert primär kontroverstheologisch, ohne Bezugnahme auf die seit der Renaissance parallel sich entwickelnde kunsttheoretische Reflexion. 4. Wie in der mittelalterlichen Scholastik bleibt auch in der Barockscholastik die Ästhetik („de pulchro") ein metaphysisches Feld, das nicht in Bezug zum Bilderthema („de imaginibus") erörtert wird. Diese Limitierung der gegenreformatorischen Bildertraktate wird von H., gut konservativ, als Toleranzbreite des Traditionsprinzips gewürdigt. „Es war die theologische Absicherung, die es den Künstlern dieser (scil. der katholischen Länder) ermöglichte, weiterhin auf den gewohnten Gebieten und auch weitgehend in der gewohnten Weise tätig zu sein, während es in den protestantischen Ländern zu einem scharfen Bruch mit der künstlerischen und ikonographischen Tradition kam" (410). Da diese Bilderverteidigung andererseits „stilistisch vollkommen neutral war" (410), hielt sie der Kunst einen großen Gestaltungsraum frei.

H.s Diss. ist für die historische Abteilung einer heute neu zu gewinnenden Bildtheologie ein sehr wichtiger Beitrag, insofern sie (wie jüngst die Edition des Molanusschen Bildertraktats durch F. Boespflug) die nachtridentinische Befassung mit dieser Thematik aus der Halbvergessenheit hebt. Für eine weitere Diskussion wäre wohl auch die Kehrseite des von H. gerühmten Traditionsprinzipis zu bedenken. Das Desinteresse der Bildertheologie an stilistischen Fragen bedeutet eben auch, daß die genuinen Erfindungen der Künstler zu den vorgegebenen christlichen Sujets theologisch unbeachtet blieben und dem Interessensfeld der neuen Kunstliteratur überlassen wurden. Der Aufschwung der von der Theologie emanzipierten Kunstwissenschaften und der philosophischen Ästhetik, die allmähliche Entfernung der Kunst von den Sujets der christlichen Ikonographie und die neuscholastisch-historistische Ausdehnung eines die Kunstentwicklung nach Glaube und Moral indizierenden Denkens auch auf die Frage des Stils zeigen, was in jener Bildertheologie des 16./17. Jh.s sich eben auch angebahnt hat. Wie bei der Nachgeschichte der tridentinischen Bildtheologie wäre es auch bei ihrer Vorgeschichte wissenschaftsgeschichtlich nützlich, nicht nur die Konstanz des Traditionsprinzips herauszustreichen, sondern auch die konzeptionellen Differenzen (zwischen östlicher und westlicher Tradition, Johannes Damaszenus und Gregor dem Großen, dem Nicaenum II und den Libri Carolini, platonischer und aristotelischer Bildontologie usw.) herauszuarbeiten. Mit der historischen Differenzierung wächst auch das Potential der systematischen in der Gegenwart.

Köln Alex Stock

Tillich, Paul: **Main Works / Hauptwerke. Bd III:** Writings in Social Philosophy and Ethics / Sozialphilosophische und ethische Schriften, hg. v. Erdmann Sturm. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1998. 712 S., Ln DM 238,00 ISBN: 3–11–011537–9

Mit Bd drei ist nun der letzte der auf sechs Bde angelegten *„Main Works / Hauptwerke"* Paul Tillichs erschienen. Mit seinen 712 S. ist dieser Bd der bei weitem umfangreichste dieser Ausgabe. Dies hat seinen Grund darin, daß so umfangreiche Texte wie *„Masse und Geist. Studien zur Philosophie der Masse" (1922), „Die sozialistische Entscheidung" (1933), „Love, Power, and Justice" (1954)* und *„Morality and Beyond" (1963)* mit Recht in den Bd aufgenommen wurden. Insgesamt enthält der Bd 21 Texte aus der Zeit von 1919 bis 1963; er bietet also ein Spektrum durch Tillichs gesamte Schaffensperiode hindurch. Die Auswahl kann insgesamt als gelungen bezeichnet werden. Allenfalls hätte auf den kleinen Text Nr. 18: *„Beyond Religious Socialism"* verzichtet werden können.

Darüber hinaus ist dieser letzte Bd aber auch ohne jeden Zweifel der beste dieser Reihe, da er den Anforderungen, die man an eine historisch-kritische Edition stellt, voll erfüllt. Das trifft leider nicht auf alle anderen Bde zu. Aber das gesamte Unternehmen, so zeigt sich hier, hat dazugelernt. Der Standard der Edition hat sich von Mal zu Mal verbessert. So hat sich herausgestellt, daß es zu einfach ist, auf die Erstveröffentlichung zurückzugreifen in der Meinung, man hätte hier „den" authentischen Tillich-Text vor sich. Die Lage bei Tillich-Texten ist halt sehr schwierig. Wer in den Archiven gearbeitet hat, weiß, daß Tillichs Manuskripte mehrfach abgeschrieben worden sind und dabei Veränderungen erfahren haben, sei es durch Ab-

schreibfehler, sei es durch eine stilistische Überarbeitung seitens der Sekretärin, des Assistenten oder des Verlagslektors. Dies gilt insbesondere für die englischsprachigen Texte. Ob Tillich dann diese Texte in jedem Fall noch einmal kritisch gesichtet hat, scheint fraglich. Es finden sich nämlich Textstellen, die darauf hinweisen, daß das nicht immer der Fall war. Darüber hinaus haben die Texte selbst auch oft durch Übersetzungen ins Deutsche und z. T. auch wiederum durch Rückübersetzungen ins Englische Veränderungen erfahren, an denen Tillich oft selbst mitgewirkt hat. Das deutet die Schwierigkeiten an, mit denen sich eine historisch-kritische Edition von Tillich-Texten konfrontiert sieht.

Der Bd von Erdmann Sturm zeigt aber, daß sich der Hg. diesen Problemen gestellt hat und sie auch in einer Weise zu lösen wußte, die wohl kaum zu überbieten ist. Jedenfalls wird hier deutlich, daß man bei Tillich-Texten an der hsl. Version nicht vorbeikommt, falls eine solche vorhanden ist. Hier kommt hinzu, daß die Entzifferung besonders der in Sütterlinschrift vorliegenden Manuskripte der deutschen Zeit sich als äußerst schwierig erweist. Auch diese ist letztlich nur am Original zu leisten, nicht an Kopien; d. h. man kommt um die Archivarbeit nicht herum.

Sturm hat sich bereits durch seine Edition der beiden „Nachlaß- und Ergänzungsbände" VII (Frühe Predigten [1909–1918]) und VIII (Vorlesungen über Hegel [Frankfurt 1931/32]) zu den „Gesammelten Werken" von Paul Tillich als ausgezeichneter Kenner von Tillich-Texten ausgewiesen. Aus diesem Grunde war der editionstechnisch hohe Standard auch dieser Ausgabe zu erwarten.

So hat Sturm im Falle von *„Love, Power, and Justice"* sogar eine Tonbandaufzeichnung in die Textkritik einbezogen. Auf diese Weise konnten nicht nur interessante Varianten und Ergänzungen berücksichtigt, sondern auch mehrere, z. T. sinnentstellende Abschreibfehler entdeckt werden, die durch die Übersetzungen weitergegeben wurden. So wurde z. B. in dieser Schrift, hier S. 602, Z. 20–21, ein entscheidender Teil eines Satzes bei der Abschrift weggelassen. Dadurch war der Satz in der folgenden Weise verfremdet: „Human power is the possibility of man to overcome non-being infinitely". Daß dieser Satz der Interpretation erhebliche Schwierigkeiten bereitet, liegt auf der Hand. Denn die Macht, das Nicht-Sein unendlich zu überwinden, kommt doch wohl nur Gott alleine zu, nicht aber dem Menschen. Durch den sowohl aufgrund der Hs. als auch aufgrund der Tonbandaufzeichnung ergänzten folgenden Satzteil (nach „non-being"): „within the limits of his finitude, divine power is the possibility of God to overcome non-being" ist das Problem gelöst.

Ein anderes drastisches Beispiel ist die versehentliche Auslassung einer ganzen Seite dieser Hs. (611, Z. 5–12) bei der Drucklegung von *„Love, Power, and Justice"*. Auch dieser Fehler wurde in allen folgenden Versionen und Übersetzungen tradiert. Durch diese Auslassung wird der Sinnzusammenhang aber erheblich gestört. Auf diese Weise haben wir jetzt erstmalig einen korrekten Text von *„Love, Power, and Justice"*.

Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang auch, daß Sturm bei der *„Sozialistischen Entscheidung"* eine bisher unbekannte Vorarbeit („Der Geist des Sozialismus und der Kampf gegen ihn") berücksichtigt hat. Aber auch die sonstigen deutsch- und englischsprachigen Texte wurden an vielen Stellen aufgrund der Hss. korrigiert.

Sämtlichen Texten wird eine sorgfältige Textgeschichte vorangestellt. Diese enthält wertvolle Informationen über die Entstehung und Rezeption des Textes. Besonders aufschlußreich ist die umfangreiche Textgeschichte zur Schrift *„Die sozialistische Entscheidung"* (274–283). Ich möchte in diesem Zusammenhang nur auf eine Briefstelle Tillichs an die Herausgeberin seiner „Gesammelten Werke", Renate Albrecht, vom 6. März 1962, aufmerksam machen, auf die Sturm zu Recht hinweist: „Rathmann vermutet, daß Ihr meine religiössozialistische Periode in eine ‚Jugendsünde' verwandeln wollt, obgleich sie in Wirklichkeit die Grundlage meines gesamten geschichtsphilosophischen Denkens ist." (280)

Die Einleitung Sturms, die sowohl in deutscher (1–15) als auch in englischer Sprache (17–30) vorliegt, bringt Wandel und Konstanz in Tillichs sozialphilosophischen und ethischen Schriften zum Ausdruck. Steht Tillich – nicht anders als die meisten deutschen Intellektuellen – zu Anfang der Politik noch recht indifferent gegenüber, so ändert sich das dann mit dem Ende des Ersten Weltkrieges und der Revolution schlagartig. Jetzt tritt das politische Element in sein Bewußtsein, und es wird ihn Zeit seines Lebens nicht mehr verlassen. Versteht Tillich 1919 unter Sozialismus noch denjenigen romantisch-anarchistischer Provenienz Gustav Landauers, so führen ihn seine Einsicht in die wirtschaftlichen und sozialen Zusammenhänge des Kapitalismus aber schon bald zur Ablehnung des Anarchismus und Pazifismus und zur Bejahung des Rechtsstaates. Insgesamt versteht Tillich aber sowohl den Marxismus als auch den religiösen Sozialismus als „geistige Schöpfungen", die sich weder mit einer geschichtlichen Realität decken, noch sich durch ihre historischen Erfolge erschöpfen lassen. In seinen späteren Schriften konzentriert sich Tillich dann mehr auf die Frage nach der Wesensnatur des Menschen, und es zeigt sich bei ihm nun eine gewisse Skepsis in der Frage, ob der religiöse Sozialismus überhaupt noch eine Zukunft habe. Die letzte abgedruckte Schrift *„Morality and Beyond" (1963)* sieht schließlich im ntl. Begriff der „Agape" ein bleibendes Prinzip der Ethik in einer sich wandelnden Welt.

Tillich, so wird hier deutlich, hat durch die Jahrzehnte hindurch verschiedene sozialphilosophische bzw. ethische Ansätze entwickelt. Findet sich in einer solchen Mannigfaltigkeit überhaupt noch etwas Gemeinsames? Sturm sieht dieses Verbindende in der religiösen Fundierung sowohl der sozialphilosophischen als auch ethischen Aussagen. Darüber hinaus ist nach Sturm aber auch das Ziel des moralischen Handelns in allen Schriften dasselbe: Es geht immer um „den inneren Anspruch eines Seienden auf Entfaltung seines Wesens im Zusammenhang mit allem Lebendigen in der Welt", wie Tillich in *„Love, Power, and Justice"* ausführt.

Wenn Tillich selbst, wie sich am Beispiel von *„Love, Power, and Justice"* zeigt, mit seinen eigenen Texten nicht sonderlich sorgfältig umging, so muß eine Edition um so mehr Sorgfalt walten lassen. Die vorliegende Edition von Sturm ist ein ausgezeichnetes Beispiel dafür, wie diese Sorgfalt auszusehen hat. Sie setzt Maßstäbe, an denen man in Zukunft bei der Edition von weiteren Tillich-Texten nicht mehr vorbeigehen kann.

Trier Werner Schüßler

Dogmatik / Ökumenische Theologie

La Trinità e il pensare. Figure – percorsi – prospettive, hg. v. Piero Coda / Andreas Tapken. – Roma: Città Nuova Editrice. 436 S. (Collana di teologia, 32), kt Lit 48.000 ISBN 88–311–3332–2

Die Vf. dieses Sbdes verbindet eine gemeinsame Erfahrung: die mit der Focolar-Bewegung (5). Die Spiritualität der Focolar-Bewegung, in deren Zentrum die Betrachtung der Kreuzeskenose des Logos und ein gemeinschaftliches Leben aus der kirchlichen Gegenwart des von Gott, dem Vater, kraft des Heiligen Geistes auferweckten Kyrios steht, bestimmt das Anliegen dieses Aufsatzbandes: eine umfassende „Trinitarisierung" (423) des Denkens und kirchlichen Tuns voranzutreiben.

Denn wie Marcelo González in seinem Beitrag *Il ricentramento pasquale-trinitario della teologia sistematica nel XX secolo* (331–371) zu Recht herausarbeitet, spielt für das Selbstverständnis vieler Christen das Leben in der ekklesial-kommunional vermittelten Geistgegenwart des auferstandenen Logos-Christus als Weg zum Vater – die ökonomische Trinität – keine ausschlaggebende Rolle. Die konzeptionelle Konzentration auf die Darstellung der immanenten Trinität seit der Spätantike mag dafür, so der Vf., verantwortlich sein. Aber auch der Deismus der Aufklärung verbannte Gott aus der Geschichte. Die Wiederbelebung des trinitarischen Denkens sei darum das Gebot der Stunde. Karl Rahners programmatische Formel von der Identität der immanenten und ökonomischen Trinität versteht González als Initialzündung, die ein trinitarisches Denken in der Theologie des 20. Jh.s in Gang brachte.

Piero Coda, der bereits durch verschiedene trinitätstheologische und trinitätsphilosophische Arbeiten zur Genese einer trinitarischen Denkweise beigetragen hat und als geistiger Mentor dieses Sbdes zu bezeichnen ist, markiert in der *Vorrede* (9–17) – Rahners Programmformel gemäß – die von ihm und den anderen Vf.n angezielte Verschränkung der beiden Aspekte der Trinitätstheologie: von ökonomischer und immanenter Trinität.

Um in die universelle ökonomische Gegenwart der Dreifaltigkeit einzuweisen und eine trinitarische Denkform zu generieren, interpretieren die Vf. zunächst philosophische Entwürfe, die implizit oder explizit ein trinitarisches Wasserzeichen tragen. In seinem Beitrag *Dono e abbandono: con Heidegger sulle tracce dell'Essere* (123–159) bemüht sich Coda, eine kenotisch-trinitarische Spur in Heideggers Seinsdeutung auszumachen. Coda setzt bei Heideggers ‚später' Ontologie an – „Es gibt Sein": Danach ist Sein als das geschickhaft gebende „Es" Gabe; Sein gibt in seinem Geben das Gegebene selbstlos an sich frei – verläßt es gewissermaßen, zieht sich zurück. Hierin erkennt Coda mit Hans Urs v. Balthasar u. a. einen Verweis auf das kenotische Dreieinig-Sein Gottes – auf das zeugende Sichgeben des Vaters, Sichgegebenwerden des Sohnes und Sichgeben von Vater und Sohn in der Hauchung des sich so gegebenen Geistes. Dieses Gabe-Sein Gottes schaffe sich im geschaffenen, das Seiende ‚wirklichenden' und an sich frei gebenden Sein *(actus essendi)* ein Gleichnis: das von Heidegger bedachte, gebende und freigebend sich zurückziehende Sein. Das kenotische Gabe-Sein Gottes enthülle sich definitiv in der Sohnes-Kenose. Diese befähige den Sünder zu neuem, erlöstem Selbstand und zur Selbsthingabe. Weil Heidegger das „Es" des Seins nicht auf ein personales Absolutes zurückführe und nicht als Seinsakt deute, bleibe Heidegger im vorchristlichen Denken stehen: beim Bedenken des Theion. Heideggers Seinsdeutung weise jedoch den Weg, das Sein als Gleichnis des trinitarischen Gabe-Seins Gottes zu begreifen.

Man wird freilich im Sinn der analogia entis weiterhin reflektieren müssen, inwieweit es möglich ist, von der ökonomischen Kenose der göttlichen Liebe am Kreuz ontologische und die immanente Trinität betreffende Schlußfolgerungen zu ziehen. Die leidvolle, tödliche Kenose des inkarnierten Logos ist bedingt durch die Sünde.

Die Sünde kann jedoch nicht ohne weiteres als Prinzip aufgefaßt werden, durch das Gottes unbedingtes immanentes Liebe-Sein (Sichgeben) zu bestimmen ist. Von der durch die Sünde bedingten Gestalt der ökonomisch-kenotischen Liebe Gottes kann man auch nicht das abbildliche Sein, die primordiale

Schöpfungs-Gabe, definieren. Wenn man vom Endlichen bzw. vom Kreuz aus Gottes inneres Liebe-Sein bedenkt, ist via negationis von der Bedingung der Sünde zu abstrahieren. Innergöttliches Sichgeben (‚Urkenose'), Seinsgabe (Schöpfung, ‚Seinskenose') und die Selbsthingabe des inkarnierten Sohnes (Kreuzeskenose) dürfen also nicht auf einen univoken Begriff der Kenose oder des Gabe-Seins gebracht werden – was Coda selbstverständlich auch nicht intendiert. Vielleicht könnten einige behutsame Differenzierungen im Sinn der Analogie den richtungweisenden, sich an Balthasar orientierenden Überlegungen Codas hilfreich sein (vgl. M. Schulz, Sein und Trinität, 763–796, 890ff). Entsprechendes gilt auch für die Überlegungen der anderen Vf., wenn sie gewissermaßen durch den Gedanken der Kenose hindurch immanente und ökonomische Trinität ineinander sehen und in dieser Perspektive ebenso ontologische wie personologische Schlußfolgerungen ziehen.

Daß G. W. F. Hegel die Verschränkung von immanenter und ökonomischer Trinität gedacht hat, bedarf keiner längeren Erläuterung – nach Hegel muß Gott sogar noch in die Dimension des Bösen eingehen. Von Hegel lernen zu wollen, ist darum für Vito Mancuso: *La salvezza trinitaria della storia* (21–43) die nach wie vor richtige Grundhaltung des Theologen. Daß Hegels dialektisch-triadische Denkform erst recht einer *rilettura* in den Koordinaten der analogia entis erforderlich macht, bedarf allerdings – sosehr man bei Hegel nie auslernen kann – ebensowenig langer Erklärungen. Auch F. W. J. Schellings ‚späterer' Gottesbegriff ‚verführt' zum trinitarischen Denken.

Dieser ‚Verführung' erliegt zum Vorteil dieses Sbdes Francesco Tomatis in seinem Beitrag *Schelling: Mysterium Trinitatis* (45–64). Nur das im Geheimnis der Trinität gründende Prinzip der Andersheit (heteroousía [in Gott freilich: hetero-hypostasis]) erlaube die Differenz zwischen Verschiedenen zu denken als Voraussetzung für lebendige Liebe und Einheit (homoousía). Die Einheit Gottes wie jede wahrhaft personale Einheit werde so vor einer sabellianisch-tautologischen Depravation bewahrt. Allerdings bedürfe die trinitarisch-immanente Selbstvermittlung der göttlichen Einheit der ökonomischen Transposition: der Setzung menschlicher Freiheit als realer Andersheit gegenüber Gott – darum: „Deus-Trinitas sive creatio continua." Hier müßte man nun trinitätstheologisch weiterdenken. Ist nicht ‚bereits' der Sohn die Fülle der Andersheit oder bedarf es (der sündigen Verweigerung) der endlichen Freiheit, um die Fülle radikaler Andersheit zu erreichen?

In Nietzsches Denken jedenfalls wird das Ausmaß des göttlichen Risikos, daß mit der menschlichen Freiheit wirkliche, nicht-göttliche Andersheit gesetzt ist, zum literarisch-philosophischen Ereignis – so Aldo Giordano, *Nietzsche: dissonanza e illusione* (65–122). Der ‚Herr des Seins' ist kein Gott, auf den die Vernunft – wie hingegen nach Schelling – ekstatisch bezogen ist. Der Mensch ist selbst sein Herr; die Ekstase richtet sich auf den Menschen – auf den Übermenschen. So betrachte sich – nach Giordano – Nietzsche von einem Super-Nietzsche aus. Doch diese Projektion decke die radikale Vereinsamung nicht zu, in die sich der Mensch – und Nietzsche selbst – hineinstelle, sondern mache sie vielmehr schmerzlich bewußt. Der Preis, sich nicht von einem anderen – von Christus – erlösen zu lassen, sei hoch: Niemals habe Nietzsche das Angesicht des Anderen wirklich erreicht. Das trinitarische Denken des wirklich Anderen scheint sich als Lösung anzubieten.

Die Verschränkung der immanenten und ökonomischen Trinität im Werk von V. S. Solov'ëv (1853–1900) in Form einer sozialen Trinitätslehre arbeitet Franco Musacto in seinem Aufsatz *V. S. Solov'ëv: unitotalità sofianica e Trinità* (163–191) heraus. Rußland solle die Trinität widerspiegeln. Mit einer uniformen politischen Einheit würde man das nicht erreichen, nur mit der Verwirklichung eines reichen gesellschaftlichen Beziehungsgeflechts. Die Trinität begreife Solov'ëv als Quelle von personalen Beziehungen, ebenso von gesellschaftlichen Relationen. Insbesondere in der Weisheit sehe Solov'ëv die göttliche Potenz zur gesellschaftlichen Vereinigung der Menschen – diese Vereinigung ist wiederum ein Anliegen der Fokolar-Bewegung. Die Weisheit sei in Gott wie ad extra die Einheits-Totalität. Auch die verschiedenen Religionen werden durch sie zu einer universalen Religion geeint, die die Begrenztheiten und Irrtümer der konkreten Religionen aufhebe. Diese universale Religion sei mit dem Christentum identisch.

L'ubomir Záks Beitrag *P. A. Florenskij: progetto e testimonianza di una gnoseologia trinitaria* (193–228) demonstriert, wie eine trinitarische Ontologie den erkenntnistheoretischen Dualismus Kants zu unterlaufen vermag, aber auch sonst jeden Dualismus. Zweiheit, Trennung und Vielheit setzen eine Einheit voraus; andernfalls wüßte man von einer Zweiheit oder Vielheit nichts. Gottes trinitarische Differenz-Einheit deute Florenskij (1882–1937) als das Urprinzip des Einen und Vielen. So seien auch Seiendes und Erkennen als Verschiedene aufeinander bezogen. Aber erst die Einheit in der Form der Liebe vollende das Erkennen dank kenotischer Zuspitzung, nämlich in der selbstlosen An-*Erkenntnis* der Wahrheit des Anderen.

Die Vielheit des Geschaffenen und dessen Streben nach Vereinigung im Fluß der Evolution sei nach Franco Bisios Untersuchung des Denkens von Teilhard de Chardin – *Cristogenesi, Croce e Trinità in Teilhard de Chardin* (229–257) – ebenso trinitätstheologisch zu verstehen; die Trinität sei der Archetyp aller Einigungsformen.

Als ‚Auferstehungsdenken' präsentiert Christian Hennecke in seinem Aufsatz *Elementi di una „teologia del Risorto" nell'opera tardiva di Dietrich Bonhoeffer* (259–280) das trinitarische Denken dieses Märtyrers der Bekennenden Kirche. Dieses ‚Auferstehungsdenken' verbinde zudem Früh- und Spätwerk Bonhoeffers. Die Kirche, die nach Bonhoeffer in ihrem Dasein für andere als Präsenz der Pro-Existenz Jesu und des Auferstandenen zu begreifen sei, konstituiere diese der ekklesialen Gegenwart des Auferstandenen verpflichtete Denkform. Mit dieser Denkgestalt verschwänden auch die Dualismen der Religion: Gott – Welt, Kollektiv – Individuum. Diese Denkform – die ebenfalls die der Focolar-Bewegung genannt werden kann – entspreche der Diesseitigkeit des transzendenten Gottes und der ekklesial-kollektiven Vermittlung des Individuums mit dem dreifaltigen Gott.

In seinem Artikel *Le Tesi di ontologia trinitaria di K. Hemmerle. Un nuovo inizio* (282–300) stellt Andreas Frick die bekannten Thesen von Klaus Hemmerle zu einer trinitarischen Ontologie vor und verweist auf ihre breite Rezeption, was für die fortschreitende Genese trinitarischen Denkens spreche.

In seinem Aufsatz *Pensare l'intersoggettività. Contesto antropologico e provocazione teologica* (301–330) geht Gennaro Cicchese den neuen Philosophien der Intersubjektivität nach. Sie lösen den Individualismus der Aufklärung ab und begünstigen ebenso trinitarisches Denken im Kontext der Anthropologie.

Christoph Hegge gelingt es, in seinen Überlegungen zur *Tradizione e ricezione alla luce di una ecclesioprassi trinitaria* (373–398) die kirchlichen Traditions- und Rezeptionsvorgänge auf die innertrinitarische Perichorese und das wechselseitige Sichgeben und Sichempfangen der göttlichen Personen zu beziehen und so von ihrer trinitarischen ‚Letztbegründung' in den Blick zu nehmen. Trinitarischer Gottesbegriff, Offenbarungstheologie und Überlieferungsverständnis gehören demnach innerlich zusammen; jede unsachgemäße Trennung geht am Kern des Christentums vorbei. In der Communio Trinitatis ist für Hegge ebenso eine kommunionale Ekklesiologie letztbegründet. Die Träger des Überlieferungsprozesses, Gesamtkirche und Lehramt, seien deshalb immer kommunional aufeinander bezogen und nicht gegeneinander auszuspielen. Geistliche Gemeinschaften profiliert Hegge als Orte, an welchen die Rezeption der Tradition besonders gelingen kann, da sich diese Gemeinschaften – wie die Focolar-Bewegung – dezidiert darum bemühen würden, dem Wirken des Heiligen Geistes, der das Prinzip einer schöpferischen Rezeption und Interpretation der Überlieferung darstelle, Raum zu geben. Das trinitarisch begründete Gemeinschaftsleben biete also das geeignete Medium für die Annahme des überlieferten Glaubensgutes, in dessen Zentrum das Bekenntnis der Dreieinigkeit steht.

Den mariologischen Schlußakkord intoniert Brendan Leahy, *Il principio mariano nella Chiesa* (399–419). Maria ist das Modell des Christen und der Kirche. Wie Maria werden Christ und Kirche durch die beiden ‚Hände' Gottes, Logos und Geist (Irenäus), zum neuen Menschen geformt.

Sowohl dem gelungenen Aufsatzband als auch seinem Anliegen – der Genese einer trinitarischen Denkform – ist eine breite Rezeption zu wünschen.

München Michael Schulz

Dittrich, Achim: **Protestantische Mariologie-Kritik**. Historische Entwicklung bis 1997 und dogmatische Analyse. – Regensburg: F. Pustet 1998. 353 S. (Mariologische Studien, XI), kt DM 68,00 ISBN: 3–7917–1602–6

Unter der Ägide des Münchener Dogmatikers G. L. Müller hat der junge Lizentiat der Theologie und Speyerer Priesteramtskandidat (Jahrgang 1970) den respektablen und dankenswerten Versuch unternommen, eine mit dem Anspruch der Vollständigkeit versehene Übersicht über die theologische Beschäftigung der lutherischen und reformatorischen Theologie dieses 20. Jh.s mit der Mutter Jesu Christi vorzulegen.

Sie beginnt mit der Vorgeschichte, die auf knapp hundert S.n von der Reformation bis zum Vaticanum II skizziert wird. Eingehend wird die *Marienlehre von „Lumen Gentium" VIII* referiert, sofern sie in vieler Beziehung, auch in ökumenischer, eine Wende der christlichen Marienrede bringt. Der quantitativ bedeutendste Abschnitt ist die Untersuchung der entsprechenden Rezeption durch den Protestantismus, wobei nicht nur die deutschen Arbeiten berücksichtigt, sondern auch wesentliche Stimmen aus den USA und aus Italien zu Gehör gebracht werden. Sie reicht bis geradezu in die Drucklegung hinein: Bis Januar 1998 ist das relevante Material erfaßt. Werk für Werk wird vorgestellt, eine Inhaltsangabe schließt sich an, eine zusammenfassende Rez. erfolgt. D. hält sich dabei schlicht an die Chronologie, die er in Dekaden bündelt. Nach jedem „Jahrzehnt" bringt er eine „Zusammenfassung der 70er (etc.) Jahre", wie die Überschrift in etwas holperigem Deutsch verheißt. So entsteht jener „kommentierte Materialband", den die Einleitung versprochen hatte (14). Der Vf. begnügt sich damit freilich nicht: Ein „Zweiter Teil" von etwa 50 S.n ist der „dogmatische[n] Analyse der Grundlagen protestantischer Mariologie-Kritik" gewidmet. Personenregister, Abkürzungs- und Literaturverzeichnis, eine extensive Inhaltsangabe und ein englisches und spanisches (!) Summarium vervollständigen den Bd, der technisch deswegen Lesemühe bereitet, weil er in einer an die Grenze der Lesbarkeit reichenden kleinen Schrifttype gesetzt ist.

Der Wert und die Bedeutung dieses Buches liegen darin, daß es erstmals eine in der Tat alle bedeutenden Stimmen versammelnde Auflistung der reformatorischen Stellungnahmen zum Thema „Maria" – von der Natur der Sache her immer in Widerspiegelung katholischer Mariologie – anbietet, und zwar nicht nur der Monographien, sondern auch der Beiträge in Sammelwerken und der Artikel. In gewöhnlich treffender (nur für die feministische Mariologie bringt er absolut keine Sympathie auf) und geschickterweise bringt der Vf.

die jeweiligen Tendenzen und Intentionen der Theologen auf den Punkt. Dabei wird deutlich, daß sich nicht nur (für den Nicht-Spezialisten sicher überraschend) viele seit Luther zu Wort gemeldet haben, sondern daß sich aus ihren Darstellungen ein ebenfalls für manche unerwartet reiches Spektrum von Wertungen der Gestalt der Herrenmutter ergibt. Diese Urteile sind allerdings durchaus nicht einfach negativ. Der Titel *„Protestantische Mariologie-Kritik"* ist sicher in dieser statuarischen Kategorizität ungerechtfertigt. Er verweist freilich auf die Schwäche des Werkes, die an vielen Stellen durchschlägt, angefangen von den einleitenden Seiten, die ein respektables Ego verraten: D. hat Mühe, sich in die Positionen der anderen Seite wirklich hineinzudenken; ihm liegt „kontroverstheologisch" akzentuierte Positionierung, ausgehend von der katholischen Lehre, wie sie Lehramt und Papst verbürgen (14). Das fängt an mit einer außerordentlich scharfen und angesichts der von ihm selbst eingeräumten Vielgestaltigkeit der Äußerungen den Tatbestand nicht einholenden Luther-Kritik, die in manchem an Denifles Zeiten mahnt (36f) – wirft er doch dem Reformator u. a. vor, das Dogma von 1854 nicht geglaubt zu haben. So kann sein Werk nur spalterisch gedeutet werden; die Problematik des kirchlichen Lebens im Spätmittelalter, die gerade an der Marienfrömmigkeit exemplarisch deutlich und für den Reformator Hebelpunkt seiner Differenzierungen wird, kommt demgegenüber nicht oder höchstens „beiseite" zur Sprache (101f). Das endet in jenem Zweiten Teil mit einer barschen Parteinahme für die Rückkehr-Ökumene: Der Vf. bekennt sich zu „der Auffassung, daß es für den Protestantismus nur einen Weg gibt: sich mit seinem reformatorischen Erbe in die katholische Kirche reintegrieren zu lassen ... Notwendig ist die Reintegration der orthodoxen Kirche und der reformatorischen Bekenntnisse in die apostolische Kirche, welche sich grundsätzlich in der vom Petrusnachfolger und seinen Mitbrüdern im Hirtenamt geleiteten römisch-katholischen Kirche ‚verwirklicht'" (328). Schade, daß ein an sich so wertvolles Werk sich selber durch solche Holzschnitt-Theologie erheblich demontiert. Sein lobenswerter Einsatz für die Entfaltung der Bedeutung Mariens wird auf diesem Weg nur konterkariert: Nicht wenigen Christinnen und Christen aus der Reformation wird dann doch wieder der uralte Verdacht aufkeimen, katholische Marienrede sei verkappter ekklesialer Triumphalismus. Und auch das wäre ein Fehlurteil.

Regensburg Wolfgang Beinert

Mühlen, Heribert: **Kirche wächst von innen**. Weg zu einer glaubensgeschichtlich neuen Gestalt der Kirche. Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft. – Paderborn: Bonifatius 1996. 467 S., kt DM 58,00 ISBN: 3–87088–902–0

Mühlen legt in dieser Publikation drei „Bücher" vor, die sich alle mit dem von ihm seit langem vorgetragenen Projekt einer „neuen Gestalt gläubiger Praxis" (15) befassen. Unter dieser „neuen Gestalt" versteht M. eine persönlich-leibhafte Annahme des Taufbundes durch den einzelnen in einer „Reformliturgie", die den „Kern" (16) der Überlegungen dieser Publikation ausmacht. Die drei eher lose zusammengefügten „Bücher" sprechen je eine andere Leserschaft an. Die „primären Adressaten" (21) der gesamten Publikation, zumal des zweiten Buches *„Pastorale und liturgische Grundlegung"*, seien „die für die Seelsorge Verantwortlichen" (21). Das dritte Buch – *„Dokumentation"* überschrieben – richtet sich an eine breite Öffentlichkeit, die anhand von Berichten, Erfahrungen und Eindrücken aus zwei sog. diözesanen Reformgottesdiensten im Dom zu Paderborn in den Jahren 1994 und 1995 an die Materie einer „glaubensgeschichtlich neuen Gestalt von Kirche" herangeführt werden soll.

Das *erste Buch* versteht sich als *„Kritische soziologisch-theologische Grundlegung"* des Projekts und richtet sich an den theologisch Interessierten. Es gliedert sich in drei Kap., von denen es im *ersten* um den Nachweis geht, daß es ohne „spirituelle Kritik" keine neue Gestalt gläubiger Praxis in der Kirche geben werde. „Spirituelle Kritik" figuriert dabei als Kurzformel für eine Kirchen- und Christentumskritik, die ihre Legitimation aus dem geistgewirkten „unaufgebbaren inneren Profil" (43) der Kirche meint gewinnen zu können. Das *zweite Kap.* arbeitet die *Differenz zwischen „Bund" und „Reich Gottes"* mit der Tendenz heraus, daß die „Politisierung" des Reiches Gottes – von M. in die Formel „Reich Gottes *auf Erden*" gefaßt – die grundlegende Tatsache des Bundesangebotes durch Gott an sein Volk und an jeden einzelnen in ihm und die persönlich-leibhafte Annahme dieses Bundes in den Hintergrund gedrängt habe. Das *dritte Kap.* nimmt auf der Basis der bisher vorgetragenen Gedanken eine *Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft* vor, nach welcher zuerst das Wachsen der Kirche „nach innen" anstehe, dem dann der Gesellschaftsbezug der Kirche und die Gestaltung der gesellschaftlichen Herausforderungen folgen würden.

Das *zweite Buch*, *„Pastorale und liturgische Grundlegung"*, entwickelt in engem Anschluß an vielgestaltige Prozesse in Gruppen und Gemeinden (162) Gedanken zur „Entdeckung einer neuen Bezeugung des Evangeliums", zu einem „Weg nach innen" und zur „Entstehung einer neuen gläubigen Praxis in und durch Weg-Gemeinschaften". Hier ist im Rahmen der Weg-Seminare vom Bibel-Teilen ebenso die Rede wie von der zentralen Bedeutung liturgischer Feiern, von der Feier der Versöhnung ebenso wie von der Feier der vertieften Annahme des Neuen Bundes Gottes mit seinem Volk. Das Ganze gipfelt in der Schilderung des rituellen Vollzugs einer „Reformliturgie".

M. betont mehrfach, daß er seine Publikation in der Absicht vorlege, daß sie „geprüft" werde. Sein Wunsch nach einer Prüfung bezieht sich dabei ebenso auf seine These, daß sich die Kirchen in Europa in einem Vakuum befänden, das durch die persönlich-leibhafte Annahme der „Bundesverheißung Gottes" (136) zu überwinden sei (vgl.: „Das Reich Gottes auf Erden mußte vergehen, damit der Bund Gottes mit seinem Volk wiederaufleben kann"; 136), wie auf die Prüfung der von ihm entwickelten und vorgestellten „Reformliturgie" (20). Dabei zeigt sich M. enttäuscht, daß es bisher zu einer solchen Prüfung kaum gekommen sei, es sei keine Auseinandersetzung festzustellen, es komme keine Aufregung auf, obwohl doch in seiner Reformliturgie eine neue Gestalt einer Gesamtreform der Kirche vorliege.

Der Einladung M.s zur kritischen Auseinandersetzung mit seiner Publikation hätte es kaum bedurft, bietet sie doch einer notwendigen Kritik ganze Breitseiten, so daß es auf dem hier zur Verfügung stehenden Raum gar nicht möglich ist, alle Bedenken und Einwände zu artikulieren, die artikuliert werden müßten. Dabei geht es nicht um eine *„lectio pessima"*, sondern um eine aus theologischen Gründen gebotene inhaltliche Auseinandersetzung mit M.s Thesen. Um nicht mißverstanden zu werden: Es sei nicht in Abrede gestellt, daß die in Paderborn gehaltenen diözesanen Reformgottesdienste bei den Teilnehmerinnen und Teilnehmern etwas bewegen können, daß Ähnliches geschehen kann in den beschriebenen Weg-Seminaren. Diese Praxisformen sind das eine, M.s „theologische und glaubensgeschichtliche Interpretationen und Reflexionen" (20) aber das andere. Er deutet selbst an, falls seine Reflexionen „unzutreffend" (20) seien, werde die Dynamik der liturgischen Vollzüge dadurch nicht in Frage gestellt" (20). Sosehr man diesem relativierenden Rückzug M.s etwas abgewinnen kann, so ist er in sich wenig überzeugend. Beabsichtigt doch das ganze erste „theologische" Buch nichts anderes, als die theologische Begründung für den „Weg zu einer glaubensgeschichtlich neuen Gestalt der Kirche" zu liefern. Man stößt sich in diesem Zusammenhang schon an M.s unwissenschaftlichem Theoriebegriff: am Anfang der Weg-Seminare und der Reformliturgie habe nicht eine Theorie gestanden, „sondern eine spirituelle, gemeindebezogene Praxis" (22). Hier wird übersehen, daß jede Praxis theoriegesättigt ist, ja daß die Praxis ein theoriegenerativer Ort ist – was M. auf seine Weise indirekt bestätigt, indem er sein erstes Buch als sekundäre Reflexion der Praxis versteht. Daß dann allerdings seine Reflexionen zu sehr fraglichen Leitthemen und Positionen führen, legt die Vermutung nahe, daß M. sich hier nicht an der Praxis orientiert und sie reflektiert, sondern daß er eine Praxis kreiert hat, die sich ganz seinen theologischen Grundüberzeugungen verdankt.

Hochproblematisch erscheint mir M.s – wie ich es wahrnehme – Trennung von Schöpfung und Bund; vielleicht ist das Problem mit „Trennung" zu scharf benannt. Das gesamte theologische Denken M.s kreist um den „Bundesgedanken", verstanden als Realität, nicht bloß als „Gedanke", als Realität des seinen Bund anbietenden Gottes. So weit, so gut. Nur sind Gottes Schöpfungsinitiative und seine Bundesinitiative nicht zwei Vorgänge, die sich wie Feuer und Wasser gegenüberstünden, so daß, wer es theologisch mit der Schöpfungsinitiative Gottes hält, kein Verständnis für Gottes Bundesinitiative aufbringen könnte. In der Bundesinitiative Gottes geht es in einer konkreten Konstellation um die Verdeutlichung, Bestätigung und Neukonturierung der gegebenen Tatsache, daß Gott mit seiner Schöpfung, mit jedem einzelnen ist. Von daher ist es theologisch bedenklich, das Mit-Sein Gottes und sein Bundesangebot in einem radikalen Sinn erst mit der Taufe und nur in der Taufe beginnen zu lassen. Die Taufe ist vielmehr die sakramental und damit gläubig – nämlich an die Schöpfungsinitiative Gottes glaubend – vollzogene Annahme und Übernahme des Mitseins Gottes, also seines Bundes mit dem einzelnen Menschen. In dieser Annahme besteht dann die „Umkehr" des Lebens, die gewiß vom einzelnen nur „als Geschenk von Gott empfangen werden kann" (118) und die in der Taufe in *sakramentaler Form* gefeiert wird, die aber ebenso auch in anderen, nichtsakramentalen, nicht einmal ausdrücklich liturgischen Formen realisiert und im Leben angenommen werden kann. Man denke an die Aussage in

GS 16, daß die eigentliche Entscheidung über Heil und Unheil bei jedem Menschen, also auch im Leben des glaubenden Menschen, in jener „verborgensten Mitte", in jenem „Heiligtum im Menschen" falle, „wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist" (GS 16). M. a. W.: Zu bedauern, daß das nizänische Glaubensbekenntnis mit dem Bekenntnis Gottes, des Schöpfers, beginnt, und die Theologie infolgedessen den Bund Gottes nie zu ihrem „methodischen Grundansatz" (128) gewählt habe, erscheint theologisch reichlich abseitig.

Mit M.s chronischer theologischer Unterbewertung der Schöpfungswirklichkeit hat es offenbar auch zu tun, daß für ihn im Bereich der Ekklesiologie die Unterscheidung in das „innere Profil" und in die „äußere Sozialgestalt" (42 u. ö.) der Kirche darin fokussiert, daß ihr äußeres Profil veränderbar, ihr inneres, geistgewirktes Profil aber unveränderbar sei. Dabei macht es sich M. in seiner Argumentation noch dazu über Gebühr schwer, indem er auf LG 8 Bezug nimmt, wo ausdrücklich von der Kirche als „eine(r) *einzige(n)* komplexe(n) Wirklichkeit" gesprochen wird. Es nimmt sich wirklichkeitsfremd aus und ist ungeschichtlich gedacht, wenn M. die Differenz zwischen äußerer und innerer, geistgewirkter Gestalt der Kirche mit der Wandelbarkeit der einen und der Unwandelbarkeit der anderen begründet. Dabei spricht er an einer Stelle zu Recht vom *geschichtlich* (und nicht vom ungeschichtlich!) sich durchhaltenden Wesen der Kirche (47). M. entwertet im selben Atemzug die *geschichtlich* durchgehaltene Identität der Kirche, wenn er sie als „unabhängig von den jeweiligen gesellschaftlichen Bedingungen" (47) ausgibt. M. verrät hier ein abstraktes Geschichtsverständnis, das genaugenommen als „ungeschichtlich" zu qualifizieren ist. So ist es abstrus zu sagen, was an der europäischen Gestalt der Kirche geschichtlich, kulturell, politisch, soziologisch bedingt sei, das gehöre nicht zu ihrem unaufgebbaren, geistgewirkten Erbe (54).

Große Probleme wirft auch M.s dezidierte Unterscheidung in Reich Gottes und Bund auf. Die geschichtliche Vereinnahmung der Kirche zu einer selbstverständlichen Größe des staatlich-gesellschaftlichen Lebens habe den „Bund" Gottes, der je frei anzunehmen und zu übernehmen sei, zum selbstverständlichen, einer solchen Annahme entbehrenden Reich Gottes *auf Erden* gemacht; für M. sozusagen der zweite Sündenfall der Kirche, nach dem ersten Sündenfall der Akzentverlagerung vom Bundesgott auf den Schöpfergott. Was immer M. im Sinn des „eschatologischen Vorbehalts" an Richtigem über das *Wie* der Anwesenheit des Reiches Gottes sagt: *wie* er es sagt, wird es theologisch höchst anfechtbar und mißverständlich: Das Reich Gottes sei „hierlos", „ortlos", „jetztlos" (117). Das kommende Reich Gottes habe nicht den Charakter „eines In-seins in der Geschichte des Volkes Gottes" (117).

Höchst problematisch ist auch M.s Sozialisationsverständnis. Wieder wirkt sich hier sein Grundproblem der Entwertung der Schöpfungswirklichkeit gegenüber der Bundeswirklichkeit aus. Die kirchlichen Sozialisationsprozesse führten nach seiner Meinung nur zur Akzeptanz der gesellschaftlichen, sozial-„horizontalen" Dimension der Kirche, aber nicht zur Annahme des von Gott angebotenen Bundes (136): „Gott macht unsere Beziehung zu ihm von menschlichen Vermittlungen und den damit gegebenen Behinderungen nicht *abhängig* (kursiv bei M.): Er ruft uns auch *gegen* diese Behinderungen und über sie hinweg in die von ihm befreite Freiheit" (138). Aus diesem Satz spricht eine unhaltbare – dabei in sich selbst widersprüchliche – senkrechte Einstrahlung Gottes in das Leben des Menschen. Gottes Beziehung zum Menschen sei nicht abhängig von den sozialen Bedingungen. Gleichzeitig räumt M. im selben Gedankengang ein, daß Gott den Menschen *gegen* die Behinderungen und *über sie hinaus* – also doch im realen Kontext des Lebens! – in die Freiheit ruft. Im übrigen widerspricht sich M. selbst, wenn er dann doch von der Möglichkeit redet, daß die Kirche zu der von Gott herkommenden bundesgemäßen Direktheit *hinführen* müsse (138).

Ebenso fragt man sich, wie M. dazu kommt, den Begriff der Inkulturation und den Bezug zwischen Evangelium und Kultur so atemberaubend mißzuverstehen, wie es bei ihm der Fall ist. Im Zusammenhang seiner Überlegungen zur Neu-Evangelisierung wirft er der Aufforderung von „*Evangelii nuntiandi*", den Bruch zwischen Evangelium und Kultur nach Möglichkeit zu überwinden, vor, dadurch würde der Bund Gottes „enteschatologisiert" (179) und das Reich Gottes zu einem Reich Gottes *auf Erden*. Und M. schließt die abwegige Frage an, ob hier nicht im Prinzip „so etwas wie der Versuch einer Wiederherstellung der bisherigen Sozialgestalt der Kirche im Sinne einer „Re-Evangelisierung" gemeint" (180) sei. Ich kann kaum eine andere Schlußfolgerung ziehen als die, daß man zu einer so abstrusen Verkennung der heute so notwendig anstehenden Inkulturationsfragen kommt, wenn man als Theologe in grandioser Einseitigkeit ausschließlich auf die Bundesinitiative Gottes unter Vernachlässigung seiner Schöpfungsinitiative fixiert ist. Auf diese Weise verspielt man beides: das Verständnis für Gottes Schöpfung ebenso wie für seinen Bund.

Es gäbe noch weitere Kritikpunkte, die aber hier nicht mehr ausgeführt werden sollen; so z. B. M.s Gemeindeverständnis oder das unklare Verhältnis von Volk Gottes und einzelnem. Was aber noch angesprochen werden muß, sind seine „soziologischen" Überlegungen im ersten Buch. Dieser Teil seiner Publikation gibt sich ja mit Bedacht den Titel „Kritische *soziologisch*-theologische Grundlegung", wobei die soziologischen Aussagen eine einzige Enttäuschung sind. Im Grunde begnügt sich M. damit – von einzelnen Hinweisen auf F. X. Kaufmanns „Religion und Modernität", Tübingen 1989, abgesehen –, sich der soziologischen „Analyse" des Schreibens der deutschen Bischöfe über den priesterlichen Dienst von 1992 anzuschließen. So macht er die dort behauptete zu Ende gehende „jahrhundertelange Symbiose von Kirche und Gesellschaft" (67; vgl. Schreiben über den priesterlichen Dienst, 23) zum Dreh- und Angelpunkt seiner Überlegungen und wertet die kirchliche Entwicklung vom 4. Jh. bis heute als *ein und dieselbe Phase*. Was soll dabei theologisch herauskommen, wenn die soziologische Analyse nicht schärfer gesetzt, und 17 Jh.e in ihrem unterschiedlichen geschichtlichen Auf und Ab als *eine* Phase vereinnahmt werden? Die darin zum Ausdruck kommende analytische Fahrlässigkeit gegenüber geschichtlich-gesellschaftlichen Prozessen dürfte bei M. noch einmal damit zu erklären sein, daß sein Denken in einer „ungeschichtlich" zu nennenden Weise auf den Bund Gottes fixiert ist.

Dem, was in den Weg-Seminaren und in den Reformgottesdiensten geschieht, soll damit nicht der pastorale Wert abgesprochen werden. Hier kann jenseits einer bedenklichen theologischen Theorie manches Gute gedeihen – wenngleich auch hier nachzufragen wäre, ob und wie sich das Leben der Menschen tatsächlich auf Dauer verändert, die sich diesen Wegen anvertraut haben. Aber das ist eine andere, neue Frage.

Mainz Stefan Knobloch

Liturgiewissenschaft

L'Eucharistie: célébrations, rites, piétés. Conférences Saint-Serge XLI[e] semaine d'Études liturgiques. Paris, 28 Juin – 1 Juillet 1994, hg. v. A. M. Triacca / A. Pistoia. – Roma: C. L. V. Edizioni Liturgiche 1995. 425 S. (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae". Subsidia, 79), kt Lit 80000 ISBN: 88–86655–01–0

Bereits zum fünfundvierzigstenmal fand 1998 eine liturgiewissenschaftliche Studienwoche im Orthodoxen Institut Saint-Serge in Paris statt. Mehr als die Hälfte der Konferenzen wurde bislang von den beiden italienischen Gelehrten A. M. Triacca und A. Pistoia in Sbden dokumentiert, von denen viele bedeutende Impulse für die Forschung und das Verständnis der liturgischen Traditionen und für die liturgische Erneuerung in der Ökumene ausgegangen sind. Ein gewichtiger Anstoß liegt zweifellos auch in dem hier zu besprechenden Bd der 41. Studienwoche des Jahres 1994 vor. Die zwanzig nach den Verfassernamen alphabetisch geordneten Beiträge geben in unterschiedlicher Zielsetzung und Gewichtung Einblick in verschiedene Traditionen der Eucharistiefeier des Ostens und Westens (vor- und nachreformatorisch), in Fragen der liturgischen Gesänge, des Raums und der liturgischen Kunst sowie in bibel- und liturgietheologische Themen im Kontext der Eucharistie. Den Beiträgen ist eine nach sachlichen Kriterien gliedernde „Piste de lecture" (9–11) vorangestellt.

Mehrere Beiträge befassen sich mit der Geschichte und Reform der röm.-kath. Liturgie: Ph. Bernard legt eine umfangreiche Studie über den *Ursprung der Ordinariums- und Propriumsgesänge nach der Tradition des sog. „Altrömischen Chorals"* vor (17–97). Dieser Beitrag verdiente eine eingehende Besprechung, da er eine Fülle offener und teilweise kontroverser Fragen behandelt. Nur soviel sei hier vermerkt, daß darin wieder einmal deutlich wird, wie allzusehr die klassische Liturgiewissenschaft die priesterlichen Vollzüge monopolisiert, während doch Theologie und Spiritualität der Gottesdienste vorrangig aus dem verlauteten Wort der Lesungen und Gesänge gespeist werden. Dies betrifft insbesondere die von Bernard behandelte Meßantiphonie, deren hermeneutische Prinzipien der Textcentonisation und der theologisch motivierten gregorianischen Verlautung (und ihrer Vorstufen) weitgehend noch der Erforschung harren; P. De Clerck behandelt *Innovationen und Rezeption des erneuerten Ordo Missae* (183–201), E. Lodi die *Privatgebete des Priesters in der Geschichte der römischen Messe* (235–257). Dieser Beitrag verdient wegen seiner

frömmigkeitsgeschichtlichen Implikationen (z. B. bzgl. des in den Gebeten transportierten Priesterbildes) Beachtung. M. Metzger legt pastorale *Reflexionen über die Umsetzung des eucharistischen Ritus anhand der Erfahrungen in der röm.-kath. Kirche* vor (287–302).

Die Liturgien der Reformationskirchen sind durch Beiträge über die *reformierte Liturgie in der Geschichte* (M. Carbonnier-Burkard, 133–147) und der *Gegenwart* (L. Gagnebin, 221–233) sowie über die *lutherische Messe* (J.-N. Pérès, 309–319) vertreten. Die Beiträge machen einmal mehr deutlich, daß die vergleichende Liturgiewissenschaft ohne Einbeziehung der reformatorischen Liturgien nicht auskommen kann (auch hier war, wie ein Blick in die älteren Bde der Studienwochen zeigt, Saint-Serge richtungweisend).

Von besonderem Interesse sind die Überblicke über die Entwicklung der eucharistischen Liturgien des Ostens und Westens. H. Brakmann präsentiert einen detaillierten Beitrag über die *Struktur und Geschichte der koptischen Messe Ägyptens* (107–132); der Beitrag von Ch. Renoux handelt über den *Wortgottesdienst im armenischen Ritus vor dem 10. Jh* (321–330) und der von A. M. Triacca in gewohnter Ausführlichkeit und Präzision über die *Entwicklung der ambrosianischen Messe* (339–379). P. Yousif führt schließlich in die *Entwicklung der chaldäischen Messe* ein (381–425).

Unter den anderen, mitunter bedeutenden Studien zu Einzelaspekten seien einige hervorgehoben, die liturgievergleichend angelegt sind: der inzwischen verstorbene Rektor der Hochschule, C. Andronikof, legt zu Beginn des Bdes „einige uns alle betreffende Fragen" vor (13–18), die eine nicht immer gewohnte Offenheit orthodoxer Theologen gegenüber westlichen Traditionen zeigen. Hier wie auch in anderen Beiträgen kommt die Frucht der jahrzehntelangen ökumenischen Bemühungen zum Tragen. B. Bobrinskoy reflektiert über den *Platz des Zelebranten am Altar im Vergleich zwischen Orthodoxie und heutiger römisch-katholischer Tradition* (99–106). Die in der Orthodoxie übliche Gebetsrichtung „versus Deum" wird mit der interzessorischen Funktion des Sohnes beim Vater begründet. Der Priester als Repräsentant Christi nimmt bei der Liturgie jeweils die Haltung ein, die der Rolle Christi als des Verkündigers, Beters oder Ausspenders entspricht. Daraus leitet Bobrinskoy auch die Beschränkung des Priesteramtes auf den Mann ab: in seinem Mannsein ist der Priester Bild Christi als des Bräutigams seiner Kirche und zugleich als des Hoherpriesters. Anders als im Westen scheint hier die platonische Bildmetaphorik ungebrochen. Vergleichend angelegt ist auch die Reflexion von N. Lossky über die *theologischen Prinzipien der liturgischen Musik* (259–265), die in den Kirchen des byzantinischen Ritus ihre Dienstfunktion gegenüber dem Wort behält. Schließlich sei hingewiesen auf den biographisch geprägten kurzen Beitrag von G. Rochcau über *Eucharistie, Kommunion und Bußsakrament in der lateinischen katholischen und der russisch-orthodoxen Kirche.* Der Beitrag beklagt die Verarmung des gottesdienstlichen Lebens in der katholischen Kirche und die Monopolisierung und damit Profanierung der Eucharistie. Der Beitrag erhebt nicht den Anspruch der Wissenschaftlichkeit, verdient aber erwähnt zu werden, da er die Wahrnehmung neuerer westlicher Entwicklungen seitens orthodoxer Theologen widerspiegelt. Eine ökumenisch orientierte Liturgiewissenschaft wird solche mitunter unbequemen Stimmen nicht überhören dürfen, will sie in dem drängenden Theorie-Praxis-Problem weiterkommen.

In mancher Hinsicht trifft sich die orthodoxe Sicht mit den erwähnten katholischen Beiträgen von P. De Clerck und M. Metzger über die heutige Situation der römisch-katholischen Messe vor dem Hintergrund der Geschichte, die bei grundsätzlicher Bejahung der Reform des II. Vatikanums doch auch deren Schwächen offenlegen, die nicht zuletzt im Spiegel der anderen Liturgien deutlich sichtbar werden. Hier ist die Aufgabe der Liturgiewissenschaft als historische Disziplin neu zu bedenken, zudem sind ihre theologischen Prämissen zu klären. In diesem Zusammenhang sei der Beitrag von E. Mazza über das *theologische Konzept der Liturgie nach Gregory Dix* erwähnt, der die Problematik des Umgangs dieses bedeutenden anglikanischen Theologen mit geschichtlichen Daten aufzeigt bei aller Würdigung seines theologischen Ansatzes. Dem Hauptwerk von Gregory Dix, The Shape of the Liturgy (London 1945), war der Kongreß der Societas Liturgica 1995 in Dublin gewidmet.

Das in dem Bd zu diesem Themenkomplex dargebotene Spektrum zeigt: Der vom II. Vatikanum gewiesene Weg einer liturgisch orientierten Theologie unter Einbeziehung der Traditionen des Ostens bleibt grundlegend. Es geht zum einen um das Korrektiv klassischer abendländischer Dogmatik durch eine „theologia prima", deren Referenz die liturgiefeiernde Kirche ist (doxologische Theologie). Zum andern lehren uns die orientalischen Traditionen die Notwendigkeit einer „epiphanischen Theologie" (Metzger, 300f), die sich freilich im Diskurs mit westlichen Denktraditionen und heutigen Anfragen zu bewähren hat. Hier besteht sicherlich auch für den Osten ein Desiderat.

Weil die Basis jeder liturgietheologischen Reflexion der Gottesdienst der Kirche in seiner sakramentalen, d. h. geistig-leiblichen Verfaßtheit ist, sei noch einmal auf die den Kern des vorliegenden Bdes bildenden Beiträge über die anderen alten Liturgien verwiesen. Sie zeigen eindrucksvoll die Kontinuität der Eucharistietraditionen bis heute gerade auch in ihren geschichtlichen Wandlungen und Brüchen. Dabei stellen sich in den unterschiedlichen Traditionen unterschiedliche Probleme, z. B. bei den Kopten die Sprachenwechsel (griechisch-koptisch-arabisch), die auf die Bedeutung der Verstehbarkeit der liturgischen Texte hinweisen und in den heutigen Auslandsgemeinden anscheinend wiederum anstehen. Bei den Chaldäern entspricht die Architektur des Kirchenraums heute nicht mehr der „Architektur" der Liturgie, was zu Überlegungen der Wiedereinführung des ursprünglichen bipolaren Raumprogramms führt, die auch für westliche Dispositionen von Interesse sind (vgl. das Schema 388). Für die Revision westlicher Liturgien ist der Überblick über die mailändische Messe insofern von besonderem Interesse, als hier Erfahrungen vatikanischer Liturgiereform ein Gegenüber finden, das durch Identität und Differenz gleichermaßen geprägt ist.

Die für einen Kongreßband kaum zu vermeidende Disparatheit ist auch im vorliegenden Bd nicht zu übersehen. Doch nimmt dies nichts von seinem Reiz, insofern er das Themenspektrum an wesentlichen Punkten mit hoher Kompetenz auslotet. Detaillierte Studien am Text und am historischen Objekt stehen neben bemerkenswerten systematisch- und praktisch-theologischen Reflexionen. Es käme darauf an, die Daten unterschiedlicher Provenienz stärker miteinander zu verbinden. Dies ist freilich Aufgabe der ganzen liturgiewissenschaftlichen Disziplin im Verein mit unterschiedlichen Nachbardisziplinen und kann in einem Sbd nicht geleistet werden. Auf viele der anstehenden Fragen aufmerksam zu machen, ist sein unbestreitbares Verdienst.

Bonn Albert Gerhards

Kirchenrecht

Rouco Varela, Antonio / **Corecco,** Eugenio: **Sakrament und Recht – Antinomie in der Kirche?,** hg. v. Libero Gerosa / Ludger Müller. – Paderborn: Bonifatius 1998. 92 S. (Kirchenrecht im Dialog, 1), kt DM 22,80 ISBN: 3–89710–024–X

Trotz mancher guten Ansätze herrscht in der Begründung des Kirchenrechts auf katholischer Seite eine gewisse Hilflosigkeit. Die Schule des „ius publicum ecclesiasticum", die ganz von dem Kirchenbild einer „societas perfecta" ausging, ist tot. Die Schule der italienischen Laienkanonisten um Fedele und D'Avack, welche die Kategorie der „societas perfecta" durch jene des „ordinamento giuridico primario" ersetzten, hat kaum Nachfolger gefunden. Ähnliches gilt für die Römische Schule um Bertrams und Stickler. Die spanische Kanonistik an der Univ. Navarra könnte durchaus in der Zukunft eine bedeutende Rolle spielen (v. a. wegen ihrer personellen und finanziellen Ressourcen; auch wegen ihrer ungetrübten Papstfreundlichkeit), bisher ist es ihr aber nicht gelungen, sich als theologische Wissenschaft darzustellen. Nach wie vor will diese Kanonistik eine juristische Wissenschaft sein. Das Programm von CONCILIUM, das von Huizing und Jiménez-Urresti entworfen worden war und das auf eine „Enttheologisierung" des Kirchenrechts hinauslief, hat sich nicht durchführen lassen. V. a. fehlt es aber (hinsichtlich der Grundlagenproblematik) in der katholischen Kanonistik an herausragenden Wissenschaftlern. Während die protestantische Kirche Namen wie Hans Dombois, Erik Wolf und Johannes Heckel aufzuweisen hat, wird in der katholischen Kanonistik die Grundlagenproblematik noch immer vernachlässigt. Aus diesem Grund kann ich es nur begrüßen, daß L. Gerosa und L. Müller ein Büchlein neu herausgebracht haben, das von A. Rouco Varela und E. Corecco (zwei Schülern von K. Mörsdorf) stammt und 1971 zuerst in italienischer Sprache erschien.

Das Buch hat vier Kap. Im ersten (*Ursprung und Bedeutung der gegenwärtigen Krise*, 11–29) wird darauf hingewiesen, daß die Ablehnung des Kirchenrechts, welche in der protestantischen Kirche seit Luther und Sohm schon lange vorhanden war, nun auch die katholische Kirche bedroht. Die Alternativen heißen heute: Evangelium contra Gesetz, Liebeskirche gegen Rechtskirche, Barmherzigkeit contra Legalität. Die beiden Vf. sind der Ansicht, daß keine der Strukturkrisen, welche die Geschichte der Kirche gekannt hat, die Radikalität von Positionen hatte wie die, die wir heute in der katholischen Kirche erleben.

Im *zweiten Kap.* des vorliegenden Büchleins (*Nova et vetera: Möglichkeiten einer theologischen Antwort*, 29–62) geben die beiden Vf. einen informativen Überblick über die heutigen Bemühungen bei der Grundlegung des Kirchenrechts. Genannt werden soll hier die Position von Klaus Mörsdorf (1909–1989), der die sog. Münchener Schule begründet hat. Mörsdorf sucht im Wort und im Sakrament den theologischen Ansatzpunkt für das Kirchenrecht. Wort und Sakrament sind die wesentlichen konstitutiven Elemente der Kirche. Sie sind aber auch in rechtlicher Hinsicht relevant. Christus hat in Wort und Sakrament den Anspruch konkretisiert, der absolute Wert zu sein, mit dem sich der Mensch im Hinblick auf das Heil auseinandersetzen muß. Wort und Sakrament verpflichten nicht nur kraft ihres Inhaltes (d. h. kraft der Evidenz ihrer Wahrheit), sondern

auch deswegen, weil der, der sie verkündet (d. h. Christus), die letzte und endgültige Heilsmöglichkeit ist, die Gott dem Menschen angeboten hat.

Im *dritten Kap.* (*Natur des kanonischen Rechts*, 62–79) warnen die beiden Vf. vor falschen Alternativen bei der Bestimmung des Kirchenrechts. Es wäre falsch (wozu das protestantische Denken neigt), dieses Recht so zu theologisieren, daß es bloß zu einer Form des „ius divinum" verkürzt und so sehr spiritualisiert wird, daß es in der sozialen Wirklichkeit der Kirche keinen Anknüpfungspunkt findet. Andererseits wäre es falsch (wozu gewisse moderne katholische Strömungen neigen), das Kirchenrecht so sehr zu enttheologisieren, daß es zu einer vorwiegend soziologischen Wirklichkeit verkürzt wird. Näherhin übernehmen die beiden Vf. eine Definition von Mörsdorf: „Das Kirchenrecht ist eine theologische Disziplin mit juristischer Methode." Das kanonische Recht ist also eine theologische Wissenschaft, insofern sie die kirchlichen Imperative, die im Heilsmysterium vorhanden sind, mit der Bedeutung der kirchlichen Rechtsordnung in Verbindung bringt.

Im *vierten Kap.* (*Die kirchliche Funktion des kanonischen Rechts*, 79–90) wird v. a. die Einheit des kanonischen Rechts betont. Die Unterscheidung zwischen göttlichem Recht und menschlichem Recht läßt sich nicht mechanisch denken, sondern nur funktional. Deswegen ist das kanonische Recht das ganze göttliche und gleichzeitig das ganze menschliche Recht. Nur, wenn man dies beachtet, kann es zu einer wirklich genauen, bindenden und lebbaren Norm kommen. Die Anmerkungen (91) schließen dieses sehr nützliche Heft ab.

Die Diskussion um Begründung und Natur des kanonischen Rechts ist natürlich heute (1998) weiter als 1971, als das vorliegende Büchlein entstanden ist. Was Sohm betrifft, so darf der Rez. auf seine eigene Monographie hinweisen: Fundamentalkanonistik. Grund und Grenzen des Kirchenrechts, Frankfurt a. M. 1993.

Frankfurt a. M. Reinhold Sebott

Moraltheologie

Baumann, Klaus: **Das Unbewußte in der Freiheit**. Ethische Handlungstheorie im interdisziplinären Gespräch. – Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1996. XXIII, 412 S. (Analecta Gregoriana, 270) ISBN: 88–7652–716–8

Die vorliegende, von K. Demmer betreute, an der römischen Univ. Gregoriana eingereichte, von dieser mit dem „Premio Bellarmino" ausgezeichnete und in die Reihe „Analecta Gregoriana" aufgenommene Diss. reiht sich ein in die verhältnismäßig geringe Zahl katholischer Beiträge expliziter interdisziplinärer Auseinandersetzungen zwischen Tiefenpsychologie und theologischer Ethik. Sie behandelt ein zentrales Thema der Moraltheorie, welches zugleich bedeutsame praktische Folgen für eine pastorale und sakramentenrechtliche Orientierung impliziert: wie kann die tiefenpsychologische Erkenntnis der Mitwirksamkeit unbewußter Motive auch in sittlichen Entscheidungen und in freier christlicher Berufungsverwirklichung in ein traditionales Verständnis von Handlungsfreiheit und sittlicher Autonomie integriert werden und welche praktischen Konsequenzen ergeben sich daraus?

Die Arbeit gliedert sich in drei Teile. In einem voraufgehenden, *einleitenden Kap.* wird die Problemstellung herausgearbeitet: wie steht es um die tatsächliche Freiheit normal-bewußten Handelns des Menschen, wenn dies von unbewußt-affektdynamischen Motiven (mit-)bestimmt wird. Es schließen sich wissenschaftstheoretische Reflexionen über Schwierigkeiten und Möglichkeiten der Vermittlung grundsätzlich differenter Ausgangspositionen zwischen normativer und empirischer Handlungstheorie an.

Im *ersten Teil* erfolgt zunächst (Kap. 2) die systematische Auseinandersetzung mit der Lehre tiefenpsychologisch orientierter Schulen von der Bestimmung menschlichen Handelns durch unbewußte Motive und verdrängte Triebansprüche. Die tiefenpsychologische Auffassung wird thesenhaft rekapituliert, wissenschaftstheoretischer Kritik unterzogen und ideologiekritisch von metapsychologischen Spekulationen über die generelle, ausschließliche und determinative Wirkung des Unbewußten gereinigt. Eine Zusammenfassung des gegenwärtigen Erkenntnisstandes empirisch-systematischer Forschung aus den Bereichen der Wahrnehmungs-, Emotions- und Motivationspsychologie über die Wirksamkeit subliminaler Bewußtseinseinflüsse (Kap. 3) ermöglicht, den weitreichenden tiefenpsychologischen Anspruch auf ein kritisch eingeschränktes und empirisch abgesichertes Geltungsmaß zu reduzieren: als frei empfundenes und bewußtes Handeln und sittliches Entscheiden kann dennoch auch durch affektiv-unbewußte Motive mitbestimmt werden. Mit Bezug auf empirische Langzeitstudien demonstriert der Vf., wie auch Entscheidungen für den Verbleib in besonderen Lebensformen christlicher Berufung (z. B. des Priester- und Ordensstandes) bei einer hohen Zahl von Probanden neben durchaus bewußten, ideellen und christlich-spirituellen Zielen auch von irrationalen, defensiven, verdrängten Motiven und unbewußten, infantilen Bindungen mitbestimmt sein können, die den bewußten Ansprüchen z. T. zuwiderlaufen.

Im *zweiten Teil* der Arbeit (Kap. 4 bis 6) wird die Herausforderung tiefenpsychologischer Lehre unbewußter Handlungsmotive für ein moraltheologisches Verständnis sittlich-freien Handelns aufgenommen.

Im Rückbezug auf Thomas v. Aquins Traktakt vom *actus humanus* intentiert der Vf. zugleich die Wahrung einer identitätsvergewissernden Kontinuität mit bester theologischer und abendländisch-geistesgeschichtlicher Tradition, wie er glaubt, gerade hier eine zentrale theologisch- und philosophisch-ethische Handlungstheorie vorzufinden, die hinreichend problemoffen und differenziert genug angelegt ist, um die moderne, tiefenpsychologisch induzierte Problemstellung von der Mitwirkung des „Unbewußten in der Freiheit" integrieren zu können (Kap. 4). In einer textnahen Relecture des thomanischen Traktates soll zugleich ein neuscholastisch verengtes Verständnis des *actus humanus* vom Ursprung her aufgebrochen und ein verschüttet gegangenes Problembewußtsein konventioneller Thomasinterpretation wiedergewonnen werden.

Der Vf. demonstriert die handlungstheoretische Offenheit thomanischen Denkens für die tiefenpsycholgische Grundthese aus dessen Hinweisen zum Einfluß sinnenhaften Strebens auf menschliches Handeln (Kap 5 und 6). Zwar ist der Mensch in seiner geschöpflichen Verfassung als *imago Dei* dann und darin Herr seines Handelns, daß eigentlich menschliches Handeln *(actus proprie humanus)*, als zielgerichtete Selbstbestimmung zur Erlangung des Zieles wahren Menschseins in Vollendung seines gottebenbildlichen Wesens, aus überlegtem, verstandesgeleitetem Willen *(perfecte voluntarius)* hervorgeht. Dies ist jedoch für Thomas nicht der einzige Wirkfaktor menschlichen Handelns. Als kreatürliches Lebewesen orientiert sich der Mensch durchschnittlich, vor oder unterhalb langfristiger, durchreflektierter, lebensintegrativer Handlungsplanung (dem reflektierten *bonum apprehensum*) gemäß unmittelbarer, spontansinnlicher Attraktions- (Bedürfnisse, Sympathien, Neigungen) und Aversions-(Furcht, Abscheu, Antipathie)tendenzen einer lebensgeschichtlich bedingten und geprägten Güter- und Vorzugshierarchie (dem sinnenhaften *bonum apprehensum*). Solche sinnlichen Strebens- (und Vermeidungs)tendenzen sind im thomanischen Verständnis insofern als „vernünftig" zu bezeichnen als sie (instrumentell-)rationale und willentliche Elemente einschließen (Zielvorstellung, Gedächtnis, Informationsverarbeitung, „Ziel-Mittel-Reflexion)", die nach thomanischer Definition den *actus humanus* ausmachen. Andererseits können sich solche sinnlich unmittelbaren Einstellungs-, Strebens- und Bedürfnistendenzen eines anscheinend „Guten" (oder „Schlechten") zu Handlungsgewohnheiten und Verhaltensdispositionen verfestigen, die quasi automatisch ablaufen und sich damit in den Bereich des Unbewußten verschieben. Sinnliche Strebenstendenzen können mit langfristig orientierten und vernünftig erwogenen Lebenszielen und einer eigentlich theologisch gegründeten Berufung des Menschen ad imaginem Dei (dem „wahrhaft" Guten) in die gleiche Richtung gehen und diese unterstützen (eine gelernte Aggressionsbereitschaft kann den bewußten Kampf um soziale Gerechtigkeit unterstützen). Ebenso können jedoch habitualisierte Bedürfnis- und Neigungsbindungen einer sittlich-vernünftigen Lebensorientierung zuwiderlaufen und sie blockieren. Für Thomas gehen – außer bei völlig vernunftbestimmten, tugendhaften Weisen – bedürfnis- und neigungsbestimmte Verhaltensdispositionen in alle Handlungsplanung ein. Jedoch ist für Thomas Handeln nicht neigungsdeterminiert. Prinzipiell ist der Mensch fähig, solch unterschwellig wirksame Dispositionen, Neigungen, Gewohnheiten ins Bewußtsein zu heben.

In *Teil drei (Kap. 7 und 8)* wird die Handlungstheorie des Thomas weiter über dessen Bestimmung des „Guten", der „Freiheit" und der „Gottebenbildlichkeit" expliziert und von späteren rationalistischen Engführungen theologischer und philosophischer Ethik abgehoben. Während spätere Thomasrezeption unter dem Einfluß der Aufklärungsphilosophie den *actus humanus* auf ein statischideales Freiheitsverständnis stetig autonomer Selbstverfügung in konfliktfrei-vernünftigen Entscheidungsakten auch in alltäglich aktuellen Handlungssituationen engführten, läßt sich das Freiheitsverständnis des Thomas komplex-dynamisch auslegen. Die vielfachen alltäglichen Willens-, Entscheidungs- und Handlungskomplexe des durchschnittlichen Menschen sind von Motivbündeln geleitet (Prinzip der mehrfachen Funktion). Willentlich intendierte Zielvorstellungen sind mit mehr oder weniger unbewußten emotionalen Einstellungen und lebensgeschichtlich geprägten und eingeschliffenen Verhaltensautomatismen amalgamiert. Das thomanische Freiheitsverständnis integriert unbewußte Momente, ohne daß menschliche Lebensgeschichte unter eine mechanische und determinative Kausalität des Unbewußten geriete. Für Thomas gibt es ebensowenig eine unproblematische Freiheit konsistent-konfliktlosen Tugendhandelns bruchlos verwirklichter Gottebenbildlichkeit wie die Überdetermination des Lebens durch unbewußt repressive und fixierende Sinnlichkeit. Freiheit ist nicht in erster Linie ein Problem isoliert-partikularer Einzelhandlungen. Umfassende Freiheit als zunehmendes Herrwerden seines Handelns läßt sich vielmehr verstehen als konflikthaftes Prozeßgeschehen reflexiver Entscheidungs- und lernbereiter Entwicklungsarbeit reifender Selbstzueignung und Wachstums in der Gottebenbildlichkeit einer gesamten Lebensgeschichte über interne Motivspannungen, Selbsttäuschungen, Bedürnisfixierungen hinweg. Freiheit ist Entwicklung religiöser Selbstbestimmung in spannungsreicher anthropologischer Wirklichkeit, die immer auch von unterschwelligen Wünschen, sinnlichen Neigungen und dysfunktionalen Habitualisierungen mitbestimmt wird. Freiheit entwickelt und stärkt sich als wachsende Kompetenz, Selbsttäuschungen, den Schein von Gutheit in vielen Bestrebungen aufzudecken. Freiheit entwickelt sich in Bindung an letzte Ziel- und Sinnwerte „wahrhaft" guten Menschseins und letzter menschlicher Bestimmung als Lebensprozeß klärender Prüfung, Annahme, Kritik und willentlicher Veränderung des Komplexes durchschnittlich wirksamer Handlungsmotive und Strebensgüter. Ziel ist eine wachsende Konsistenz zwischen vollbewußten sittlich wahren Zielen und Handeln, damit die Vergrößerung eigener Freiheit und theozentrischer Ausrichtung.

Das *Abschluß-Kap. (Kap. 9)* thematisiert gerade aus der Erkenntnis der Wirksamkeit gemischter Motivkomplexe in allen menschlichen Handlungen und Lebensentscheidungen, auch solchen christlicher Berufung (in Priester-, Ordens- und Eheleben), die Notwendigkeit verstärkter pastoralpsychologischer und -pädagogischer Lebens- und Entscheidungshilfe und Krisenbegleitung. Auch die kirchenrechtliche Dispens- und Annulierungspraxis wäre neu „im Lichte einer theologischen Anthropologie zu bedenken, die das Unbewußte in der Freiheit integriert hat und darüber hinaus kompetent psychopathologische Bedingungen daraufhin einzuschätzen versteht, ob und, wenn ja, inwiefern, sie die Fähigkeit zu solchen Lebensbindungen in besonderer Weise stören oder gar aufheben" (369).

Das vorliegende Werk läßt sich als wichtiger theologischer Beitrag zum interdisziplinär vermittelnden Gespräch zwischen Theologie und Tiefenpsychologie verstehen, gerade wo es in beiden Disziplinen immer noch anzutreffende ideologisch-reduktive Positionen: eines determinierenden Überhangs des Unbewußten auf seiten eines tiefenpsychologischen Irrationalismus wie der Abstraktion vollkommen sittlicher Vernunft eines theologisch-philosophischen Rationalismus auf ihre jeweiligen Gegenpole, die Möglichkeit von Reflexion und prozeduralem Freiheitszuwachs wie das Bewußtsein von der Mitwirkung unbewußter Momente auch in scheinbar und prima facie freien Handlungen, öffnet und damit Freiheit als dynamischen, lebenslangen, entwicklungsnotwendigen wie -möglichen Arbeits- und Lernprozeß wachsender Selbstzueignung zu verstehen lehrt.

Die Sprache des Vf.s ist durchweg klar und verständlich, seine Argumentation differenziert und methodisch reflektiert. Die Vermittlungsnotwendigkeit unterschiedlicher Handlungskonzepte verpflichtet den Vf. immer wieder zu Einführungen und Rekapitulationen des Argumentationsaufbaus, was manchmal zu unvermeidlichen Wiederholungen führt. Im ersten Teil wäre vielleicht eine deutlichere Herausarbeitung differenter Komponenten des „Unbewußten" (die tiefenpsychologischen Resultate einer Konfliktverdrängung, das habitualisierte „stille Wissen", die prinzipiell unbewußte Wirksamkeit basal-kognitiver Steuervorgänge und Kategorien) möglich gewesen. Diese eher periphere Kritik schmälert keineswegs Wert und Bedeutung der Arbeit, welche ihrem zentralen Anliegen voll gerecht geworden ist: Tiefenpsychologische Erkenntnisse über die Möglichkeit des Mitwirkens unbewußter Motive auch bei sittlich-freien Entscheidungen in ein traditionales, theologisch-philosophisches Handlungs- und Freiheitsverständnis zu integrieren und anzuregen, das Wissen darum für die kirchenrechtliche Bewertung und pastorale Lebensbegleitung eingegangener Lebensbindungen fruchtbar werden zu lassen.

Tübingen Manfred Maßhof-Fischer

Christliche Sozialwissenschaften

Christliche Sozialethik interdisziplinär, hg. v. Hans-Joachim Höhn. – Paderborn / München / Wien / Zürich: F. Schöningh 1997. 339 S., kt DM 58,00 ISBN: 3–506–73933–6

Anliegen des vorliegenden Sbdes ist es, die Anschlußfähigkeit sozialethischer Theoriebildung an den ethisch-politischen Diskurs der Gegenwart zu demonstrieren (Vorwort, 8), und er fügt sich damit in eine Reihe jüngerer Diskussionsbände zum wissenschaftlichen Selbstverständnis, zur Konzeption und zu aktuellen materialethischen Herausforderungen der christlichen Sozialethik ein.

Der Bd ist in zwei Teile gegliedert: *Teil I* versammelt Beiträge zu unterschiedlichen Ansätzen und Aspekten der Konzeption sozialethischer Diskurse; *Teil II* eröffnet Perspektiven auf vordringliche konkrete Themenbereiche sozialethischer Forschung.

In seinem den Grundlagenteil des Bdes eröffnenden Beitrag (13–39; es handelt sich um die ausgearbeitete Fassung eines im Bulletin ET 8/1997 veröffentlichten Thesenpapiers) skizziert Hans-Joachim Höhn zunächst den *gesellschaftlichen Kontext der gegenwärtigen sozialethischen Reflexion*, indem er einmal mehr zentrale Implikationen des soziologischen Topos *reflexive Modernisierung* darlegt. Um auf die entsprechenden gesellschaftlichen Herausforderungen angemessen reagieren zu können, postuliert er für die christliche Sozialethik ein Innovationsprogramm in inhaltlicher und methodologischer Hinsicht, dessen Realisierung die nachfolgenden Beiträge ansatzweise repräsentieren. Gemeinsamer Nenner der Beiträge sei eine „sozialtheoretische Sondierung der sozio-kulturellen Plausibilitäts- und Akzeptanzbedingungen für eine normative Ethik, die konkrete inhaltliche Forderungen und Zielvorstellungen hinsichtlich der Humanität einer sozialen Ordnung formuliert" (16).

Ausgehend von der immer prekärer werdenden Rolle der Moral – angesichts zunehmender sozialer Desintegration und eines infolge dessen schrumpfenden „Fundus gemeinsam geteilter traditioneller Wert- und Normvorstellungen" (41) – diskutiert Gerhard Kruip die *Konzeption von Sozialethik als Verfahrensethik* (41–58). Die Suche gilt einer Lösung des „Konsensparadox der Moderne", demzufolge „Konsens immer weniger möglich [ist], während er gleichzeitig immer notwendiger wird, um die Probleme der Modernisierung zu bewältigen" (ebd.). Kernstück seiner Argumentation ist eine Analyse der starken Voraussetzungen, aufgrund derer eine Verfahrens- bzw. Diskursethik – ungeachtet der Ergebnisoffenheit des Diskurses – bereits ein Gerechtigkeitskonzept impliziert: „Aus den unhintergehbaren Voraussetzungen verständigungsorientierter Kommunikation lassen sich ... eine radikale Pluralitätsethik der Achtung der Würde eines jeden Menschen und die fundamentalen Menschenrechte bzw. das Recht, überhaupt Rechte zu haben, ableiten." (51) Christliche Sozialethik sei im Rahmen eines solchen Ethikmodells auf drei Ebenen gefordert: metaethisch in der Begründung eines Verfahrens ethischer Argumentation, strukturenethisch bzgl. der Förderung einer gesellschaftlichen „Diskurskultur" und schließlich in einer pluralitätsfähigen, verständigungsorientierten Beteiligung an den konkreten Diskursen.

Diese Aussagen sind wohl auch für Peter Rottländer zustimmungsfähig, der gleichwohl in seinem Beitrag *„Ethik und empirische Sozialforschung"* (89–104) gegen die Reduktion von Sozialethik auf Verfahrensethik plädiert und sich dafür ausspricht, „die Herausforderungen durch Individualisierung und Pluralisierung auch auf der materialen Ebene anzunehmen – ausgehend von empirisch abgestützten Rekonstruktionen der sich faktisch herausbildenden unterschiedlichen moralischen Deutungswelten" (104). In diesem Sinne nimmt er kritisch zu dem bis heute gespannten Verhältnis zwischen beiden Wissenschaftsbereichen Stellung und skizziert am Beispiel der Erforschung von global bezogenen Solidaritätseinstellungen Chancen echter Interdisziplinarität. Für diesen Beitrag gilt tatsächlich in hohem Maße, daß er „sozialethische Anwendungsdiskurse mit einer Reflexion auf die Grundlagen und das Selbstverständnis Christlicher Sozialethik verknüpfe" (so Höhn, 35, zur Charakterisierung des Bdes im ganzen).

Schwieriger zu entziffern ist die Einlösung dieses Anspruch in den Ausführungen von Thomas Hausmanninger. In hoch abstrakter und artifizieller Sprache, welche die Lektüre nicht gerade vergnüglicher gestaltet, entwickelt er sein *Konzept einer Sozialethik als Strukturenethik* (59–88), in dem er „klassische" Elemente normativer Sozialethik mit diskursethischen und systemtheoretischen sowie (!) kommunitaristischen Theoriestücken erweitert. Buchstäblich im letzten Satz erscheint wie ein deus ex machina der Bezug auf das unverrechenbare Mehr des christlichen Welt- und Menschenbildes: In provozierender Deutlichkeit bleibt so die Frage der Identitätsklärung einer *christlichen* Sozialethik in diesem Ansatz systematisch ausgeblendet.

Hier setzt der Beitrag von Konrad Hilpert über das *„Subjekt sozialethischer Urteilsbildung"* an, der schon im Untertitel *„Reflexion der sozialen Wirklichkeit im Kontext christlichen Glaubens"* die hermeneutische Frage einführt (105–142). Ähnlich wie Rottländer unterstreicht Hilpert die Notwendigkeit einer sozialen Verortung der ethischen Reflexion. Er geht der Frage nach, ob und wie in der bisherigen sozialethischen Theoriebildung diesem Postulat Rechnung getragen worden ist. Anhand einer problembezogenen Rekonstruktion der „klassischen" doktrinalen Soziallehre arbeitet Hilpert die Mängel dieses Denksystems in bezug auf das darin vertretene gesellschaftsferne Selbst- und Kirchenverständnis sowie auf die Theologieferne des Ansatzes heraus, um vor diesem Hintergrund die Neukonzeption christlicher Sozialethik in der Ära des Konzils unter dem hermeneutischen Leitmotiv der „Zeichen der Zeit" zu würdigen. Das veränderte Bild der Kirche und ihres Verhältnisses zur Gesellschaft hat in der Nachkonzilszeit zu neuen theologischen Ansätzen der Bestimmung von Praxis des Glaubens in Gesellschaft geführt, die Hilpert in Grundzügen skizziert und diskutiert: Sozialtheologie, Politische Theologie, Befreiungstheologie, Konsultationsprozesse, Christentumssoziologie. Allen gemeinsam seien – wenn auch mit einer gewissen Variationsbreite – das Insistieren auf wechselseitiger Durchdringung von Theorie und Praxis, die Wahrnehmung der Kontextualität sozialethischer Reflexion, die Herausforderung einer Neuzuordnung von Universalität und Partikularität des ethischen Anspruchs, die im Theologumenon von der Option für die Armen focussierte Theologizität einer christlichen Sozialethik, die Einsicht in die Prozeßhaftigkeit (vs. Systemgebundenheit) sozialethischer Theoriebildung und die Notwendigkeit, über die unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen prekären Möglichkeiten der Durchsetzung sozialethischer Ansprüche Rechenschaft abzulegen.

Diesen Beiträgen zur Grundlagenreflexion christlicher Sozialethik wird im *zweiten Teil* des Bdes ein weites Spektrum konkreter materialethischer Problemanzeigen zur Seite gestellt, die hier zumindest stichwortartig angezeigt seien: Walter Lesch skizziert in zwei thematisch aufeinander verweisenden Beiträgen zum einen die sozialethische Herausforderung durch *„Kulturelle Vielfalt und die Dialektik des Multikulturalismus"* (145–159), zum anderen die *Problematik einer Ethik der Migration* angesichts der rechtlich wie kulturell problematischen Situation von Fremden in (de facto-)Einwanderungsländern (291–307). Die kulturethische Perspektive nimmt auch der Beitrag von Kurt Remele auf: Unter dem etwas sperrigen Titel *„Sehnsucht nach dem guten Leben: Multioptionierung, Erlebnisorientierung und Psychotherapeutisierung aus kulturethischer Perspektive"* (161–176) schildert er ausgehend von literarischen Spiegelungen und soziologischen Analysen in anschaulicher (und kurzweilig zu lesender) Weise Befindlichkeiten und Pathologien unserer Gesellschaft – leider ohne ein Resumée zu den daraus abzuleitenden sozialethischen Herausforderungen. Thomas Hausmanninger greift mit seinen *„Ethische[n] Überlegungen zur Auseinandersetzung um ‚Mediengewalt'"* eine Spezialfrage der Medienethik auf, um daran – im Rückgriff auf seine umfangreiche Studie zur „Kritik der medienethischen Vernunft" (München 1993) – exemplarisch Schwerpunkte des medienethischen Diskurses darzulegen. Gegenüber den bis-

her thematisierten, eher neuen sozialethischen Themenfeldern nehmen die Beiträge von Michael Schramm zur Wirtschaftsethik (*„Markt und Moral in der Moderne"*, 207–222) und zur politischen Ethik (*„Macht und Moral in der Moderne"*, 223–237) die klassischen Spezialtraktate der christlichen Sozialethik auf; in der Auseinandersetzung mit verschiedenen außertheologischen Konzeptionen entwickelt Schramm jeweils eine Kurzskizze zur möglichen Profilierung der zentralen Zuordnungsprobleme ethischer und ökonomischer bzw. politischer strategischer Rationalität. Die Überlegungen von Konrad Hilpert zur *normativ-ethischen Dimension der sozialen, kulturellen und politischen Implikationen der Biotechnologie* (239–261) und die Skizze von Hans-Joachim Höhn zur Konzeption einer *„ökologischen Sozialethik"* (263–289) erweitern die Forschungsperspektiven auf den im weiteren Sinne „lebens- bzw. bioethischen" Bereich hin. Im abschließenden Beitrag fragt Gerhard Kruip unter dem speziellen Aspekt der Entwicklungszusammenarbeit nach der in der Globalisierung liegenden *„Chance für universelle Solidarität"* (309–336) – eine Überlegung, die wiederum an den Beitrag von Rottländer im Grundlagenteil anknüpft und dessen Frage nach der „Subjektseite" weltweiter Solidarität durch die Perspektive auf die „objektiven" politischen und sozialen Gegebenheiten ergänzt.

Als verbindender roter Faden sowohl zwischen den thematischen Studien des zweiten Teils als auch zwischen diesen und den Grundlagenbeiträgen wird die Frage nach den Dimensionen der ethischen Herausforderung von Politikgestaltung – im umfassenden, sowohl zivilgesellschaftliche als auch rechts- und staatspolitische Aspekte einschließenden Sinne – deutlich. Im Zusammenhang gelesen, tragen die Überlegungen dazu bei, das Anforderungsprofil an eine zukunftsfähige christliche Sozialethik sowohl in thematischer als auch in methodologischer Hinsicht zu schärfen. Gleichwohl bleiben wichtige Desiderate unbenannt, die dem Bemühen um eine Neuvermessung der Herausforderungen christlich-sozialethischer Forschung nicht entgehen sollten, z. B. die bisher kaum berücksichtigten Fragen der Geschlechtergerechtigkeit oder die ebenfalls als sozialethisches Sujet erst einzuführende Problematik von Bildung als Medium gesellschaftlicher Teilhabe. Schließlich wäre für die Arbeit mit einem so dichten und materialreichen Sbd, dessen einzelne Beiträge durch zahlreiche sachliche Verknüpfungen und Bezüge miteinander vernetzt sind, ein Sachregister sehr hilfreich gewesen.

Bamberg Marianne Heimbach-Steins

Pastoraltheologie

Cavigelli-Enderlin, Zeno: **Glaubwürdigkeit der Kirche.** Und was ihre Struktur, ihre Kultur und ihre Strategien dazu beitragen können. – Freiburg: Universitätsverlag Freiburg 1996. 244 S. (Praktische Theologie im Dialog, 12), kt DM 54,00 ISBN: 3–7278–1052–1

Beim anzuzeigenden Opus handelt es sich um die Publikation der Diss.schrift, die der Vf. beim Lehrstuhl für Pastoraltheologie (Prof. Dr. Leo Karrer) an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Freiburg/Schweiz angelegt und 1995 zum Abschluß gebracht hat. Zweifellos gehört die gewählte Thematik *„Glaubwürdigkeit der Kirche"* zu den heißen Eisen der Ekklesiologie. Und da das aktuelle Handeln der Kirche im Regelfall die Gemüter mehr umtreibt als Praktiken einer zurückliegenden Epoche, gehört die vorliegende Untersuchung nicht in die kirchengeschichtliche Disziplin, sondern in die Pastoraltheologie, die es gemeinhin mit den Gegenwartsfragen von Kirche und Gemeindeaufbau zu tun hat. Ekklesiologisches Reflektieren erfolgt stets zweipolig: als Kirche bauend und als Kirche reformierend. Nur vordergründig mag dies als gegensätzlich erscheinen. Vielmehr bilden beide Reflexionsrichtungen so etwas wie eine bipolare Spannungseinheit, analog zu den zwei Brennpunkten einer Ellipse. Zutiefst obliegt es der Praktischen Theologie, die ihr vom Stifter Jesus Christus aufgetragene Reich-Gottes-Botschaft unter Wahrung der authentischen Aussagen in den Kontext der verschiedenen Kulturen und in die jeweilige Verstehenswelt der Hörer zu übersetzen. „Glaubwürdigkeit" stellt für die Kirche und deren Vertreter die „conditio sine qua non" dar. Der Untertitel benennt das Anliegen der Studie noch präziser: *„Und was ihre Struktur, ihre Kultur und ihre Strategien dazu beitragen können."* Daraus wird ersichtlich, daß die Diss. mit der Aufnahme in die Reihe „Praktische Theologie im Dialog" (Bd 12) genau die richtige Plazierung gefunden hat. Dem Vf. geht es um das bereichernde Gespräch der Theologie mit der Organisationssoziologie und -psychologie; näherhin um einen meliorisierenden Vorschlag für eine für die Kirche zugeschnittene Organisationsrationalität, und letztlich um die Vorlage „eines normativen Konzepts, welches das Führen der Kirche rational gestaltbar und befragbar machen" (18) will. Ohne Einschränkung läßt sich konstatieren: Zeno Cavigelli-Enderlins Forschungsvorhaben erweist sich als in hohem Maße dissertationswürdig. Neugierde bei der Lektüre ist angezeigt.

Läßt man Vorwort (5–7) und Anhang (227–246) mit Abkürzungen sowie Literaturverzeichnis und Index außer Betracht, dann bewältigt der Vf. seine Aufgabe didaktisch in acht Kap.n.

Das *erste Kap.* (15–31) entfaltet neben dem Aufweis des Forschungsanliegens und dem beabsichtigten wissenschaftstheoretischen Weg v. a. die Situation der katholischen Kirche in der Schweiz. Umgeben von einer säkularisierten Gesellschaft mit diversen sündigen Strukturen erwarten die Eid- und Zeitgenossen von der Kirche, daß sie sich nicht auf bloße Erbauungsaufgaben beschränkt, sondern daß sie sich auch „aktiv, präsentisch, kritisch-prophetisch, solidarisch" (31) einbringt.

Das *zweite Kap.* (32–57) reflektiert das Selbstverständnis von Kirche als „Angelpunkt (cardo) zwischen Gott und Mensch ... In dieser selbstdeklarierten Funktion", so der Vf., „wird sie bald als lästig anmaßend, bald als heilsnotwendig erlebt" (33). Doch wie auch immer ihr Wirken wahrgenommen bzw. interpretiert werden mag, auf jeden Fall steht Kirche analog zu Jesus Christus in einem Dienstauftrag zugunsten der Menschheit.

Das *dritte Kap.* (58–65) erörtert den engen Zusammenhang von „Wahrhaftigkeit" und „Glaubwürdigkeit". Es leuchtet ein, daß eine lediglich behauptete und zu glauben befohlene Wahrheit noch lange nicht als vertrauenerweckend empfunden wird. So wie jedoch bereits die biblischen Schriften bemüht gewesen waren, die Glaubwürdigkeit der Sendung Jesu und die seiner von ihm berufenen Jünger gegenüber den Widersachern im Judentum herauszustellen, so muß auch seine heutige (in Konfessionen gespaltene) Kirche um solche Transparenz und Glaubwürdigkeit bemüht sein. Und zwar deshalb, so bekräftigt der Vf. sein Forschungsanliegen noch einmal, dabei ein Zitat aus der „Ekklesiologie" von Jürgen Werbick gebrauchend, „daß Gott den Menschen nicht abhanden kommt" (64, Anm. 170).

Das *vierte Kap.* (66–117) präsentiert eine Fülle von Einsichten aus der organisationstheoretischen Führungslehre. Für den in diesem Sachgebiet zumeist unkundigen Theologen bedeutet das Neuland. Da aber die Kirche nicht allein unter dem theologisch-zeitlosen Blickwinkel, sondern wegen ihres gestalthaft-effektiven Wirkens auch unter dem Aspekt einer zeitverhafteten (Groß-)Organisation gesehen werden muß, darum ist das Kundigsein auf organisationssoziologischem und psychologischem Gebiet in Theorie und Praxis – zumindest für kirchliche Führungskräfte – unerläßlich.

Das *fünfte Kap.* (118–156) – überschrieben mit *„Von der Vision zur Strategie"* – sieht zunächst in der Koinonia-Chiffre das ntl. Leitbild für die Bejahung von „Vielfalt in Einheit". Hinsichtlich der Konkretisierung bzw. strategischen Umsetzung von visionärer Glaubwürdigkeit von Kirche zu einem auch in seiner Glaubwürdigkeit lauterem Kirchen-Image empfiehlt der Vf. drei Regeln: kommunikatives Handeln, verantwortliches Handeln und innovatives Handeln. Oder im Originalzitat: „Kirche (als Überzeugungsgemeinschaft in Bewährung) vermag dann glaubwürdig und langfristig zu überzeugen, wenn sie ihre Verständigungsgemeinschaft nicht bloß in einem innertheologischen Disput, sondern als kommunikatives Handeln, ihre Traditionsgemeinschaft nicht als Traditionalismus, sondern als Vergangenheit und Zukunft einschließendes Verantwortungshandeln und ihre Handlungsgemeinschaft nicht als Kultstandsverwaltung, sondern als zukunftsfreudiges, vielfältiges und innovatives, gegebenenfalls fehlerhaftes Handeln versteht" (135f).

Das *sechste Kap.* (157–193) erschließt die als ungleiche Schwestern apostrophierten Begriffe „Organisationsstruktur" und „Organisationskultur" und überträgt wiederum deren Aussage auf die Entwicklungen einer glaubwürdigen „Struktur und Kultur der Kirche". Zur Lösung der instrumentalen Organisationsprobleme stehen sieben Instrumente zur Verfügung: Aufgabengliederung, Funktionalisierung, Delegation, Partizipation, Standardisierung und Arbeitszerlegung. Da die Kirche immer gleichzeitig Großorganisation und „Sakrament der Communio Gottes" (190) ist, deshalb muß die kirchliche Kommunikationskultur sowohl den inneren Ansprüchen genügen als auch von außen her als „auffällig und hilfreich" (193) erfahren werden.

Das *siebte Kap.* (194–214) – abgehandelt unter der Überschrift *„Corporate Identity"* – fragt nach dem „Wozu von Organisationsidentität". Grundsätzlich gibt es keinen Grund, irgendwelchen Organisationen und damit auch der Kirche eine kollektive Identität abzustreiten. Realiter und nicht nur als sprachliche Version gibt es die Getauften/Ungetauften, die Schweizer, die Katholiken. Gleichwohl darf es nicht zu einer Konstruktion von Kollektiv-Ich-Ideologien kommen. Oder noch ärger: Eine kollektive Identität darf sich nicht an die Stelle individueller Identität schieben. Vielmehr setzt kollektive Identität stets die individuelle Identität voraus. Demnach darf kollektive Identität auch nicht über die individuelle Identität verfügen. Desungeachtet besitzt eine glaubwürdige Organisation – und damit auch die Kirche – eine erstaunliche synthetische Kraft. Sie kann maßgeblich dazu beitragen, daß, 1. Verhalten, Kommunikation und Erscheinungsbild weniger auseinanderdriften, 2. Visionen, Politik, Strategie, die voneinander abhängen, leichter ineinandergreifen, 3. Struktur und Kultur sich gegenseitig ergänzen.

Das abschließende *achte Kap.* (215–226) faßt die weitgefächerten Auskünfte zur Organisationsrationalität zusammen und überträgt sie wie bei einem Brennglas fokussierend in Gestalt von dreißig Thesen auf eine zu innovierende „Moderne Kirchenführung". Plausibler läßt sich der Forschungsertrag nicht strukturieren.

Fazit: C.-E.s Diss.sprojekt dürfte als Grundlagenwerk in die Praktische Theologie eingehen.

Neben ausgezeichneten Kenntnissen der ekklesiologischen, sozial- und organisationswissenschaftlichen wie betriebswirtschaftlichen Forschung besitzt der Vf. ein durchgängig differenzierendes Reflexions- und sensibel-distinguierendes Adaptionsvermögen hinsichtlich kirchlicher Verhältnisse. Eine Anfrage an den Vf. sei dem Rez.en gestattet: Könnte der Vf. nicht in Fortschreibung dieses Grundlagenwerks ein praktisch-theologisches (Übungs-)Handbuch konzipieren, das zur Umsetzung der Denkanstöße durch Seminarveranstaltungen und Trainingseinheiten mit kirchlichen Führungskräften geeignet wäre?

München Ehrenfried Schulz

Mirbach, Sabine: **„Ihr aber seid Leib Christi."** Zur Aktualität des Leib-Christi-Gedankens für eine heutige Pastoral. Mit einem Vorwort von Jürgen Werbick. – Regensburg: F. Pustet 1998. 254 S., kt DM 68,00 ISBN: 3–7917–1594–1

Die von H. Verweyen betreute Freiburger Diss. hat sich als Ziel gesetzt, gegenüber der Vorherrschaft des Volk-Gottes-Vergleichs „die unverminderte Fruchtbarkeit des Leib-Christi-Gedankens für Ekklesiologie und Pastoral zu erweisen" (13).

Die Vf.in, Assistentin an Verweyens Lehrstuhl, sucht es zu erreichen, indem sie erst einmal relativ ausführlich das Schicksal der von Paulus in die christliche Reflexion eingebrachten Vorstellung in der Patristik anhand der großen Leit-Werke von Ignatius, Klemens v. Alexandrien, Origenes u. a. bis hin zu Augustinus vor Augen stellt. Wie in manch anderer ekklesiologischen Problematik beginnt die Abkehr von den Intentionen des Apostels schon 1 Clem., sofern dort die ursprünglich charismatische Spitze des Gedankens abgebrochen wird. Das erste Kap. endet dann nach 80 S. *Patristik* mit einem Husarengalopp (ca. 20 S.) durch die *Kirchen- und Theologiegeschichte zwischen Augustinus und Pius XII.* Er nimmt dem Leser etwas den Atem, hat aber doch für sich, daß tatsächlich in der Fragestellung des 2. Jahrtausends die Theologen nur mehr das Haupt des Leibes, und zwar genauer: das sichtbare, der römische Papst, wirklich interessiert. Der große Rest und mit ihm das Schema Corpus Christi überhaupt wird nebensächlich; wer auf letzterem noch insistiert, setzt sich am Ende dem Verdacht des Protestantismus aus.

Erst seit dem organologischen Denken der Romantik verliert sich der Tunnelblick etwas, die Theologen- und Amtsträgeraugen können aber gleichwohl nach so langer Gewöhnung nicht sofort die ganze Fülle der biblischen Metapher überschauen. Das zeigt sich an der lehramtlichen Rezeption unseres Jh.s, die auf rund 40 S. mittels einer *Analyse von „Mystici Corporis" (Pius XII.,1943), „Lumen gentium" 7 (Vaticanum II) und dem „Katechismus der Katholischen Kirche" (unter Johannes Paul II.)* veranschaulicht wird. Paradigmatisch zeigt sich an den ausgesuchten Dokumenten die Berg- und Talfahrt der offiziellen Ekklesiologie: Pius will zwar die Neuaufbrüche der Zwischenkriegsekklesiologie aufnehmen, aber wieder bleibt die hierarchologische Sicht, ausgehend von der deuteropaulinischen Perspektive, entscheidend – Haupt ist konkret der Papst, Leib konkret die römische Kirche. Nur 21 Jahre später bringt das Konzil eine neue, *„Mystici Corporis"* relativierende Wende, in der dieser „Leib" dem Volk-Gottes-Gedanken untergeordnet, zugleich aber in Bezug zu anderen biblischen Kirchen-Visionen gesetzt wird. Die traditionelle Identifikation Christus – Kirche wird damit auf Strecken zurückgewiesen. Der „Weltkatechismus" revoziert seinerseits das Konzil, gerade ein gutes Vierteljahrhundert später, ebenfalls auf Strecken; er nähert sich wieder der nachbiblisch-mittelalterlichen Tradition an.

Erst an dritter Stelle befaßt sich die Vf.in, nochmals auf circa 40 S., mit der *„Exegese"* – aber man merkt da auf Schritt und Tritt die fundamentaltheologische Heimat; Leute vom Fach hätten wohl ihre Probleme.

Endlich wendet sie sich den *„Konsequenzen für die Pastoral"* zu, die laut Untertitel der wesentliche Zweck ihrer Mühen sind, 36 S. stehen dafür zur Verfügung. Sie sind an biblischen Zitaten orientiert, umfassen aber ein nicht sehr kohärentes Potpourri von allen möglichen, fast immer sehr trefflichen Vorschlägen für ein erneuertes Gemeindeleben – vom Tadel am Eurozentrismus bis zum Plädoyer für moderne Kirchenmusik fehlt kaum eines der gängigen Gravamina. Nur werden sie nun in einer Polemik zur Volk-Gottes-Konzeption vorgebracht. Eine etwas eigenartig geordnete „Literaturliste" beschließt das Buch; Register sucht man vergebens.

M.s Diss. ist eine übersichtliche Zusammenstellung von Materialien, die v. a. im patristischen Teil sehr sympathisch anmutet; ansonsten aber bringt sie kaum Neues, sieht man von der konzisen Rezension des „Weltkatechismus" ab. Enttäuscht ist man vom Umgang mit der Forschungslage. Jene „Literaturliste" hat Lücken, die bei einer Diss. kaum verzeihlich sind. Außer dem einschlägigen Werk des Vorwortverfassers findet man keine einzige neuere ekklesiologische Monographie – weder Kehl noch Wiedenhofer noch Neuner kennt die Vf.in, es sei denn aus Nebenwerken. Sie alle haben sich mit M.s Anliegen und Thema kompetent beschäftigt. Auch die jüngeren pastoraltheologischen Handbücher (Zulehner, Knobloch) straft sie mit Nichtachtung; gerade aus ihnen wäre aber für den letzten Teil Hilfreiches zu erfahren gewesen. Erschüttert ist des Kritikers Vertrauen in die Seriosität der Schrift, wenn er belehrt wird, es habe „skandinavischsprechende Konzilsväter" gegeben (145), und sich selber auf eine Weise zitiert findet, die ihn versichert: Gelesen hat sie mein Opus bestimmt nicht. Eine Überschrift eines (im Text erklärten) Schemas lastet sie als meine Meinung an, obschon ich mich ausdrücklich von deren falschem Verstehen distanziert habe, allerdings 32 S. vorher (140).

Regensburg Wolfgang Beinert

Müller, Philipp: **Dem Leben dienen.** Das Seelsorgeverständnis von Linus Bopp (1887–1971) im Kontext heutiger Seelsorgekonzeptionen. – Würzburg: Echter 1997. 357 S. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, 28), kt DM 48,00 ISBN: 3–429–01970–2

„Dem Leben dienen" – darin treffen sich Müllers und Bopps Absicht, nämlich „daß der ganze Mensch mit seinem Gefühl, mit seinem Verstand und mit seinem Willen zu dem in Jesus Christus menschgewordenen Gott in eine tragfähige Beziehung tritt; diese Beziehung soll so umfassend sein, daß sie sich auf alle seine Lebensbereiche auswirkt". (21) Der Vf., Assistent der Pastoraltheologie in Freiburg und Welte-Preisträger, legt zunächst die Grundpfeiler seines Verständnisses frei, um mit dem Gesprächspartner „allerersten Ranges" in Austausch zu gelangen.

Zunächst faßt er den Terminus „Seelsorge" schärfer: zwischen nicht-biblischen Begriffen und biblisch belegtem Geschehen ist zwar zu unterscheiden, ohne jedoch auf den Begriff verzichten zu können. Besonders in der Reformation gewinnt durch den Gedanken des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen Seelsorge an Bedeutung und fordert heute katholischerseits ein überkonfessionelles Seelsorgeverständnis. Neben der amtlich strukturierten Pastoral bildet die personale Seelsorge einen eigenständigen Grundvollzug.

Es schälen sich vier Grundkomponenten zeitgemäßer Seelsorge heraus: *1. Ein kritisch-konstruktiver Ausbau des Gottesreiches hängt von der Ekklesiologie ab* (Verhältnis Kirche–Gottesreich, gesellschaftliche Faktoren, Heil außerhalb der Kirche, amtliche Verfaßtheit, Communio). *2. Seelsorge geschieht durch Dialog und Begleitung* – eine Kunst, die Kompetenz, Professionalität Spiritualität, Wahrhaftigkeit verlangt – nicht nur in Krisen, sondern im ganzen Lebenszusammenhang. *3. Seelsorge und Psychologie konvergieren in ihren Optionen* (Steinkamp). Die auffindbaren heilend-therapeutischen Optionen differieren aber dermaßen, daß M. die Seelsorgerpersönlichkeit als Schnittstelle sieht. *4. Seelsorge besitzt gesellschaftliche Relevanz bzw. Brisanz.*

Diese Meßlatte wird an Bopps Werk gelegt: Sein Kirchenbegriff ist für seine Zeit ungewöhnlich weit gefaßt. In Verkettung Theozentrik/Christozentrik-Ekklesiozentrik-Pneumatozentrik (Letzteres ist eine treffende Wortbildung M.s) gelingt es Bopp, auf den Spuren Möhlers, Grafs, Ambergers, die sichtbare Kirche zu überschreiten. Jedem Menschen erkennt er eine natürliche Christianität zu. Dabei stellt er die sakramentale Heilsvermittlung der Kirche in den Mittelpunkt (Christus = Ur-Kirche = Quellsakrament). Als Leitbild dient die Metapher „Corpus Christi mysticum", die er originell mit dem Organismusgedanken verbindet. Nachteilig verbindet sich damit eine hierarchiestabilisierende Tendenz und die gelegentliche Gleichsetzung Gottesreich mit Kirche. Auf den Seelsorgeprozeß übertragen ist konsequenterweise Christus der Seelsorger, die Kirche Seelsorgesubjekt (bes. in der Liturgie) und ihre Organe – inkl. Laien – Seelsorgeausübende. Damit nimmt Bopp „wichtige Aussagen des Laiendekrets" vorweg. Frau und Familie nehmen einen neuen, wichtigen Stellenwert ein.

Gemäß neuzeitlichen Entwürfen über das dreifache Amt Christi (Lehrer, Priester, Hirte) ordnet Bopp die Hodegetik dem Hirtenamt zu – aber nicht ausschließlich. Seelsorge ist „soteriologischer Kulminationspunkt des dreifachen Amtes". Bemerkenswert erweitert dabei Bopp die übliche christologische Argumentation um eine anthropologische. Das Hirtenamt zeigt sich wie bei C. Krieg, doch modifiziert auf alle Kirchenglieder, als Dienst aus christlicher Liebe und ist „Lebensordnung" und „Lebensform".

M. E. spielt das Denkmodell des dreifachen Amtes entgegen M.s Annahme in aktuellen Entwürfen wie in der Praxis eine erhebliche und fragwürdige Rolle, wenn auch laientheologisch gereinigt, nämlich in der Trilogie Diakonia, Martyria, Leiturgia – wo ist Seelsorge zuzuordnen? (135)

Die Pastoraltheologie leitet zur Verwaltung dieser Ämter an: als Wissenschaft mit oberstem Prinzip, theologisch und praktisch. Das Theorie-Praxis-Verhältnis bedenkt Bopp nicht stringent, die gängige amtliche Praxis wird eher zementiert – so M. Neben diesem Entwurf der Pastoraltheologie fordert Bopp 1937 eine Seelsorgewissenschaft, die das ungeschiedene Lebensganze soteriologisch und anthropozentrisch behandelt. Sie ist auf die Individualität des einzelnen gerichtet, ohne den „Fokus Gemeinschaft" zu vernachlässigen. Konstitutiv sind Zeitverstehen und Kreativität. Profane Humanwissenschaften sind heranzuziehen, pastorale Richtungen (u. a. Pastoralpsychologie – ist nicht „pastorale Sozialpsychologie" bei Bopp eine Pastoralsoziologie?) einzurichten. Der Gedanke verliere sich nach dem Krieg, wie M. meint (dem stimme ich so nicht ganz zu – vgl. meine Diss.).

Zweifelsohne betont Bopp die Einzelseelsorge. Die seelsorgerische Begleitung für Empfängliche möchte gewinnend zu Christus führen (Christförmigkeit nach der État-Lehre der École française). Dies erbringt eine Mündigkeit zu mutigem, verantwortetem Glaubensleben (Diaspora-/Propagandafähigkeit). Die

entsprechende Haltung der condescendance (synkatábasis) öffnet liebevoll die Herzen. Der Seelsorger arbeitet nach dem Grundsatz, Christus zu repräsentieren. Überzeugend macht der Vf. deutlich, worin die ungelösten Spannungen von Bopps Liebes-Ideal liegen: die Entgegensetzung der natürlichen zur übernatürlichen Liebe und die differierenden Aussagen zu Nähe und Distanz des Seelsorgers im Seelsorgevorgang. Die Fähigkeit zum „emporbildenden Verstehen" kann strukturell, weltanschaulich behindert werden. Letztlich zählt die christliche Haltung. Offen bleibt, wie Idealvorstellung, Verstehen und Lebensmuster zusammengehen und wie Fehlformen zu begegnen ist. M. ist beizupflichten, daß heutige Konzeptionen durch die Integration einer christozentrischen Zielorientierung gewinnen könnten – eine Verwirklichung steht noch aus!

Grundvoraussetzung der Seelsorge ist eine Offenheit für alle Strömungen, die ernsthaft nach Wahrheit streben. Grundsatz ist das Prinzip *„gratia supponit naturam"*. So setzt sich Bopp mit der Existenzphilosophie auseinander und legt früh (Foerster-Kontroverse 1918–20) Wert auf humanwissenschaftliche Erkenntnisse. Einen Strang für die Rezeption der Psychologie in der Seelsorgelehre zeigt seine therapeutisch ausgerichtete „Heilseelsorge" (in Anlehnung an seine Heilpädagogik), wo er die Tradition der Pastoralmedizin aufgreift – trotz konfusem Heil(ung)sbegriff. Er will psychologische Ergebnisse theologisch nutzbar machen und verhindern, daß Seelsorge verdrängt wird. Außerdem sorgt er sich um die Werteordnung und um die Ausbildung der Seelsorger. Er setzt sich profund mit der Tiefenpsychologie (bes. Freud) auseinander und deckt deren weltanschaulichen Implikate auf.

„Aufs Ganze gesehen steht Bopp ein wichtiger Platz in der Geschichte der Pastoralpsychologie zu." Auf ihn trifft – wie M. exzellent herausarbeitet – „ein eigenes Paradigma zu, das als ‚kritische Rezeption humanwissenschaftlichen Wissens aufgrund der jeweiligen philosophischen weltanschaulichen Implikationen' den gängigen Verhältnisbestimmungen vorausgeht" (283).

Aus der Grundüberzeugung, niemand könne sich den Gegebenheiten seiner Zeit entziehen, versteht Bopp Zeit als *„materia consecrabilis"*. Seelsorge ist folglich kategorial. Der Seelsorger muß als Kairoskopos, Augenblickspäher, „Geist der Zeit" vom „Zeitgeist" scheiden. Dies verlangt Stil. Dabei vernachlässigt er die soziale Frage.

Einen eigentümlichen Einbruch des Zeitverstehens verzeichnet die Nachkriegszeit: Bopp verfällt fast schwermütig einem Geschichtspessimismus und geschichtstheologischer Spekulation. Deshalb, meint M., ist „ein Stück pastoraltheologischer Vergangenheitsbewältigung" (303) vonnöten – ein spannendes wie gewagtes Unterfangen: *Bopps Haltung zum Nationalsozialismus*. Ausgehend von zwei Extrempositionen: Remigius Bäumer (Abstreiten einer positiven Haltung zum Nationalsozialismus bei Freiburger Theologen) vs. Franz-Josef Bäumer (Vorwurf der Beteiligung Bopps an Rassenideologie und Judenhetze) – zeigt M. Bopps Weg vom „Brückenbau" zur Distanzierung auf. Brückenbau meint hier, daß Bopp „einen katholischen Zugang zum Nationalsozialismus" für möglich hielt. Der Begriff Volk/Volkstum etwa war zwar schon früher bei Bopp idealistisch besetzt, eine Verabsolutierung lehnt er ab, billigt jedoch später den Deutschen eine „Sondersendung" zu (die er jedoch an das atl. Gottesvolk zurückbindet – darauf verweist M. nicht!). Ähnliches weist M. bzgl. der Äußerungen zu Rassenlehre (Erbhofgesetz, Eugenik), zum Judentum (antijudaistische, nie antisemitische Anklänge) und zum Totalitätsanspruch des Staates nach. Fazit: „Bopp hat zwar Vorbehalte gegenüber dem Nationalsozialismus, aber er artikuliert sie nicht, weil er an eine effektive Kooperation zwischen Staat und Kirche glaubt" (318). Diese Linie zieht sich bis 1937 – mit zunehmender Absetzung vom Totalitätsanspruch. Gescheitert ist Bopp am eigenen Anspruch, „Zeitgeist" vom „Geist der Zeit" zu scheiden. Nach 1945 hat er sich zu diesem Verhalten nie geäußert.

Bopps Pastoraltheologie ist also der geschichtlichen Situation verhaftet – mit Akzentverlagerung, ohne Bruch (vgl. meine Diss.). Gängige Vorstellung blieb gesellschaftspolitisch das Ideal eines christlichen Staates. Der nationalsozialistische Brückenbau durch Bopp kann weiterhin bzgl. seiner Motivationsstränge disputiert werden (mir fehlt das Umfeld der Caritaswissenschaft), aber Verdienst M.s ist es, die strittigen Werkstellen unmißverständlich und korrekt angeführt zu haben. Weiteres ist noch zu erforschen.

„Was ist aus der Geschichte zu lernen?", fragt M. zuletzt. Bopp hat zu allen vier Komponenten Beachtliches gesagt. Drei Forderungen an unser heutiges Seelsorgeverständnis ergeben sich:

(1) Die Rezeption der Humanwissenschaften ist weltanschaulich zu prüfen!

(2) Staat, Kirche, Zeit sind in ihrer Verschränkung immer neu zu bedenken.

(3) Die Ekklesiologie ist auf stabilisierende Faktoren zu befragen.

Unbestreitbar bleibt, daß Bopp „einen sehr respektablen Gesamtentwurf, der theologisch fundiert und konsequent soteriologisch ausgerichtet ist" (333), liefert. Damit wird Offeles Fehleinschätzung (und manch anderer) bzgl. theologischer Weite, spiritueller Tiefe, humanwissenschaftlicher Kompetenz deutlich.

Wortwahl und Schärfe der Herausarbeitung dieser Arbeit sind vorbildlich. Manche Quellen und Gedankengänge hätten mehr herausgestellt werden können, ohne daß die Schrift an Fluß verloren hätte (z. B. weitere Grundlagen der Lebenstheologie; materia consecrabilis – liturgische Bewegung; Corpus Christi mysticum – École française; Kaiser-/Königskrönung und Laienapostolat ...).

Ob der Vf. seinem Anspruch von „Seelsorge" gerecht wird und woher er diesen Begriff borgt, wenn er statt von „Pastoral"- (Lichtenberg) von „Seelsorgebewegung" (114/158) spricht, entscheide der aufmerksame Leser. M. hat jedenfalls dem pastoraltheologischen, besser: seelsorglichen Leben in Praxis, Geschichte und Theorie gedient!

Freiburg Jörg Lichtenberg

Religionswissenschaft

Meisig, Konrad: **Klang der Stille.** Der Buddhismus. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 1995. 216 S. (Kleine Bibliothek der Religionen, 1), kt DM 24,80 ISBN: 3–451–23841–1

Mit diesem Taschenbuch über den Buddhismus hat der Herder-Verlag eine für ein größeres Lesepublikum bestimmte Einführungsreihe in andere Religionen eröffnet.

In einem Einleitungskapitel steckt der Vf. den Rahmen ab, in dem er den Buddhismus gesehen wissen will: als Erlösungs-, Universal- und Weltreligion, als eine von Buddha gestiftete Religion, die es erforderlich macht, sich mit dem historischen Buddha und seiner Lehre, aber auch den in der Folgezeit entstehenden Lehren zu befassen. Damit ist vom Ende der Einleitung her der gedankliche Weg vorgezeichnet. M. beschreibt den Urbuddhismus als eine „oppositionelle Reformbewegung", gegen den brahmanischen Klerikalismus, gegen den mit diesem verbundenen Ritualismus und Gottes- bzw. Götterglauben, gegen die Metaphysik, aber auch sowohl gegen einen reinen Asketizismus wie einen reinen Hedonismus. Damit gibt er einmal sinnvollerweise bekannte Vergleichspunkte im religiösen Bereich vor, die er aber dann mit den aus der Buddhismusgeschichte bekannten Fakten füllt und mit klassischen Texten untermalt. So kommen die Auseinandersetzung mit dem Kastensystem genauso zur Sprache wie die Ablehnung reiner Spekulation und die Grenzen sprachlicher Übersetzungen.

Positiv gewendet, führt das im folgenden Kap. zur Beschreibung des buddhistischen Erlösungsweges in Laien- und Mönchsethik, in der vierstufigen Predigt der vier Wahrheiten, in der Anleitung zur Achtsamkeits-Meditation.

Den urbuddhistischen Teil schließt M. mit der Formulierung von drei Axiomen: (1) der Glaube an die von den Taten gesteuerte Wiedergeburt im Rahmen des zyklischen Weltbildes, (2) die Überzeugung von der grundsätzlichen Leidhaftigkeit der menschlichen Existenz mit dem sich daraus ergebenden Streben nach außerweltlichem Heil, (3) die Einsicht in die grundsätzliche Gleichheit aller Wesen, wodurch die Möglichkeit der Erlösung für jedermann gegeben ist (91).

Die zweite Hälfte des Bdes ist der weiteren Entwicklung des Buddhismus gewidmet. Es werden die Lehren des kleinen Fahrzeugs vorgestellt, Ordensregel und Alltagsleben eindrücklich beschrieben, entsprechend das große Fahrzeug in seinen Grundlagen und Verästelungen, sowie seiner Philosophie dargestellt – all das in einer aufs ganze verständlichen, auch dem in der fremden Welt des Buddhismus wenig bewanderten Menschen zugänglichen Weise.

Grenzen tun sich auf, wo der Buddhismus in Japan, sodann der tibetische Buddhismus und der neuzeitliche Reformbuddhismus in den letzten drei Kap.n zur Sprache gebracht werden. Es muß doch als Mangel empfunden werden, daß neben Zen- und Amida-Buddhismus der japanische Nichiren-Buddhismus völlig unerwähnt bleibt, zumal unter den weltweit operierenden reformbuddhistischen Bewegungen aus Japan die dem Nichiren-Buddhismus entspringende Risshokoseikai und die Sokagakkai heute stellenweise den Anspruch erwecken, für den Buddhismus schlechthin zu sprechen. In diesem Sinne deckt auch das Schlußkapitel über den Reformbuddhismus das heute in Erscheinung tretende tatsächliche Spektrum nicht ab. Unbefriedigend empfinde ich auch das sehr historistisch und selbst dann eher knapp über Zen Gesagte. Angesichts der verbreiteten Gegenwartswirksamkeit und der Diskussion über die Verwendung der Meditationsmethode auch außerhalb des Buddhismus, etwa durch bekennende Christen wäre hier sowohl in der Deskription wie in der Bewertung ein Wort hilfreich gewesen. Dasselbe gilt auch noch einmal hinsichtlich der Beschäftigung mit dem tibetischen Buddhismus, der heute in Europa zunehmend an Einfluß gewinnt. In diesen Punkten stößt das sonst äußerst sympathische Buch einfach an seine Grenze. Man stellt sich im übrigen auch die Frage, warum ein Buch, das wie dieses in einem Verlag mit einer deutlichen weltanschaulichen Ausrichtung erschienen ist, die buddhistisch-christliche Begegnung und den begonnenen buddhistisch-christlichen Dialog nicht wenigstens in seinen Ansätzen anspricht. Konsequenterweise gibt es hierzu auch in den Literaturhinweisen keine Andeutungen. Dabei würde der mit diesem Bd begonnenen Reihe ein eigenes Charakteristikum

und damit ein Unterscheidungsmerkmal zu anderen Einführungsreihen gut angestanden haben. Die genannten Desiderate wollen freilich nichts von dem positiven Urteil über eine in der geleisteten Information vorzüglichen Publikation zurücknehmen, der viele Leser zu wünschen sind.

Düsseldorf Hans Waldenfels

Philosophie

Tilliette, Xavier: **Philosophische Christologie**. Eine Hinführung. – Einsiedeln / Freiburg: Johannes Verlag 1998. 314 S. (Theologia Romanica, XXII), kt DM 42,00 ISBN: 3–89411–341–3

Auf eineinhalb Jahrzehnte Vorarbeit in Vorlesungen und Publikationen stützt sich die *„Philosophische Christologie"* des SJ-Philosophen, der in Paris und Rom lehrt. Schon im Titel des 1990 erschienenen Originals „Le Christ de la philosophie" – und ebenso in dem der nunmehr vorliegenden Übersetzung – klingt an, daß es dem Vf. um mehr geht als den Jesus bzw. Christus der Philosophen (obwohl auch das für sich schon ein spannendes Projekt ist). X. Tilliette untersucht und reflektiert das Verhältnis von „Christus" und „Philosophie" auf eine Weise, die systematische und wirkungsgeschichtliche Zugriffe verschränkt: Zum einen erblickt er im Problem der Christologie den paradigmatischen Fall der alle Philosophie überhaupt beschäftigenden Frage des Verhältnisses von Absolutem und Endlichem und stellt dieses Problem insgesamt zugleich in den Horizont der mehr als kniffligen Frage nach (der Möglichkeit) einer christlichen Philosophie. Zum anderen leistet das Buch einen aufregenden Beitrag zur theologischen (und als solche immer noch weitgehend ausstehenden) Neuzeitdebatte, sofern die Ausdifferenzierung von autonomer Philosophie und Theologie dem Thema der Christologie allererst philosophische Dignität verliehen hat. Zum dritten durchherrscht T.s Analysen (in diesem Punkt durchaus in Nähe zu Karl Rahner) das Interesse aufzuklären, inwiefern die philosophische Auseinandersetzung mit der Gestalt Christi einerseits die philosophische Anthropologie in ihre eigentlichen Möglichkeiten treibt, andererseits die christologischen Bemühungen der Theologie in strenge begriffliche Pflicht nimmt.

Unter diesem Plural systematischer und methodologischer Vorzeichen erarbeitet der Vf. im *ersten Teil* seines Buches unter dem Titel *„Heuristik"* induktiv in fünf Schritten einen Umriß seiner philosophischen Christologie. Unter dem Titel *„Philosophia Christus"* – einem mittelalterlichen Hapaxlegomenon, das die frühchristliche Option der Philosophie-Kritik aufgreift – kommen Pascal, Hamann, Kierkegaard, Simone Weil und Pierre Thévenaz als Repräsentanten jenes Denkens zu Wort, denen das Christliche gegen die Philosophie als die bessere, die eigentliche Philosophie gilt – eine Weisheit, die ganz und gar im Paradox des Wortes vom Kreuz wurzelt (34–58). Für die „Philosophia Christi" im Sinne einer von Christus inspirierten Philosophie und Spekulation stehen Erasmus und Nikolaus von Kues: „Die *philosophia Christi* ist im tiefsten ihrer selbst eine Philosophie *de Christo*, wendet sich an Christus, öffnet ihm den Weg, wirft ihn sich wie ein Gewand über." (72; 59–73)

Spannend zu lesen ist das nachfolgende, mit *„Christus summus philosophus"* betitelte Kap. (75–100). Der Ehrenname stammt von keinem Geringeren als Spinoza, und T. wagt den Versuch einer christologischen Interpretation des Spinozismus; im Zentrum dieser hermeneutischen Operation steht natürlich die „Frage des Verhältnisses zwischen universaler Religion und rationaler Mystik" (82). Zugleich gibt die teilweise verblüffende Koinzidenz von spinozistischer Ethik und christlicher Todesüberwindung, von wahrer Philosophenexistenz und Christusgestalt dem Vf. Anlaß, die schon in der frühen Patristik aufkommende Sokrates-Jesus-Parallele in ihrem neuzeitlichen Verlauf (Rousseau, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche) etwas nachzuzeichnen, um dann an Fichte das Ineinander der Subjektivität des Philosophierenden und derjenigen Christi – „Jesus und die Wissenschaftslehre"! (97) – so zur Geltung zu bringen, daß Fichte selbst dabei als Mystiker erkennbar wird.

Unter der Überschrift *„Idea Christi"* geht es um transzendentale Christologie, exemplifiziert an so verschiedenen Repräsentanten wie Santayana, Kant (eine mit ersichtlicher Sympathie geschriebene Korrektur gängiger Kant-Klischees), Schelling, Hegel und D. F. Strauß. Abgeschlossen wird die *„Heuristik"* mit Erwägungen über *„Scientia Christi"* (130–150), das intrikate Problem des (Selbst)Bewußtseins Christi, für das sich T. im wesentlichen auf Schleiermacher und Blondel bezieht.

Im *zweiten Teil* des Buches – *„Topik"* genannt – exemplifiziert T. das Eindringen christlicher essentials in die Philosophie und die gegenwendige Vertiefung der Theologie an der Auseinandersetzung von Philosophen mit vier Spitzentexten des NT. Er zeichnet den Umgang („Umgang" trifft die Sache besser als „Auslegung") Herders, des jungen Hegel, Fichtes, Schleiermachers, Schellings, Solowjews und Maine de Birans mit dem *Johannes-Prolog* nach. Der *Philipperhymnus* mit dem ihn dirigierenden Kenosis-Gedanken findet in Kierkegaard, Schelling, Hegel, Blondel und Hügel sowie Simone Weil ein markantes Echo. Mit der *Bergpredigt* setzten sich im besonderen Spinoza, Rousseau, Leibniz, Kant, Hegel, Bergson und Nietzsche auseinander, der Passionsgeschichte – Stichwort *„Der spekulative Karfreitag"* – ist der vierte Topos, besetzt allem voran durch Hegel, aber auch durch Schelling, Nietzsche, Weil und Unamuno, gewidmet. Eine gleichermaßen resümierende wie prospektive (281!) „Schlußbetrachtung" (278–301) rundet das Buch ab.

T.s Ausführungen erschließen – gestützt auf des Vf.s stupende Belesenheit – philosophisch-theologische Schatzkammern. Leicht zu lesen ist das Buch nicht: T. ist nicht nur selbst Stilist mit Raffinement, er verdichtet seine Entdeckungen bisweilen bis zu Emblemen denkerischer Welten, die sich nur noch von Kennern entziffern lassen (etwa die Bemerkungen über die Marranen, 78). Ein weiteres kommt hinzu: Satzweise begibt sich der Vf. gleichsam bis zum eigenen Verschwinden in die Rolle des von ihm Interpretierten bzw. Kritisierten (etwa 84), so daß den Lesenden hohe Aufmerksamkeit auf die je sprechende Stimme abverlangt ist. Wer – wie der Rez. – T. live gehört hat, kann im übrigen bezeugen, daß der Übersetzer den Ton bis in Nuancen trifft. Wenige Versehen (die wiederholte Falsch-Schreibung des Hegel-Titels „Glauben und Wissen" S. 209–214 sowie unvollständige Angaben S. 133, Anm. 4; S. 234 Anm. 17 und der Verschreiber [„Deleuzet"] S. 247 Anm. 72) trüben nicht das Gesamtbild einer sorgfältigen Publikation.

Münster Klaus Müller

Natur- / Sozialwissenschaften

Lüke, Ulrich: **„Als Anfang schuf Gott ..."** Bio-Theologie. Zeit – Evolution – Hominisation. – Paderborn: F. Schöningh 1997. 349 S., kt DM 78,00 ISBN: 3–506–75260–X

Die von der Kath.-Theol. Fak. in Münster angenommene Habil.schrift wurde von einem als Biologen und Theologen qualifizierten Vf. vorgelegt. Daß doppelt ausgewiesene Autoren eine integrale Sicht ihrer beiden Disziplinen zu gewinnen versuchen, ist nicht gerade häufig, zumal in einem so schwierigen Dialog, der in die Evolutionstheorie hineinreicht (109ff). Jonas und seine Anhänger wollen bekanntlich eine Sicht der Natur gewinnen, die noch einmal die Nähe zum Vitalismus und damit zur Teleologie artikuliert. Allerdings haben diese Fragestellungen kein Echo in der modernen Biologie – wie überhaupt in den exakten Wissenschaften – gefunden. Es wird deutlich, daß L. die moderne Biologie nicht mit dem alten Teleologie-Paradigma für die Theologie vereinnahmen will; denn die modernen Wissenschaften sind nicht nur pragmatisch-praktisch zu finalisieren, sondern erkenntnistheoretisch zu interpretieren. Als katholischer Theologe schließt sich L. Überlegungen Rahners und Teilhard de Chardins an. Er will das Evolutionsparadigma mit Schöpfungsaussagen verbinden und die Frage der Zeit zum Schlüssel nehmen (24ff, 37, 85, 98 usw.). Die Bio-Theologie wird damit zu einer Art Metawissenschaft, die erkenntnistheoretische Probleme im Blick auf die exakte Wissenschaft der Biologie und die hermeneutische Wissenschaft der Theologie darstellt.

Das scheint der eigentliche Sinn der „transzendentalen" Ausrichtung seiner Fragestellung zu sein. Die transzendentale Grundlegung wird – v. a. mit Rahner – an die Erkenntnis der Zeit gebunden. L. konzentriert sich auf die Frage, wie Gegenwart als Gegenwart erfahren werden kann; weniger in der Tradition Augustins und der Existenzphilosophie als im Sinne der transzendentalen Frage sucht er nach einer absoluten Gegenwart, die die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis der Modi der Zeit und ihres Zusammenhangs ermöglicht (101ff). Anders als manche Physiker betont L. die Unumkehrbarkeit der Richtung der Zeit, verbindet damit die Frage der dissipativen Strukturen und hält zugleich die unumkehrbare Richtung vom Ungleichgewicht zur Ordnung fest (24, 35, 37, 43, 45, 51 usw.). Zugleich hebt er Kontingenz sowie Diskontinuität in der Evolution hervor, ohne das von ihm skeptisch betrachtete „anthropische Prinzip" als Erweis der Notwendigkeit (eines) Gottes zu betrachten (250). Im Blick auf den Menschen, in dessen Bewußtsein die absolute Gegenwart zutage treten muß, betont er die Frage des Verlustes dieser Gegenwart im Tod und legt die alten Kontinuitätsschemata (einer substantialistisch verstandenen Seele) in der Perspektive derer, die noch Zeit wahrnehmen, aus (Hinterbliebenenperspektive). Die kritischen, aber auch repristinierenden Überlegungen zum Sein und Bleiben der Seele erscheinen merkwürdig verstreut und berücksichtigen die personale Identitätsfrage wenig. Schöpfung – diesen Schluß kann der Leser ziehen – ist die transzendentale Grundlage der von der Wissenschaft

erörterten Fakten und Gesetzmäßigkeiten sowie die Bedingung der Möglichkeit ihres Zusammenhangs in der Zeit. Ob diese These genügend deutlich und ausreichend kategorial bearbeitet wird, bleibt zu fragen. Die Grundlage ergibt sich aus der Anregung Rahners u. a., eine transzendentale Kausalität zu denken (155, 195ff, 206, 209 usw.). Nach Kant, dem bedeutendsten Anreger der Transzendentalphilosophie, wäre zu fragen, ob die Kategorie der „causa" nicht auf die Reichweite des Verstandes beschränkt ist. Inwiefern erlaubt sie den Ausgriff auf das transzendentale Ideal des Ganzen, also in den Bereich der Vernunft?

L.s Habil.schrift verdient Beachtung, weil sie beweist, daß sich eine Theologie, der v. a. unter postmodernen Einflüssen Beliebigkeit droht, um die strengen erkenntnistheoretischen Fragen weiterhin kümmern muß. Sie darf sich nicht damit begnügen, einen naturwissenschaftlichen Monismus, der auch Sprache und Bewußtsein einschließen will, als Gegner zu beschwören; noch darf sie sich nach Maßgabe eines Dualismus in die Hermeneutik flüchten und die exakten Wissenschaften ihrer eigenen Arbeit überlassen (z. B. 18). Angesagt ist ein Dialog. Man mag darüber streiten, ob der hier vorgeführte transzendentale Ansatz dazu ausreicht.

Zu bedauern ist, daß die von L. vorgelegte Monographie auf weiten Strecken einer reproduzierten Zitaten- und Exzerptkartei gleicht, die den eiligen Leser immer wieder dazu verleitet, den Faden der Überlegungen des Vf.s zu verlieren. Auf diese Weise entstehen auch Wiederholungen, die bei stringenter Gedankenführung mit angehängter Dokumentation zu vermeiden gewesen wären.

Bochum Christofer Frey

Literatur / Film

Langenhorst, Georg: **Jesus ging nach Hollywood**. Die Wiederentdeckung Jesu in Literatur und Film der Gegenwart. – Düsseldorf: Patmos 1998. 295 S., kt DM 39,80 ISBN: 3–491–72387–6

Mit dieser großangelegten Untersuchung führt Georg Langenhorst das von Karl-Josef Kuschel initiierte Projekt einer Bestandsaufnahme und Systematisierung literarischer Auseinandersetzungen mit der Jesusgestalt fort. Gleichzeitig erweitert er die von dem Tübinger Literaturtheologen gewählte Perspektive in zweifacher Hinsicht. Hatte sich dieser in seiner 1978 publizierten Studie „Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur" fast ausschließlich auf den deutschen Sprachraum beschränkt, sucht Langenhorst die gesamte Weltliteratur der letzten zwanzig Jahre nach literarischen Annäherungen an Jesus ab, wobei er überdies noch die Werke der Filmschaffenden miteinbezieht.

Die Zweifel gegenüber einem solchen Unterfangen verflüchtigen sich schon nach der Lektüre weniger Seiten; die anfängliche Skepsis weicht dem Respekt. Gelang Kuschel der erstaunliche Nachweis, daß Jesus in der Literatur nach 1950 eine im kirchlichen Raum zumeist unbeachtete aber letztlich doch zentrale Bezugsgestalt darstellt, vermag L. nun zu dokumentieren, daß diese Feststellung heute noch mehr als früher zutrifft. Angesichts des immensen von ihm gesichteten Text- und Filmmaterials mußte sich der Vf. naturgemäß mancherlei Beschränkungen auferlegen. Ausführliche Textinterpretationen und erschöpfende Filmdiskussionen hätten den vorgegebenen Rahmen gesprengt. Weiterführende Handreichungen für ein vertieftes Verständnis der vorgestellten Werke finden sich aber reichlich in den Fußnoten und im Literaturverzeichnis.

Dennoch liefert L. mehr als bloß einen kommentierten Werkkatalog. Die künstlerischen Schöpfungen werden – wenn möglich – im Zusammenhang ihres sozialen und biographischen Kontextes der Entstehung vorgestellt und literarisch bzw. cineastisch eingeordnet; zumeist findet auch ihre Rezeptionsgeschichte Berücksichtigung. Darüber hinaus nennt L. stets auch Kriterien für die Beurteilung ihrer künstlerischen und theologischen Bedeutung.

In einer kurzen Hinführung (9–42) referiert der Vf. zunächst über den *Jesusroman*, in dem ‚allwissende' Autoren und Schriftstellerinnen gleichsam über den Mann aus Nazaret disponieren und ihn vor dem Hintergrund seiner Zeit agieren lassen. Als weiterer literarischer Typus etablierte sich seit dem Ende des 19. Jh.s zunehmend der *indirekte Jesusroman*, wobei weniger die Psychologie und das Innenleben des Nazareners interessieren, sondern die Art, wie Dritt- oder Spiegelpersonen sich ihm nähern und welche (sehr subjektiven) Erfahrungen sie mit ihm machen. Als weitere Traditionslinie ortet L. die literarische Form der *Jesustransfiguration*, welche Jesus unter anderem Namen (klassisches Beispiel: Fürst Myschkin in Dostojewskis „Der Idiot") in einen anderen Rahmen und in eine andere Zeit (zumeist in die Gegenwart) hineinstellt. Ob man hier nicht besser von *Aktualisierung* reden sollte, sei dahingestellt. Eine eigenständige Nebenlinie dieses Modells bildet der *Jesus redivivus*; hier ist es dann Jesus selbst, der in einer späteren Zeit in Erscheinung tritt. Sämtliche dieser Grundmuster kommen auch in filmischen Produktionen zum Zug.

Im *ersten Kap.* des Hauptteils (44–232) befaßt sich L. mit *fiktionalen Jesusbiographien in Literatur und Film*. Dabei erweist sich, daß gerade jene Autoren und Cineasten am wenigsten überzeugen, welche sich in formaler Hinsicht auf traditionellen Bahnen bewegen (Messadié, de Rosa, Rossellini ...), wobei aber selbst hier längst nicht alle künstlerischen Mittel ausgereizt scheinen, wie etwa Pasolini oder Saramago beweisen.

Künstlerisch *und* theologisch überzeugender jedoch scheinen jene Werke zu sein, die im *zweiten Kap.* zur Sprache kommen und in denen das Jesusbild indirekt, aus dem Blickwinkel ntl. Gestalten (Judas, Pilatus, Magdalena, Paulus ...) nachgezeichnet wird. Was allerdings die literarische Qualität des Magdalena-Romans „Mirjam" von Luise Rinser betrifft, scheint L. diese ein klein bißchen überzubewerten.

Mit der gleichen Technik der Darstellung befaßt sich das folgende Kap., nur daß jetzt Schöpfungen analysiert werden, die von *fiktiven* Jesusbegegnungen handeln. Dadurch, daß die Schriftsteller oder Filmemacher frei erfundene Figuren mit Jesus konfrontieren, ergibt sich naturgemäß ein größerer Spielraum, nicht nur was die jeweiligen konkreten Situationen betrifft, sondern auch hinsichtlich der behandelten Einzelthemen und Fragenkomplexe. Als Beispiel sei hier auf den „Ahasver"-Roman von Stefan Heym verwiesen, zu dem L. wichtige literaturhistorische Erläuterungen beisteuert, die ein angemessenes Verständnis erst ermöglichen.

In einem *vierten Kap.* schließlich referiert der Vf. ausführlich über Werke, deren Urheber sich bei der Schaffung ihrer Jesusportraits teils altbekannter, aber gleichzeitig auch abgegriffener Techniken bedienen, die aber doch gelegentlich auf recht originelle Mittel zurückgreifen; da geht es um die Entdekkung verlorengeglaubter Hss., um die Suche nach verschollenen Evangelientexten, um Zeitreisen im Cyberspace – und dabei längst nicht immer nur um die Gestalt Jesu, sondern häufig eher um Kirchen- und Gesellschaftskritik.

Über die Fülle des Materials, das L. zusammengetragen und ausgewertet hat, kann man nur staunen. Der geographische Bogen reicht von Schweden bis Ägypten und von Rußland bis Lateinamerika. Ausdrücklich beschränkt er sich dabei auf Werke, die in deutscher Übersetzung vorliegen. Da er diese selbstauferlegte Begrenzung jedoch häufig durchbricht, hätte man es gerne gesehen, wenn dies auch für zwei erwähnenswerte Werke von italienischen Schriftstellern zutreffen würde. So veröffentlichte Pietro Zullino unter dem Titel „Giuda" eine Untersuchung über den Apostel, der Jesus verriet (Rizzoli, Milano 1988), während Stefano Jacomuzzi einen vielbeachteten Jesusroman publizierte („Cominciò in Galilea", Piemme, Casale Monferrato 1995). Den in Deutschland nicht unbekannten Sebastiano Vassalli, der mit einer aufsehenerregenden Rechtfertigung des Judas die Jesusdiskussion in Italien neu belebte („La notte del lupo", Baldini & Castoldi, Varese 1998), konnte L. in seiner Untersuchung naturgemäß nicht mehr berücksichtigen.

Im *letzten Teil* seiner Studie (*„Ausblick"*; 234–277) präsentiert dieser einige grundsätzliche Überlegungen zum Einsatz von Literatur und Film im Religionsunterricht, in der qualifizierten Erwachsenenbildung und in universitären Seminaren, wobei er auf eigene Praxiserfahrungen zurückgreifen konnte. Anhand dieses abschließenden Kap.s wird deutlich, daß die ganze Untersuchung alles andere als eine bloß akademische Angelegenheit darstellt, insofern der Vf. Wege zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung mit *biblischen* Jesustexten auf der Basis von Film und Literatur aufzeigt, eine Möglichkeit, welche in der heutigen religionspädagogischen Praxis – wenn überhaupt – noch viel zuwenig Beachtung findet. Eine wertvolle Hilfe in dieser Hinsicht sind die beigefügte ausführliche Biblio- und Filmographie sowie die zahlreichen Hinweise auf diesbezügliche Textsammlungen.

Rom Josef Imbach

Spiritualität

Boehme, Katja: **Gott aussäen**. Zur Theologie der weltoffenen Spiritualität bei Madeleine Delbrêl. – Würzburg: Echter 1997. X, 311 S. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, 19), brosch. DM 48,00 ISBN: 3–429–01841–2

Mit der 1995 in Freiburg abgeschlossenen Diss. liegt nun die dritte der in den 90er Jahren fast zeitgleich verfaßten deutschsprachigen Monographien zu Madeleine Delbrêl – nach der Biographie von Annette Schleinzer (vgl. ThRv 93 [1997], Sp. 430–431) und der systematischen Untersuchung der Rez.in (Unterscheidung der Geister, Münster 1994) – vor.

Von diesen beiden Veröffentlichungen unterscheidet sich Boehmes Studie durch Anliegen und Vorgehensweise. Sie verfolgt das für

einen theologischen Zugang zum Werk Madeleine Delbrêls grundlegende Ziel, jene „theologischen Implikationen und Strukturen im Leben und Denken Madeleine Delbrêls freizulegen, die ihr authentisches Glaubenszeugnis bestimmten" (6). B. geht davon aus, in den selbst wenig systematischen Schriften Madeleine Delbrêls eine implizite theologische Systematik aufweisen zu können. Ohne deren Œuvre ein ihr fremdes theologisches Korsett aufzuzwingen, löst B. diese delikate Aufgabe ein, indem sie die fundamentalen geistlichen Erfahrungen Delbrêls zum Leitfaden ihrer Untersuchung macht.

Diesem, dem theologischen Gespräch mit Delbrêl angemessenen methodischen Ansatz entsprechend, kommt den vier Grunddaten der Biographie Delbrêls – *Konversion, Entdeckung des Evangeliums* als Maßstab christlichen Lebens, *Hinwendung zur Welt* als Ort der christlichen Berufung und *Sendung der Kirche* als deren Wurzelgrund – strukturbildende Bedeutung für die Arbeit zu. Auf eine eigene biographische Darstellung kann B. mit Blick auf die bereits vorliegenden Untersuchungen verzichten. Jedoch integriert sie die biographische Perspektive in ihre Analyse der Spiritualität Delbrêls, die sie in zwei nach den genannten Grunddaten in je vier Kap. gegliederten Teilen vorlegt: *„Gelebter Glaube als Biographie"* lautet der *erste Teil* (9–90), *„Gelebter Glaube als Theologie"* der ausführlichere *zweite Teil* (91–286). Beide Untersuchungsgänge sind parallel aufgebaut.

Deren erster geht jenen Einflüssen nach, die in der Lebenswelt Madeleine Delbrêls für ihren persönlichen Glaubensweg bestimmend wurden: Menschliche Begegnungen; die Rolle ihres langjährigen geistlichen Begleiters; die Bewegung der Pfadfinder (Scoutisme); das kommunistische Umfeld in Ivry; die konkreten Kirchenerfahrungen ihrer Frauengruppe etc.

Im zweiten Durchgang spürt B. die geistigen, insbesondere philosophischen und theologischen Einflüsse auf, unter denen das Denken Madeleine Delbrêls sein unverwechselbar eigenes theologisches Profil gewonnen hat: Die über ihre Studien bei Léon Brunschvicg vermittelte Auseinandersetzung mit Blaise Pascal als Hintergrund ihrer Konversion; die Orientierung an der Spiritualität Charles de Foucaulds, die Madeleine Delbrêl doch bei aller Nähe überschreiten mußte im Sinne einer expliziten Rechenschaft über die Motive des christlichen Lebens, um der Herausforderung des kommunistischen Milieus gerecht zu werden; die Entwicklung einer christlichen Dialektik im Verhältnis zur Welt, die Madeleine Delbrêl zwar als Ort des christlichen Selbstvollzugs, zugleich aber im johanneischen Sinn als Ort der Gottesferne begreift. Diese Dimensionen Delbrêlscher Spiritualität arbeitet B. v. a. in der Konfrontation mit M. D. Chenu heraus – keine zufällige Wahl, wenn man bedenkt, daß beide auf je eigene Weise maßgebliche Inspiratoren der missionarischen Bewegung im Frankreich der 40er und 50er Jahre waren.

Die Sendung der Kirche als Wurzelgrund und Aufgabe der Sendung der einzelnen Christen in der Welt, wie Madeleine Delbrêl sie erfaßt, modelliert B. schließlich vor dem Hintergrund der ekklesiologischen Entwicklung von der Enzyklika *Mystici corporis* (1943) bis zur Kirchenkonstitution des II. Vatikanums, *Lumen gentium*, heraus. Als wesentliche Quellen des missionarischen Verständnisses der Kirche, in dem Delbrêl die Institution und das Amt v. a. im Hinblick auf die Aufgabe der Koordination und Kommunikation der Charismen wahrnimmt, kann B. Therese von Lisieux und besonders die großen missionarischen Hirtenbriefe des Pariser Kardinals E. Suhard (1941–1949) nachweisen.

Anhand ihres v. a. quellenkritischen Untersuchungsansatzes kann B. eine Vielzahl von Einflußlinien und kontrastiven Konstellationen freilegen, von denen her das besondere Profil Delbrêls deutlich hervortritt. Freilich markiert diese Vorgehensweise auch eine Grenze der Wahrnehmung: Ähnlichkeiten und strukturelle Parallelen, die nicht als Abhängigkeiten erklärbar sind, wie z. B. der zuerst von G. Fessard entdeckte und seither mehrfach analysierte „ignatianische" Charakter der Spiritualität Delbrêls, kann B. mit ihrem Ansatz nicht integrieren, ja sie kritisiert solche Charakterisierungen als unzutreffend und begibt sich damit weitreichender, gut begründbarer Interpretationsmöglichkeiten. Der parallele Aufbau beider Teile der Untersuchung provoziert (zumal angesichts etlicher größerer Wiederholungen zwischen beiden Teilen) die Frage, ob die Zweiteilung in „Biographie" und „Theologie" wirklich glücklich gewählt ist; denn die gelebte Spiritualität Madeleine Delbrêls, die nie Theologin im akademischen Sinne sein wollte, legt eine solche Zweistufigkeit nicht unbedingt nahe.

Ungeachtet solcher kritischer Rückfragen bleibt festzuhalten, daß B. mit der Wahl der vier strukturierenden Grunddaten der Untersuchung zweifelsfrei den Lebensnerv der missionarischen Spiritualität der Französin freigelegt hat. Es ist das Verdienst der vorliegenden Untersuchung, in einer äußerst sorgfältigen und kenntnisreichen Analyse der veröffentlichten Schriften wie auch umfangreichen unveröffentlichten Materials (Texte und Briefe) die lebensgeschichtlichen wie theologisch bestimmenden Faktoren und Quellen der Spiritualität Delbrêls dargestellt zu haben. Deren Bedeutung als Pionierin der missionarischen Aufbrüche in Frankreich sowie als Vorläuferin konziliarer Neuorientierungen kann auf dieser Basis sehr viel differenzierter als bisher wahrgenommen werden. Damit hat B. nicht nur einen längst überfälligen, notwendigen Beitrag zur Erschließung des Werkes dieser bedeutenden französischen Christin geleistet, sondern darüber hinaus einen wichtigen Baustein zur Spiritualität der Moderne und zur Vorgeschichte des II. Vatikanums beigesteuert.

Bamberg Marianne Heimbach-Steins

Schulte, Ludger: **Aufbruch aus der Mitte.** Zur Erneuerung der Theologie christlicher Spiritualität im 20. Jahrhundert im Spiegel von Wirken und Werk Friedrich Wulfs SJ (1908–1990). – Würzburg: Echter 1998. XIV, 590 S., brosch. DM 64,00 ISBN: 3-429-01987-7

Der umfangreiche Bd rechtfertigt sein Volumen durch den Gehalt. Es geht in dieser summa cum laude promovierten Freiburger Studie eines jungen Kapuziners um nichts weniger als um die Fokussierung der geistlichen Theologie des 20. Jh.s in der weithin übersehenen Leitfigur des Friedrich Wulf. Das Ergebnis ist ein spannendes Panorama theologischer Spiritualitätsgeschichte von hoher Aktualität.

L. Schulte gliedert seine Arbeit in zwei Hauptteile: *I. Das christliche Weltverständnis bei Friedrich Wulf* (37–196). *II. Auf dem Weg zu einer erneuerten Ordenstheologie* (197–526). Statt eines dritten Hauptteils schließt die Studie mit *„Würdigung und Ausblick"* (530–539).

Das Ungleichgewicht der beiden Hauptteile sollte nicht zu schnell zur Bestätigung des verbreiteten Vorurteils führen, Friedrich Wulf sei Ordenstheologe gewesen und sonst nichts. Er war durchaus mehr. Oder besser – das beweist diese gründliche Arbeit –: Seine Ordenstheologie wurzelte und hatte ihren weiten Horizont nicht nur in der reflektierten Glaubenserfahrung des Ordensmannes und Priesters, sondern in seinem Lebensthema, das er selbst kaum anderswo genauer benennt als im Titel seines letzten Sbds: „Gott begegnen in der Welt".

Konsequent setzt daher der *I. Teil* – nach einigen Notizen zu Wulfs Biographie und Spiritualitätsverständnis (9–33) – bei seiner Weltsicht an. Die Eigenart dieser Weltsicht (55–57) wird in einem ersten Anlauf (1. Kap.) knapp, aber genau auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Theologie (37–45) und insbesondere im Kontext der Moderne (46–55) verdeutlicht. Mit Recht stellt Sch. von Anfang an klar: Wulf enttäuscht alle, die den Rang eines Theologen ausschließlich im Spekulativen suchen. Er paßt aber auch nicht in die „Schublade" des „nur fromm Erbaulichen". Bei aller bemerkenswerten Denkschärfe suchte er immer das ursprünglich gelebte Leben. Sein Maß war die theologisch verantwortete „Hinführung des Menschen vor das Geheimnis Gottes inmitten des Lebens" (57). Damit steht seine theologische Spiritualität, unbeschadet einer außergewöhnlichen Kenntnis der Geschichte und Tradition, im jetzt zu lebenden Augenblick Gottes. Das „Jetzt" prägt ihren unverwechselbaren Beitrag zu einem christlichen Menschsein. Quasi selbstverständlich ergeben sich von hier aus die Kap. 2–5 des I. Hauptteils:

Kap. 2.: *Ambivalenz der gegenwärtigen Welterfahrung (Weltverfallenheit; Weltfremdheit) in der kritischen Analyse Friedrich Wulfs* (58–66). Kap. 3: *Einheit von Schöpfung und Erlösungsordnung als heilsgeschichtlich orientierte Begründung einer neuen Weltsicht* (71–96: Kreuz und Erlösung als Schnittpunkt und „Nerv christlicher Weltzuwendung"; Inspiration durch E. Pzrywara bei bleibender Eigenständigkeit).

Im nahtlos sich anfügenden *vierten Kap.* wird ein *„neuer Frömmigkeitstyp"* skizziert (97–167), als dessen Grundmerkmale Wulf das „Menschliche" (Humanum) (100–102), die „Welthaftigkeit" als Angelpunkt einer zu erneuernden Spiritualität (103–104) und das hoffende „Auf-dem-Weg-Sein", also das „Dynamische" (104–108) herausstellt. Als brennende Aufgabe ergibt sich daraus für Wulf das immer neue Erringen der Glaubenswahrheit im redlichen Lebensvollzug, in dem der Christ sich einläßt auf Gott als „einen Gott für Welt und Menschen" und zugleich auf eine Welt, die weithin als entgöttlichte und von Gott wegziehende Welt erfahren wird (109). Wie ist diese Spannung von Gott- und Weltbezug (108–123) im Heute auszuhalten? Wie gehen Lebensvollzug und Glaube zusammen?

Hier bietet die Studie Wulfs klare Imperative (124–148) und geistliche Weisungen an (148–173). Sie bleiben nirgends im nur Moralischen stecken, sondern spiegeln das neue theologische Weltverständnis wider: „Welt" nicht mehr nur als Raum der Bewährung und Erwartung jenseitiger Zukunft, sondern vielmehr „Welt" positiv, als dem Christen zur Mitgestaltung und zum Dienst an Gottes Erlöserwillen in Christus gegeben.

Wiederum folgerichtig und zugleich überraschend schließt sich im *5. Kap. Wulfs theologische Neubegründung der Aszese an* (174–196), die ein weiteres Mal sein „Verständnis des christlichen Weltverhältnisses freilegt" (195). Der Vf. verdeutlicht, daß nicht angestrengte Abtötung und lebensfeindliche Entsagung, wie sie das Hauptanliegen eines neuzeitlich rationalistischen Aszetismus war, für W. das Wesen christlicher Aszese ausmachen, sondern das Übersich-selbst-Verfügen im Sich-Verfügen-Lassen durch Gottes Ruf im Gang des Lebens. Wulf nennt dies „Grundaszese". Sie wird möglich durch das „alle Dimensionen des Menschen anrührende und durchdringende Gnadenangebot Gottes". Als „Glaubensaszese", „Kreuzesaszese", „eschatologische Aszese" ist so verstandene Aszese für ein Leben der Nachfolge mitten in der Welt unentbehrlich; zugleich geht sie – als existentielles Glaubenselement in der Teilhabe an Christi Heilsdienst – mit Mystik eine „nicht mehr aussagbare differenzierte Einheit" (195) ein. Allein mit der präzisen Darstellung dieses existentiell-theologischen Ansatzes, der in der zeitgenössischen Literatur nicht seinesgleichen

hat, (vgl. J. Weismayer: Leben in Fülle, 1983, 163), bezeugt S. den Rang Wulfs als spirituellen Theologen.

(Etwas angestrengt wirkt das Bemühen des Vf.s bisweilen, für Wulfs Ansätze die für eine Doktorarbeit jeweils erforderlichen Quellennachweise zu liefern. Wulf machte sich nie abhängig. Durchaus vertraut mit dem Denkklima und der Literatur dieser aufgewühlten Zeit seit dem I. Weltkrieg, ging er eigene Wege, so dankbar er war für weiterführende Anregungen.)

Alle in Teil I berührten Themen werden in *Teil II* weitergeführt. *„Der Weg zu einer erneuerten Ordenstheologie"* hat teil an der großen Suchbewegung der Theologie des 20. Jh.s, jeweils im Kontext der vorkonziliaren (197–338), der konziliaren (339–466) und der nachkonziliaren Phase (467–523). Unterstrichen wird Wulfs Sensibilität und Offenheit für geschichtlichen Wandel in Vergangenheit und Gegenwart, Hand in Hand mit seiner Treue zur Kontinuität im Wesentlichen, d. h. nach dem Maß des Evangeliums und der je neuen Berufung des unwandelbaren Gottes. Die Begegnung mit diesem Gott, wo immer der Mensch sich glaubend „einläßt auf den Gang des Lebens", durchzieht als „roter Faden" das jahrzehntelange religiös-existentielle Ringen.

Nicht ohne Grund steht zu Beginn von Teil II die *„Stunde des Laien"* (197–209). Schon den Doktoranden in Tübingen belastete die ungeklärte Laienposition im kirchlichen Ständewesen („Beruf und Berufsethos der Laien in der Karolingerzeit. Kirchliche Idee und Wirklichkeit", so die These 1946). Bis heute ist „die Stunde des Laien" noch nicht vorbei, ganz im Gegenteil. Es zeugt aber für eine Ordenstheologie von beachtlicher geistiger Weite, daß sie der Laienproblematik diesen Platz einräumt. Unmittelbarer einleuchtend als Hintergrund und Basis für eine Erneuerung des Ordenslebens und der Ordenstheologie noch vor dem II. Vatikanum sind die epochalen Neuaufbrüche in der Moraltheologie (210–219; symptomatisch dafür die Umbenennung der Zeitschrift „Aszese und Mystik" zu „Geist und Leben" durch den jungen Chefredakteur 1947), ist die Hinwendung zu einer biblisch begründeten Mystik, ist die Fruchtbarmachung der anthropologischen Wende für geistliche Theologie insgesamt und für eine apostolische Kontemplation im besonderen (220–257), sind die Impulse der „Verkündigungstheologie" für die Verknüpfung von Spiritualität und Glaubenslehre (246–248), ist nicht zuletzt die heilstheologische und heilsgeschichtliche Zusammenschau, die zu einer neuen Einheit von Theologie und Spiritualität zurückführt (248–258). Ihren gebührenden Platz finden schließlich die Erneuerungsbemühungen unter Pius XII. und durch ihn in der noch von Thomas geprägten Tradition, die doch schon energisch auf eine Reform der traditionellen Orden ausgerichtet ist (258–267).

Wulf hat diese Zusammenhänge nicht nur als Chefredakteur der damals einzigen spirituellen Zeitschrift im deutschsprachigen Raum, sondern als äußerst wacher Beobachter und Analytiker einbezogen in seine theologischen Bestimmungsversuche des Ordenslebens vor, während und nach dem Konzil. Unmöglich, die von S. engagiert und umfassend nachgezeichneten Etappen (268–514) hier aufzulisten. *Ein* Brennpunkt muß aber genannt werden: Die Revision des jahrhundertelang gültigen Primats der Kontemplation vor der Aktion ebenso wie die des wertenden „Komparativs" der (klassischen evangelischen) Räte vor dem „bloßen" Gebotegehorsam des sog. „Durchschnittschristen". Geht man hier wie dort an die Wurzel, trifft man nach S. auf die platonisch-monastische Dichotomie Welt : Gott und damit auf ein- und dieselbe Problematik eines verborgen-offenen Dualismus, der durch Gottes Menschwerdung gegenstandslos geworden ist. Was Wulf hier weithin anonym beigetragen hat: zum Ordensdekret und zum Priesterdekret des II. Vatikanum (er gehörte – ein Unikum – beiden Kommissionen als Konzilstheologe an), zu wichtigen Interventionen Kardinal Döpfners und Bischof Leiprechts, zu nachkonziliaren Ordenstagungen und neugefaßten Konstitutionen, zum Ordensbeschluß der „Gemeinsamen Synode" (1971–1975) und dessen Dokumentation in „Nachfolge als Zeichen" (1976) – muß und kann (unter Hinweis auf die gründlichen Arbeiten von G. Jelich und A. Herzig) nur im Vorübergehen erwähnt werden.

Zu verweilen ist aber bei der „Theologischen Phänomenologie des Ordenslebens" (472–501) und ihrer Beurteilung durch S. Eine Ordenstheologie aus dem Leben für das Leben werde durch Wulf dargeboten (472–476): „Ohne das ‚Erfahrungswissen' aus dem Lebensvollzug ... bleibt jede Theorie tot" (474); die zahlreichen hermeneutischen Fragen einer gegenwärtigen Ordenstheologie gehe Wulf an (in einer, wie er meint, „bescheidenen" Antwort) im doppelten Fragehorizont der je neuen Praktizierung heilsgeschichtlich-biblischer Sendung *und* einer theologischen Reflexion, die „aus der gelebten Nachfolge kommen und zu ihr zurückführen muß" (483). Elemente (nicht: Systematisierung) gegenwärtiger Ordenstheologie werden gebündelt in den beiden Zentralelementen (und damit Ordens-Specifica): *Ordensleben als entschiedene Glaubensexistenz aus der Betroffenheit durch Gott, Jesus Christus, die unheile Welt – und: Ordensleben als kirchlich öffentliche Bekenntnis-Existenz im quasi-sakramentalen Zeichencharakter der aus dem „Grundauftrag" lebenden Gemeinschaft* (483–497). Nicht zuletzt wird die kritische Stellungnahme Wulfs zu ordenstheologischen Entwicklungen in nachkonziliarer Zeit betont, in denen Orden kaum mehr vorkommen und andererseits als „Vorbildchristen", ständig „unter Dampf gesetzt", funktional ihrer wahren Sendung entfremdet werden (u. a. H. Küng und J. B. Metz: 498–500).

Der Interpretation S.s kann auch hier durchweg zugestimmt werden. Wer daraufhin diesen bedeutenden Beitrag Wulfs zur Ordenstheologie und in ihr zur geistlichen Theologie insgesamt liest, wird kaum mehr verstehen, auf welche Schwierigkeiten der „Grundauftrag" und die gesamte Theologie im „Ordensbeschluß" der „Würzburger Synode" bei nicht wenigen Synodalen gestoßen ist. Auch wo der – fast einstimmig verabschiedete – Beschluß in diversen Schubladen verstaubt ist, wird man an den das Konzil fortschreibenden und in die Zukunft vorstoßenden christologisch-ekklesiologischen Erkenntnissen Wulfs nicht vorbeikommen, wo immer es um Kirche Jesu Christi aus Gottes schöpferischem Geist und so auch um Ordensleben geht.

Ob Wulfs Vision einer neuen (nachkonziliaren) Gestalt des Ordenslebens aus dem „Grundcharisma" der Liebe (vgl. 1 Kor 13), nämlich die „überschaubare Gemeinschaft freier Gefährten" (516) zu konkretisieren ist, ob außerdem die Zeit der großen Orden in der Tat vorbei ist (in Europa oder sogar auf der ganzen Welt), mag bezweifelt werden. Die beste Antwort wären aufblühende Gemeinschaften – benediktinische, franziskanische, jesuitische oder sonstwie aus dem Evangelium gestaltete –, die einander helfen, ihre je eigene Berufung zu verwirklichen. Ihre Echtheit würde sich erweisen in einem Raum der Freiheit aus echter humaner und christlicher Gemeinsamkeit und gegenseitiger (nicht: autoritärer) Verantwortung und in der Pro-Existenz mitten unter den Menschen – dem Evangelium und der Jüngerschaft Jesu entsprechend. Das wäre eine zeitgemäße Konkretisierung der theologisch geforderten Zeichenhaftigkeit der Orden in der Welt, wie S. mit Recht betont (521).

Im *III. und kürzesten Teil, „Würdigung und Ausblick"* überschrieben (527–539), versucht der Vf., Person und Werk Wulfs „im Entscheidendsten" zu charakterisieren – eine vollständige Würdigung kann und will die Arbeit nicht bieten (530) –, indem er zwei Fragen an den Schluß stellt: „Was ist die – bewußte oder unbewußte – ‚konstituierende Mitte' bei Friedrich Wulf?" Und: „Was kann sie dem gegenwärtigen theologischen Denken an Impulsen geben?" (530)

Die Fragen gehen ineinander über. *Die* Mitte ist zweifellos Jesus Christus, dessen Geschichte als heilsgeschichtliches Ereignis universal ist und als solche „sich im Leben eines jeden einzelnen zuträgt" (531f).Vom Christusereignis her, so S., „wird das Wesen Gottes aufgedeckt und zugleich das Wesen der Welt, der Geschichte, und des Menschen: als Welt, die mehr ist als Welt, und Geschichte, die mehr ist als Geschichte, weil der Mensch mehr ist als Mensch: von Christus erlöster Mensch" (533).

Es liegt auf der Hand, wieso sich von dieser fundamentalen Perspektive her „Wulfs erster spiritueller Imperativ allen christlichen Lebens [ableitet]: sich auf den Gang des Lebens einlassen" (533). Nicht auf der Hand liegend, sondern als grundlegende Aufgabe der systematischen Theologie zugewiesen wird vom Vf. aus dieser heilsgeschichtlichen Vergegenwärtigung der christlichen Spiritualität die denkerische Verantwortung der „Einheit von Gottes- und Weltbezug im Christusereignis" (534). Unmißverständlich weisen – nach S. – die Arbeiten Wulfs darauf hin, daß die unabgeschlossene und eben dadurch universale Einheit von Schöpfungs- und Erlösungsordnung tiefer zu bedenken ist, aber auch daß „die Bedeutung der Mysterien des Lebens Jesu für das Leben der Gläubigen" konsequent zu reflektieren ist (534 – eine im Entstehen begriffene Innsbrucker Diss. nimmt sich genau dieser Aufgabe im Blickfeld Karl Rahners an).

Das letztgültige „Erklärungsprinzip" für die Verhältnisbestimmung von Gottes- und Nächstenliebe, Aktion und Kontemplation, Welt und Gott ist für Wulf Tod und Auferstehung, also das Kreuzes*geschehen* Jesu: Gott ganz auf die Welt hin und die Welt ganz auf Gott hin. Ebenso bildet das Kreuzes*geschehen* für den Weg der Nachfolge, verstanden von Wulf als Wegbeschreibung zur christlichen Identität, „das denkerische Zentrum" (535). Und schließlich: Der Mitvollzug der Pro-Existenz Jesu wiederum im Kreuzes*geschehen* ist das erste Ziel christlicher Vollkommenheit, nicht mehr die Kontemplation (538f). Es geht zuletzt um das „Dasein für die anderen im Dasein für Gott". Der Vf. sieht in diesem soteriologisch-christozentrischen Denken Wulfs die vielleicht wichtigste Veränderung in der Spiritualitätsgeschichte der Gegenwart sich widerspiegeln. Der „Aufbruch aus der Mitte" hat hier seinen theologisch-spirituellen „Ort".

Gegenwärtige Spiritualität, so abschließend-ausblickend S., sei „nicht ohne Trinitätstheologie zu denken" (538). Darauf verweise Wulfs „konstitutive Mitte", nämlich sein Ansatz beim heilsgeschichtlichen Christusereignis mit der zwei-einen Relation hin zum Vater und hin zur Welt, zu den Menschen. Nur so lasse sich verantwortet *denken*, was Wulf in seiner Vergegenwärtigung christlicher Spiritualität bewegt hat: „Wie kann der Mensch Mensch werden im Dasein für das, was Gott mit der Welt vorhat, und Gott Erster und Letzter bleiben?" Klaus Hemmerle wird abschließend zitiert als Kronzeuge solcher trinitarischer Spiritualität (538f).

Die mutige und sorgfältige Studie verdient Respekt. Erstaunlich die urteilsfähige Belesenheit des Vf.s, erstaunlich auch seine einfühlsame Deutung der Texte Wulfs und seines gesamten Wirkens. Von geradezu pionierhafter Bedeutung scheint dem Rez. die konsequente Zuordnung von systematischer Theologie und Spiritualität in der Herausarbeitung des Beitrags Wulfs zur Wiedergewinnung des theologischen Ranges geistlicher Theologie Hand in Hand mit überzeugender Lebensnähe. Hier bleibt gewiß noch viel zu tun. Immerhin ha-

ben wir in Deutschland noch keinen Lehrstuhl für christliche Spiritualität.

Gegenüber einigen Interpretationen des Vf.s lassen sich *Vorbehalte* anmelden. So, wenn S. dem „Zeugnischarakter" der Orden vor ihrer „Zeichenhaftigkeit" den Vorzug geben möchte. Auf der Synode hat man sich für die „Zeichenhaftigkeit" wegen ihrer sakramentlichen Qualität, in der Teilhabe am „Sakrament Kirche", vor der existentiell-personalen Kategorie „Zeugnis" entschieden. Daß Wulf selbst beide Begriffe nebeneinander gebraucht, kann man u. a. in der Rez. zu Jelich (Kirchliches Ordensverständnis im Wandel; vgl. dazu auch: ThRv 80 [1984], Sp. 484) nachlesen. Das „Charisma der Ausdrücklichmachung", von dem W. in seiner „Phänomenologie" spricht, kommt allerdings durch „Zeichenhaftigkeit" adäquater ins Wort.

Eine andere Anfrage: Gewiß war Wulf Jesuit und ist es bis zuletzt geblieben. Aber hat die „ignatianische Spiritualität" (was immer man darunter versteht) seinen theologischen und geistlichen Weg tatsächlich so typisch geprägt, wie S. das gelegentlich betont? Noch stärker (was ja nicht un-ignatianisch ist!) hat er sich unmittelbar vom Evangelium prägen lassen. Auch was Wulf „Dienst-Mystik" nennt, bezog sich zeit seines Lebens auf Jesus und seinen Heilsdienst der „Fußwaschung"; erst so läßt sich die „jesuitische" Zuordnung in seinem großen Ignatius-Aufsatz gegen Ende seines Lebens voll verstehen. Nicht anders ist die *eine* Spiritualität für alle Orden und alle Christen zu rechtfertigen. Je zentraler das Evangelium verwirklicht wird, desto fließender sind die Übergänge von der *einen* Spiritualität in die *besondere* und von d*er besonderen* in die *allgemeine*. – Vielleicht hätte man auch die erstaunliche Kontinuität des Menschen Wulf noch deutlicher ins Bild rücken können. Viele seiner Leitgedanken und Grundhaltungen finden sich bereits beim jungen Wulf und halten sich, gewiß angereichert, aber unverfälscht bis zum Ende durch. Ein nicht gerade häufiges Phänomen, zumal in unserer aufgewühlten Zeit.

Erschwert ist der Durchblick auf diese kontinuierliche Entwicklung durch die Abkürzungen, die zunächst ohne Jahreszahl im Abkürzungsverzeichnis nachzuschlagen sind, bevor man dann im Verzeichnis der veröffentlichten und der unveröffentlichten Quellen die vollständige Angabe findet. Dadurch wird die Lektüre nicht erleichtert. Im Personenregister gibt es gelegentlich Doppelungen, Wiederholungen mit verändertem Vornamen oder auch nicht korrekte Schreibweisen. Druckfehler halten sich in Grenzen, bei fast 600 S.n eine Leistung!

Insgesamt ist die überaus sorgfältige und mühevolle Arbeit ein bemerkenswerter Wurf. Sie verdient Beachtung über die Fachkreise hinaus. Christen jeder Gattung, nicht nur Ordensleute, könnten eine Fülle von geistlichen und geistigen Anregungen darin finden. Hochaktuelle Diskussionen wie die um Laien- und Priestertum in der Kirche könnten entdecken, daß ihre Fragen nicht erst von heute und ihre Auseinandersetzungen daher gelassener sein könnten. Aber auch fast vergessene Wahrheiten – so die Bedeutung der Entsagung für alle, die Jesus nachfolgen wollen, die zentrale Bedeutung von Tod und Auferstehung, die kirchlich-existentielle Dimension der Dienst-Mystik u. v. m. – ließen sich wieder neu entdecken zur Weiterführung und zum so notwendigen *„Aufbruch aus der Mitte"*.

Abtei Herstelle Corona Bamberg

Das besondere Buch

Berger, Peter L.: **Sehnsucht nach Sinn.** Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1999. 224 S. (Gütersloher Taschenbücher, 1323), kt DM 24,80 ISBN: 3–579–01323–8

Die deutschsprachige Ausgabe dieses Buches des bekannten amerikanischen Soziologen Peter L. Berger (Original 1992) ist schon 1994 erschienen. Doch erst jetzt, mit der TB-Ausgabe, wird das Buch wohl die Verbreitung erfahren, die ihm angemessen ist. Um es vorab zu sagen: Es handelt sich nicht nur um ein gleichermaßen einfach zu lesendes wie spannendes Buch – es ist vielmehr eines der interessantesten, von einem Soziologen geschriebenen Werke der letzten Jahre, mit dem sich der Theologe befassen sollte.

Kern des Buches sind, wie der Vf. selbst mitteilt, einige Vorlesungen an der Harvard University im Studienjahr 1991/92, welche die Kap. 4, 5 und 6 des Buches („das Herzstück meiner Argumentation", 223) füllen. Dann beschloß B., „den Rest des Buches sozusagen um sie herum zu schreiben", 223).

Im *Prolog* befaßt sich B. mit dem Wort des Apostels Paulus von der Torheit des Kreuzes (1 Kor 1,18), worin er zuerst das Herzstück des Evangeliums sieht. Wie schon in der hellenistischen Zeit und Welt, so wird auch heute versucht, diese schwer verständliche „kenotische Dimension" des Christentums mit der Weisheit der Welt" zu versöhnen, d. h. diese jeweils im jeweiligen sozialen Kontext aufzuspüren. Dabei muß die Botschaft aber doch immer bleiben, was sie ist: Eine Botschaft aus dem Bereich des „Transzendenten", des „Andersartigen", sonst könnten wir nicht erlöst werden. Mit Vehemenz greift B. dann in einem besonders wichtigen Teil („Säkularisierung und Pluralismus") die „Säkularisierungstheorie" auf, die wohl nur in Europa gilt – und selbst hier nur teilweise. „De facto ist der Rest der Welt so glühend religiös wie eh und je, vielleicht sogar noch glühender" (37). Islam und christlicher Fundamentalismus sprechen eine überdeutliche Sprache. Man muß zur Erklärung der heutigen Situation gewiß noch den Pluralismus anführen. Mit ihm aber gilt es zu leben (vgl. *3. Der Verstand und seine Herausforderung durch den kulturellen Pluralismus*).

Der Gläubige ist einsam, wie im vierten Kap. (*4. Der einsame Glaube*) ausgeführt wird. Glauben kann man ja nur wirklich, wenn man über ein hohes Maß an Freiheit verfügt. Das kann nicht im „man" à la Heidegger geschehen bzw. in der Masse, sondern nur als Individuum. „Der Weg ins Freie ist die Einsamkeit" (109). Die Glaubenstat aber stellt den Menschen vor Gott, und indem sie ihn die Doppelbödigkeit der Welt entschlüsseln läßt, schenkt sie dem Menschen Identität: „Letztlich fallen, so zumindest sehe ich es, die Probleme des religiösen Glaubens und des wahren Ich zusammen, gehen ineinander auf. Wenn ich ein wahres Ich besitze, dann ist dieses Ich Gottes Entwurf" (27). Der eine Gott, an den Christen glauben, entspricht der Fülle und Vielfalt des Göttlichen in allen Religionen. Insofern gibt es kein christliches Ghetto, wohl braucht das Christentum die Vergemeinschaftung (= Kirche), weil diese erst dem Christentum Plausibilitätsstruktur verleiht und somit den einzelnen entfacht.

Ein brillantes, auf das Wesentliche reduziertes Buch Bergers, den zu lesen ja auch schon bisher für Fachtheologen wie theologisch interessierte Christen überhaupt lohnend war.

Münster Harald Wagner

Kurzrezensionen

Bernhart, Joseph: **Heilige und Tiere.** Mit einem Nachwort von Manfred Weitlauff. – Weißenhorn: Anton H. Konrad ^{2}1997. 249 S., Ln DM ISBN: 3–87437–405–X

Das Verhältnis von Mensch und Tier, wie es in vielen Heiligenlegenden begegnet, ist Gegenstand des 1937 erstmals erschienenen Buches von Joseph Bernhart, das nun in unveränderter Form der zweiten Aufl. von 1959 erneut vorliegt. Neben den – zum großen Teil von B. erstmalig oder neu übersetzten – verschiedenen Zeugnissen, in denen von der Begegnung zwischen Heiligen und den unterschiedlichsten Tieren die Rede ist (41–218) und einem Nachwort des Hg.s Manfred Weitlauff (241–249) findet sich als Einführung ein Essay B.s über *„Mensch und Tier in der Legende"* (9–40): Darin betrachtet der Vf. zunächst das Wesen der christlichen Legende und ihre Stellung in der zeitgenössischen Literatur/Theologie (*„I. Über die christliche Legende"*) und wendet sich dann in einem zweiten Schritt explizit dem eigentlichen Thema des Bdes zu (*„II. Die Heiligen und das Tier"*). Abschließend erörtert er anhand von drei Fragen – 1.Was ist das Tier? 2. Was soll und darf es für den Menschen sein? 3. Wie kann der Mensch ihm helfen? – *„III. Mensch und Tier im Urteil der Legende."* Ein Quellenverzeichnis und biographische Stichpunkte zu den vorgestellten Heiligen sowie ein knappes Nachwort B.s schließen den Bd ab. Jo. S.

Coriando, Paola-Ludovica: **Der letzte Gott als Anfang.** Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers „Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)". – München: Wilhelm Fink 1998. 206 S., kt DM 58,00 ISBN: 3–7705–3279–1

Heute erwartet man von einer Arbeit, die mit dem Anspruch auftritt, das Werk Martin Heideggers zu kommentieren oder weiterzuführen, nicht, selbst zu „heideggern", sondern die Anschlußfähigkeit an den zeitgenössischen Diskurs, d. h. kritische Distanz, Kenntnis der Rezeptionsgeschichte innerhalb und außerhalb Deutschlands, v. a. aber Verständlichkeit.

Nicht so die Vf.in. Auf mehr als 200 S. *(1. Abschnitt*, 31–117: *„Vorbereitende Einsicht in die Ereignis-Struktur um willen der Klärung des*

seinsgeschichtlichen Wink-Begriffes"; 2. Abschnitt, 121–197: *„Die Zukunft der Sterblichen und der letzte Gott")* wird dem Leser in bindestrichgesättigtem Heidegger-Deutsch vorgeführt, mit welcher Konsequenz eine Privatsprache weit über das Anliegen ihres Urhebers hinaus ins philosophische Abseits getrieben werden kann. (Fast) jedes Originalzitat aus dem veritablen Werk Heideggers erlebt der Leser als Insel der Klarheit inmitten abgründig wabernder Wortungetüme.

Besonders negativ fällt allerdings auf, daß Heideggers 1936–1946 entstandene „Beiträge zur Philosophie" (GA 65), denen die Arbeit sich widmet, selbst dort nicht kritisch hinterfragt werden, wo sich Äußerungen finden wie die folgende: „Das Volk wird erst Volk, wenn seine Einzigsten kommen, und wenn diese zu ahnen beginnen. So wird das Volk erst frei für sein zu erkämpfendes Gesetz als die letzte Notwendigkeit seines höchsten Augenblicks" (GA 65, S. 43, 138). J. V.

Drewermann, Eugen: **Daß auch der Allerniedrigste mein Bruder sei.** Dostojewski – Dichter der Menschlichkeit. Fünf Betrachtungen. – Zürich / Düsseldorf: Walter 1998. 208 S., geb. DM 34,80 ISBN: 3–530–40048–3

In insgesamt fünf „Betrachtungen" setzt sich der bekannte Paderborner Theologe Eugen Drewermann mit dem Werk des russischen Romanciers F. M. Dostojewski auseinander. Der sich aus dem praktischen Anlaß ergebende besondere Charakter der ersten vier Aufsätze (sie gehen auf vom Vf. gehaltene Vorträge in der Zeit von Oktober 1996 bis Februar 1998 zurück; der fünfte Aufsatz ist dem Buch Drewermanns entnommen: „Ich steige hinab in die Barke der Sonne. Altägyptische Meditationen zu Tod und Auferstehung in bezug auf Joh 20/21", Olten-Freiburg 1989) führt allerdings zu häufigen Wiederholungen und Überschneidungen (z. B. in der Interpretation des Romans „Schuld und Sühne", der einen Schwerpunkt der Auslegung Drewermanns bildet). Davon abgesehen finden sich in den Ausführungen des Vf.s lesenswerte Bemerkungen und Erkenntnisse (etwa zur Gestalt des Kirillow aus den „Dämonen") und eine gelungene Darstellung der Relevanz Dostojewskischer Hauptthemen für Fragen der Theologie, so daß der vorliegende Bd nicht nur für den Liebhaber des Dostojewskischen Werkes, sondern in der Tat auch für Theologen von einigem Interesse und Gewinn sein dürfte. Jo. S.

Egger, Peter: **„Crucifixus sub Pontio Pilato."** Das „crimen" Jesu von Nazareth im Spannungsfeld römischer und jüdischer Verwaltungs- und Rechtsstrukturen. – Münster: Aschendorff 1997. VI, 243 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, N. F., 32), Ln DM 75,00 ISBN: 3–402–04780–2

Die Rekonstruktion der Beteiligung der jüdischen Lokalbehörden als erstinstanzlicher Polizeiorgane bei der Aufrechterhaltung der römischen Besatzungskontrolle über die Provinz Judäa von 63. v. Chr. bis in die Mitte des 1. Jh. n. Chr. gelingt dieser Studie in komprimierter Form (15–59). Die strategische Bedeutung Judäas als Basis für die besondere Aufmerksamkeit des Imperiums sei begründet durch ihre Rolle als Grenzprovinz zum Partherreich (22ff; 50ff). Spezifische Pflichten und Kompetenzen der Lokalbehörden, insbesondere angesichts der inneren Unruhen, die im Rückgriff auf Flavius Josephus (61–71) skizziert werden (72–99), konturieren sich in der Analyse von einzelnen Vorfällen, die Josephus, Philo, Cicero, Tacitus und der Apg entnommen sind (100–135). Die Prophetie gegen den Tempel von Jesus ben Ananias und sein Schicksal werden zu Recht gesondert behandelt (136–147). Detailreiche Untersuchungen und strukturierte Rekonstruktionen machen die Lektüre dieses größeren Anteils der bei J. Gnilka gefertigten Diss. zur gewinnbringenden Einführung in diesen Aspekt ntl. Zeitgeschichte. Schwächer fällt dann allerdings der Abschnitt über Jesus von Nazareth und die jüdische Behörde aus, der zunächst eine knappe Exegese der vier für den Todesbeschluß gegen Jesus von Nazareth als relevant betrachteten Evangelientexte bietet (148–167). Dem folgt die kritische Darstellung dreier neuerer Ansätze zur Skizzierung des Verurteilungsgrundes (168–200), wobei E. sich für eine modifizierte Fassung der Thesen K. Müllers entscheidet: Tempelkritik und Anspruch Jesu führen, da religiös und politisch relevant, zur Reaktion der jüdischen und römischen Behörden. Letztlich macht E. aber die Verkündigung Jesu der Königsherrschaft Gottes als Verurteilungsgrund stark, sieht diese verbunden mit der einzigartigen, herausgehobenen Stellung der Person Jesu innerhalb seines eschatologischen Programms (200). Die Argumentation auf dieses Ergebnis hin läuft leider eher über vorsichtige, manchmal auch vage Formulierungen im Haupttext, die in den Fußnoten durch den zitierenden oder quantifizierenden Rückgriff auf Autoritäten gestützt werden. Die Ergebnisse der drei Abschnitte werden abschließend gebündelt zusammengestellt (201–214). Über Notwendigkeit und Gestaltung nicht weniger Fußnoten ließe sich bei ihrer erschöpfenden Fülle streiten, auch wenn sie die Studie zu einer Fundgrube machen. Zum Layout sei angemerkt, daß Hervorhebungen durch Unterstreichung eher irritieren, auf S. 137 scheint die Satztechnik versagt zu haben. J. M. W.

Gamillscheg, Maria-Helene: **Die Kontroverse um das Filioque.** Möglichkeiten einer Problemlösung auf Grund der Forschungen und Gespräche der letzten hundert Jahre. – Würzburg: Augustinus-Verlag 1996. 230 S. (Das östliche Christentum, N.F., 45), kt DM 58,00 ISBN: 3–7613–0183–9

Diese schon 1989 bei E. Chr. Suttner erarbeitete Diss. nimmt sich der Kontroverse um das Filioque an und möchte an den Unionskonzilien (Lyon, Ferrara/Florenz), den Bonner Unionskonferenzen (1874–75) und v. a. an der einflußreichen Theologie von V. V. Bolotov (1854–1900) zeigen, daß in dieser Frage, von der die Kirchenspaltung ihren Ausgang nahm, nun wirklich theologische Übereinstimmung ausgesagt werden kann. H. E. W.

Hauser, Christian: **Selbstbewußtsein und personale Identität.** Positionen und Aporien ihrer vorkantischen Geschichte. Locke, Leibniz, Hume und Tetens. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1994. 211 S. (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung. Abt. 2, Monographien, 7), Ln DM 70,00 ISBN: 3–7728–1593–6

Die vorliegende Monographie, hervorgegangen aus einer im Jahre 1989 an der Phil.-Fak. I der Univ. Zürich angenommenen Diss. (Prof. Zimmerli), ordnet sich ein in die aktuellen Diskussionen zum Themenspektrum „Selbstbewußtsein", „Identität" und „Person" und findet ihr Formalobjekt in einer systematisch orientierten historischen Nachzeichnung der Entwicklung der von Descartes ausgehenden und auf Kant und Fichte hinführenden Subjektphilosophie. Im Mittelpunkt stehen Detailuntersuchungen zu Locke und Leibniz; Hume und Tetens. Der Wert dieser Studie dürfte v. a. in der gründlichen wie umfassenden Aufarbeitung der mit diesen Namen markierten subjekt- und personphilosophischen Entwürfe liegen, die in der hier gebotenen systematischen Zusammenschau ein Desiderat aufarbeitet. Dabei bestätigt das Ergebnis, das den Fehlschlag der vorkantischen Vorhaben konstatieren muß, die Begriffe Selbstbewußtsein und personale Identität theoretisch aufzuklären, zumindest indirekt den von Kant eingeschlagenen und Fichte beharrlich weiterverfolgten Weg einer transzendentalphilosophischen Rekonstruktion der für das Selbstverständnis des Menschen fundamentalen Leitbegriffe. G. E.

Geliebte Kirche – gelebte Caritas. Agnes Neuhaus, Christian Bartels, Elisabeth Gnauck-Kühne, Wilhelm Liese. Festschrift für Dr. theol. Paul Heinrich Nordhues zur Vollendung des 80. Lebensjahres, hg. v. Karl Hengst / Hans Jürgen Brandt / Irmingard Böhm. – Paderborn: F. Schöningh 1995. 301 S. (Veröffentlichungen zur Geschichte der mitteldeutschen Kirchenprovinz, 6), geb. DM 41,00 ISBN: 3–506–71507–0

Die Festgabe stellt dem Leser vier historische Persönlichkeiten der Caritasbewegung vor: die Gründerin des Katholischen Fürsorgevereins für Mädchen, Frauen und Kinder, Agnes Neuhaus, den Gründer des Katholischen Männerfürsorgevereins Deutschlands, Christian Bartels, die Sozialphilosophin Elisabeth Gnauck-Kühne sowie den Biographen der deutschen Caritasbewegung, Wilhelm Liese.

Alle Beiträge zu den einzelnen Personen sind ähnlich strukturiert. Zunächst erfolgt von einem der Hg. eine kurze biographische Einführung zur Person, sodann schließt sich jeweils ein autobiographisches Zeugnis der vier Caritaspioniere an. Die Beiträge wurden von ihrem Umfang her unterschiedlich gewichtet; sowohl die Passagen zu Christian Bartels als auch zu Wilhelm Liese nehmen weitaus mehr Raum ein als diejenigen zu den beiden Frauen. Die Festgabe liefert in ihren biographischen Teilen nur kurze Informationen, die manchmal etwas erbaulich geraten. Seinen wissenschaftlichen Wert erhält das Werk durch die sich anschießenden autobiographischen Zeugnisse. Hier stößt der Leser auf eine Anzahl weiterer historischer Quellen und bibliographischer Hinweise für die vertiefte Forschung zu den einzelnen Caritaspersönlichkeiten. M. W.-E.

Kaes, Dorothee: **Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit.** Zur Hermeneutik Joseph Ratzingers. – St. Ottilien: EOS-Verlag 1997. 261 S., kt DM 28,00 ISBN: 3–88096–775–X

Die Diss. von Dorothee Kaes geht der Frage nach, welche Lösungsansätze Ratzingers Theologie für das problematische Verhältnis von historisch-kritischer Methode und übergeschichtlich-göttlichem Gehalt des biblischen Offenbarungswortes bzw. von (metaphysischer) Wahrheit und (Heils-)Geschichte enthält. Dabei stellt sie Ratzingers

Bemühen um eine Einheit von geschichtlichem und metaphysischem Denken (mit einer zunehmenden Akzentverschiebung hin zu letzterem) heraus, welche allerdings nicht in einem abschließenden System gefunden, sondern vielmehr durch die Kirche (in der geschichtlichen Konkretisierung der *memoria Dei*) verwirklicht werden soll, wobei sich Ratzingers hermeneutische Bemühungen um einen „Blick auf das Ganze" dem Vorwurf der Ungeschichtlichkeit stellen müssen. T. B.

Europa ohne Priester, hg. v. Jan Kerkhofs / Paul M. Zulehner. – Düsseldorf: Patmos 1995. 279 S., brosch. DM 34,80 ISBN: 3–491–77972–3

„Diese Veröffentlichung möchte eine Übersicht über die Komplexität der Amtsfrage in Europa verschaffen." (8) Diesem in der Einleitung benannten Ziel und der Einsicht, daß es „im Grunde keine in jeder Hinsicht befriedigende Antwort" (ebd.) geben kann, weiß sich der von den renommierten Pastoraltheologen Jan Kerkhofs und Paul M. Zulehner zusammengestellte Sbd über die Folgen des immer bedrängenderen Priestermangels in Europa verpflichtet. In differenzierter und umfassender Weise wird zunächst eine statistische Information über die Priesterzahlen in Europa vorgelegt (J. Kerkhofs, 11–61). Die anschließenden Beiträge befassen sich mit den Ämtern im NT und in der frühen Kirche (P. Schmidt, 62–131), dem Gemeindepriester in der historischen Sicht des Mittelalters und der Neuzeit (R. Boudens, 132–177) und mit systematischen Betrachtungen zum Thema *„Das kirchliche Amt: Identität im Wandel"* (P. Neuner, 178–207). In diesen grundlegenden Überlegungen wird die Möglichkeit einer größeren Flexibilität in der Gestaltung der Ämterstruktur aus biblischer, historischer und systematischer Sicht aufgewiesen. Die abschließenden pastoraltheologischen Gedanken zum Themenbereich *„Leistung in einer Kirche von Freiwilligen"* (J. Kerkhofs, 208–236) und ein umfassender Blick auf *„Mögliche Lösungswege"* (J. Kerkhofs / P. M. Zulehner, 237–279) wollen die Gemeinden und die Kirchenleitungen ermutigen, „die vielen ungenutzten Möglichkeiten zur Erneuerung der Gemeinden und damit auch des kirchlichen Amtes heute schon offensiv zu nutzen" (270). H. W.

Levinskaya, Irina: **The book of Acts in its Diaspora Setting.** – Grand Rapids, MI: Eerdmans 1996. XII, 284 S. (The book of Acts in its first century setting, 5), $ 38,00 ISBN: 0–8028–2437–4

Die Studie der Forscherin vom Historischen Institut der Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg ist für die Einschätzung der Apostelgeschichte von größerer Bedeutung: Durch die Aufklärung der Verhältnisse in der westlichen Jüdischen Diaspora – v. a. anhand der erhaltenen Inschriften (ab Ende des 2. Jh.s und später) – werden viele Nachrichten der Apg bestätigt und so der historische Überlieferungswert des ganzen Buchs – gegen Tendenzen der jüngeren Forschung – wieder beglaubigt, unbeschadet der hervorragenden theologischen Konzeption seines Autors. Besonderes Licht fällt auf die Mission Pauli in den Synagogen und die Bedeutung der Gottesfürchtigen. R. P.

Herausforderung: Gottesdienst, hg. v. Reinhold Morath / Wolfgang Ratzmann. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1997. 256 S. (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität, 1), kt DM 29,80 ISBN: 3–374–01653–7

Das erst jüngst gegründete Liturgiewissenschaftliche Institut der VELKD an der Theol. Fak. der Univ. Leipzig stellt sich mit der Buchreihe „Beiträge zur Liturgie und Spiritualität" einer größeren Öffentlichkeit vor. Der erste Bd befaßt sich mit den Krisensymptomen des christlichen Gottesdienstes in der Postmoderne, die als theologische Herausforderung verstanden werden. Mit allerdings sehr unterschiedlichen und thematisch recht disparaten Beiträgen, die kaum einen Zusammenhang erkennen lassen, wird doch ein beachtlicher Einblick in das Niveau gegenwärtiger evangelischer Liturgik ermöglicht. Inhaltlich spannt sich der Bogen von der Herkunft christlichen Gottesdienstes über Luthers Gottesdienstreform und den Gottesdienst zur Zeit Johann Sebastian Bachs bis zur Liturgie der Friedensgebete in Leipzig und zu den ökumenischen Herausforderungen des Lutherischen Gottesdienstverständnisses (Ulrich Kühn). K. R.

Northwood, Daniel: **Emelias.** Das erste Buch der Wahrheit. – Delbrück u. a.: Mertens 1998. 638 S., DM 49,80 ISBN: 3–980 6412–0–1

Pünktlich zur Jahrtausendwende drängt es Gott wieder einmal zu Offenbarungen. Als Opfer seiner Mitteilungswut hat er Daniel Northwood erwählt und ihm in einem ersten Anlauf gut 600 S. „Wahrheit" diktiert, die im letzten Jahr auf der Frankfurter Buchmesse groß präsentiert wurden. Gott hat sich nicht lumpen lassen und alle Ängste vor dem Zeitgeist abgelegt: Pantheismus zu Beginn (18ff), viel Neues über den Satan (etwa unter dem Kolumnentitel „Die Atome" [263]) oder die neuen Berechnungsgrundlagen für Göttlichkeit (in Prozent, bis auf eine Stelle hinter dem Komma [495]). Eine bescheidene Frage ist dem Rez. allerdings nicht aus dem Kopf gegangen: Hat sich, Herr Northwood, vielleicht jemand als Gott verkleidet? H. Z.tformat 38

Der ferne Gott in unserer Zeit. Mit Beiträgen von Franz Kardinal König u. a., hg. v. Stephan Pauly. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. 176 S., 13 Abb., kt DM 29,80 ISBN: 3–17–015444–3

In diesem Bändchen sind Sendungen des Bayrischen Rundfunks vom Frühjahr 1998 zusammengestellt, wo versucht wurde, dem Phänomen des fernen Gottes, den menschliche Erfahrungen zur Sprache bringen, auf den Grund zu gehen. Die Namen der Vf. (u. a. Kardinal Franz König, Peter Hünermann, Erich Zenger, Hans-Josef Klauck) garantieren wissenschaftliches Niveau und Sachkompetenz der Beiträge, die gleichwohl, dem Entstehungsort entsprechend, allgemeinverständlich konzipiert sind. H. E. W.

Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet. Mit Beiträgen von Kurt Ruh u. a., hg. v. Georg Steer / Loris Sturlese. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. VIII, 336 S., geb. DM 89,00 ISBN: 3–17–013801–4

Die 12 Beiträge (mit Bibliographie) sind für Fachgelehrte wie Laien interessant. Zum einen bringen Textwiedergaben (mit Übersetzung) einige wichtige Verbesserungen zu klassischen Ausgaben. Zum anderen hilft die je verschiedene Sicht des Kommentators die Vielschichtigkeit Eckharts in seiner Einheitsicht zu verstehen: anti-mystisch (Flasch); sympathisches Nachempfinden (Haas); sprachliche Unterschiede (Latein-Deutsch; Köberle); subtile Philologie (Steer); hohe Metaphysik (McGinn, lateinische Texte); Einheit des Predigtwerks (Löser); „deutsche" Dominikaner-Schule (Sturlese); Parallelen zur Antike und Moderne (Davies); Anthropologie (Moysisch); Auseinandersetzung mit Platonismus (Haug); Intellekt und Liebe (Hasebrink); ganzheitlich (Ruh). Daß diese Kurzcharakterisierungen nur einen Bruchteil der jeweiligen Deutung darstellen, versteht sich von selbst; ebenso, daß die Grundthemen („sunder mittel", Gottesgeburt, Seelengrund, Gott um Gottes willen lassen) überall auftauchen. Doch das macht die Faszination Eckhart aus (und auch die vorliegenden Beiträge): Einheit in Vielschichtigkeit. Zu wünschen ist, daß die *„Lectura Eckhardi"* fortgesetzt wird. J. S.

Suttner, Ernst Christoph: **Kirche und Nationen.** Beiträge zur Frage nach dem Verhältnis der Kirche zu den Völkern und der Völker zur Religion. – Würzburg: Augustinus-Verlag 1997. 316 S. (Das östliche Christentum, N. F., 46,1), kt DM 39,80 ISBN: 3–7613–0185–5

Bei dem vorliegenden Werk, das in zwei Teilbänden erscheint, handelt es sich um eine Sammlung von insgesamt 40 Aufsätzen des Vf.s zu Fragen des Verhältnisses zwischen Kirche und Nation. Gerade im Bereich der östlichen Kirchen spielt diese Thematik ja (nicht zuletzt durch die politischen Veränderungen des letzten Jahrzehnts) eine bedeutende Rolle. Die Artikel sind nach den thematischen Bereichen *„Christentum und Nationen"*, *„Staatenwelt und Religionen"* (dieser nochmals unterteilt in „Ost- und Südosteuropa" sowie „Levante und übriger Orient") und *„Um den Frieden bemüht"* gegliedert. Ein Teil der Texte, die zwischen 1975 und 1996 entstanden sind, war bislang nur an schwer zugänglichen Stellen oder aber gar nicht veröffentlicht. Um so erfreulicher ist jetzt die Publikation dieser Sammlung, da der Vf. nicht nur aufgrund seiner profunden historischen Kenntnisse die kirchlichen Verhältnisse genauestens darzustellen weiß, sondern durch eine überzeugende theologische Analyse auch Perspektiven für die oft schwierige ökumenische Situation aufzeigen kann. Th. B.

Weht, Rudolf: **Kirche in der Sendung Jesu Christi.** Missionarische und Diakonisse Existenz der Gemeinde im nachchristlichen Zeitalter. – Neukirchen-Vluyn: Aussaat / Neukirchener Verlag 1993. 127 S., kt DM 19,80 ISBN: 3–7615–4870–2 / 3–7887–1473–5

Der Sbd mit Aufsätzen des Direktors des Erziehungsvereins Neukirchen-Vluyn bietet gerade auch für katholische Theologen einen interessanten Einblick in die derzeitigen Aussagen der protestantischen Theologie zum Themenbereich „Diakonie". Die in einer umfassenden biblischen Theologie begründete Position des Vf.s wird vielfältig durchbuchstabiert: im Blick auf die soziale Situation der Bundesrepublik Deutschland nach der Wiedervereinigung; in der

Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Postitionen der evangelischen Theologie; v. a. im Blick auf die vom Evangelium inspirierte innere Erneuerung der Gemeinden und diakonischen Institutionen. Diakonie ist als geistliche Wirklichkeit in der Nachfolge des dienenden Jesus als grundlegende Struktur- und Lebensgestalt der gesamten Kirche zu verstehen. Dieses diakonische Profil der Kirche bedarf immer neu der sozialgeschichtlichen Präzisierung und der Umsetzung in die Praxis. Nur eine Kirche, die sich dem Ansatz eines missionarischen Gemeindeaufbaus verpflichtet weiß und die Botschaft von der freien Gnade Gottes in Wort, Sakrament und Diakonie glaubwürdig verkündet, wird in einem vereinigten Deutschland und einem künftigen gemeinsamen Europa eine Zukunft haben. H. W.

Theologische Literatur

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

Allgemeines, Festschriften

Bindung an die Kirche oder Autonomie. Theologie im gesellschaftlichen Diskurs, hg. v. Albert Franz. – Freiburg i. Br. / Basel / Wien: Herder 1999. 312 S. (Quaestiones disputatae, 173), kt DM 48,00 ISBN: 3–451–02173–0: 7–16: Franz, Albert: (Statt einer) Einleitung: Wozu Theo-Logie?; 17–29: Lehmann, Karl: Gesellschaft – Wissenschaft – Kirche; 30–43: Baumgartner, Hans-Michael: Erwartungen an die Theologie als Universitätsdisziplin: aus der Sicht eines Philosophen; 44–89: Heckel, Martin: Der Rechtsstatus der theologischen Fakultäten im freiheitlichen, religiös neutralen Verfassungsstaat; 90–124: Wiedenhofer, Siegfried: Theologie als Wissenschaft. Eine theologische Revision; 125–141: Mieth, Dietmar: Theologie für das 21. Jahrhundert? Ein Ausblick am Ende des 20. Jahrhunderts aus katholischer Sicht; 142–163: Werbick, Jürgen: Der kirchliche Auftrag der Theologie. Für ein auskömmlicheres Verhältnis zwischen Theologie und kirchlichem Lehramt; 164–196: Feil, Ernst: „Leitungsvollmacht" und „Lehraufgabe". Zur Präzisierung der verkürzten Unterscheidung von „Lehramt" und „Theologie". Mit einer Dokumentation der Auseinandersetzungen zwischen Joseph Kard. Höffner und Karl Rahner 1971 und 1974; 197–218: Puza, Richard: Die „Handreichungen für die kirchliche Mitwirkung bei der Berufung von Theologieprofessoren" der Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz von 1997; 219–241: Riedel-Spangenberger, Ilona: Theologie zwischen Konkordat und Wissenschaftsfreiheit. Zur Rechtsstellung katholisch-theologischer Fakultäten an staatlichen Universitäten; 242–254: Sattler, Dorothea: Universitäre Frauenförderung und (theologische) Frauenforschung: (Nur) ein Zweckbündnis auf Zeit?; 255–286: Laurien, Hanna-Renate: Nihil obstat für die Frau.

Denkender Glaube in Geschichte und Gegenwart: Festschrift aus Anlaß der Gründung der Universität Erfurt vor 600 Jahren und aus Anlaß des 40jährigen Bestehens des Philosophisch-Theologischen Studiums, hg. v. Wilhelm Ernst / Konrad Feiereis. – Leipzig: Benno-Verl. 1992. 455 S. (Erfurter theologische Studien, 63), brosch. DM 49,40 ISBN: 3–7462–1008–9: 15–25: Kaliner, Walter: Eine vergessene Schatzkammer. Wo hatten die Stiftskanoniker des Erfurter Domes ihre Bibliothek?; 26–34: Krug, Reinhard: Gertrud von Helfta – eine gläubige und kluge Frau; 35–45: Zumkeller, Adolar: Das „studium generale" der Erfurter Augustiner. Eine Keimzelle der theologischen Fakultät der Erfurter Universität; 46–54: Hoffmann, Fritz: Zum Wandel des Species-Begriffes vom 13. zum 14. Jahrhundert; 55–70: Rickauer, Hans-Christian: Glaube und Heilshandeln. Zur theologischen Auseinandersetzung des Erfurter Franziskaners Konrad Klinge mit der reformatorischen Lehre; 71–86: Schrader, Franz: Ein Visitationsrezeß des Abtes Günter Jann aus dem Benediktinerkloster St. Peter in Erfurt für das Benediktinerkloster St. Maria auf der Huysburg aus dem Jahre 1752; 87–96: Pilvousek, Josef: Weihbischof Joseph Maximillian von Haunold, 1792–1804; 97–116: Kleineidam, Erich: Vorgeschichte, Gründung und Aufbau des Regionalpriesterseminars Erfurt. Eine fragmentarische Chronik; 117–129: Schürmann, Heinz: Ansprache anläßlich der Immatrikulations-Feier des Phil.-Theol. Studiums Erfurt am 20. Sept. 1959. Rückerinnerung aus aktuellem Anlaß; 130–148: Friemel, Franz Georg: „Nicht die Bekämpfung des Kommunismus, sondern der Aufbau des Leibes Christi ..." Zur Pastoraltheologie des Erfurter Bischofs Hugo Aufderbeck (1909–1981); 149–162: Dittrich, Bernhard: Priesterlicher Dienst unter den Bedingungen der säkularisierten, materialistischen Gesellschaft der DDR; 163–169: Falcke, Heino: 11 Sätze zum Weg unserer Kirche jetzt; 170–176: Feiereis, Konrad: Geistige und religiöse Herausforderung in unserer Zeit; 177–194: Werbs, Ulrich: Glaube und Kirche für Andersdenkende. Der Rostocker „Kurs zum Kennenlernen des katholischen Glaubens" und „Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche" nach dem Rituale Romanum; 195–202: Wanke, Joachim: Wort Gottes an Menschen unserer Zeit. 25 Jahre Offenbarungskonstitution „Dei Verbum"; 203–215: Hentschel, Georg: Davids ungewöhnliches Verhalten (2 Sam 12,15b–25); 216–243: Lubsczyk, Johannes: Gott offenbart das Geheimnis seines Reiches im Kommen des Menschensohnes; 244–259: Schreiner, Josef: Theologie lehren und lernen in alttestamentlicher Sicht; 260–276: März, Claus-Peter: Vom Trost der Theologie. Zur Pragmatik der christologisch-soteriologischen Reflexion im Hebräerbrief; 277–296: Feige, Gerhard: Markell von Ankyra und das Konzil von Nizäa (325); 297–307: Vercrusse, Jos E.: Eine rechte Weise in der theologia zu studieren. Oratio – Meditatio – Tentatio. Luthers Vorrede von 1539; 308–319: Mann, Josef: Seelsorge an Studenten und Akademikern im Denken und Wirken John Henry Newmans im Umkreis der Universitäten Oxford und Dublin; 320–342: Ullrich, Lothar: Dialog und Identität. Philosophische und theologische Aspekte; 343–356: Scheffczyk, Leo: Zur christozentrischen (christocephalen) Interpretation der Erbsünde; 357–366: Körner, Reinhard: „Geistliche Theologie" – wie und warum?; 367–381: Giers, Joachim: „Das Reich Gottes in seiner Herrschaft" und die „christliche Werktätigkeit" nach J. B. Hirscher. Ein Beitrag zur Gestalt des Tugendethos in der Sittenlehre; 382–400: Ernst, Wilhelm: Die sittliche Botschaft der Kirche. Ein Arbeitsbericht über Entstehung, Grundanliegen und Aufbau des moraltheologischen Erwachsenenkatechismus; 401–414: Ducke, Karl-Heinz: Weltverantwortung. Zu einigen pastoralen Konsequenzen der Ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung; 415–440: Hartelt, Konrad: Die Entwicklung der Jurisdiktionsverhältnisse der katholischen Kirche in der DDR von 1945 bis zur Gegenwart; 441–455: Kotzula, Stephan: Zum Communiobegriff im CIC/1983.

Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur. Dietrich Ritschl zum 70. Geburtstag, hg. v. Reinhold Bernhardt / Ulrike Link-Wieczorek. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1999. 346 S., kt DM 78,00 ISBN: 3–525–56192–X: 9–25: Link-Wieczorek, Ulrike / Bernhardt, Reinhold: Einleitung; 26–33: Huber, Wolfgang: Theologie als Weisheit. Eine Laudatio; 34–41: Ott, Heinrich: Die Wirkungsweise der Symbolsprache (Eine kurze Zwischenbilanz); 42–53: Hailer, Martin: Metapher und Symbol, oder: Ist Skepsis in der Theologie unausweichlich?; 54–65: Rendtorff, Rolf: Was verbietet das alttestamentliche Bilderverbot?; 66–72: Buren, Paul M. van: Idols, Works of Art and Language: Or, What's wrong with ‚Graven Images'?; 73–88: Assmann, Jan: In Bilder verstrickt. Bildkult, Idolatrie und Kosmotheismus in der Antike; 89–101: Oeming, Manfred: „Ich habe ein Lösegeld gefunden!" (Hi 33,23). Der *angelus intercessor* und der „Gnadenschatz im Himmel" als Metaphern für das Wirken Gottes zum Heil der Menschen; 102–107: Barr, James: Biblical Theology as Image World Description; 108–131: Gemünden, Petra von / Theissen, Gerd: Metaphorische Logik im Römerbrief. Beobachtungen zu dessen Bildsemantik und Aufbau; 132–141: Arens, Edmund: Wie sprechen Jesu Gleichnisse von Gott und zu Menschen?; 142–152: Link, Christian: Gleichnisse als bewohnte Bildwelten; 153–163: Mildenberger, Friedrich: Das Sakrament als „Metapher"; 164–178: Ritter, Adolf Martin: Die Lichtmetaphorik bei Dionysius Ps.-Areopagita und in seinem Wirkbereich; 179–193: Welker, Michael: Gottes Ewigkeit, Gottes Zeitlichkeit und die Trinitätslehre. Prolegomena zum Verstehen trinitätstheologischer Metaphernkränze; 194–206: Ulrich, Hans G.: Metaphern und Widerspruch. Die Suche nach der Wirklichkeit und die Erneuerung der Wahrnehmung in der Ethik; 207–220: Sattler, Dorothea / Schneider, Theodor: Gottesbilder (werden) erwachsen. Gedanken zum lebensgeschichtlich bedingten Wandel der Gottesvorstellungen; 221–239: Schmidt, Heinz: Symbole – elementare Bausteine religiöser und moralischer Bildungsprozesse. Ein symboldidaktischer Sanierungsversuch; 240–251: Schoberth, Ingrid: „Du stellst meine Füße auf weiten Raum". Raummetaphern und leibhaftiges Leben; 252–260: Stollberg, Dietrich: Metaphorisches Denken in Seelsorge und Psychotherapie; 261–271: Hahn, Peter: Ödipus in der Psychoanalyse – Metapher, „story" oder wissenschaftssprachlicher Mythos?; 272–276: Petzold, Ernst R.: Aachens zweite Kathedrale. Über die Achtung der Komplexität des Menschen; 277–289: Kämmerer, Wolfgang: Vom Körper zur Rede: Metapher, Symbolisierung und Wirklichkeit im Psychosomatischen Dialog; 290–297: Harney, Hanns Ludwig: Was ist Zufall? – Wirklichkeit oder Bild der Wirklichkeit?; 298–310: Hübner, Jürgen: Ist das Buch der Natur eine Zeitschrift? Assoziationen zu einer Metapher; 311–319: Plathow, Michael: „Modell" als „erklärungskräftige Anschauung" im Gespräch der Theologen mit den Naturwissenschaftlern über die Chaostheorie; 320–328: Rudolph, Enno: Metapher oder Symbol. Zum Streit um die schönste Form der Wahrheit. Anmerkungen zu einem möglichen Dialog zwischen Hans Blumberg und Ernst Cassirer; 329–336: Hofmeister, Heimo: Glaube als Metapher. Überlegungen zu einem Predigttext zum Thema Glaube; 337–341: Rau, Gerhard: Inmitten bewohnter Bildwelten: das Ökumenische Institut.

Stets war es der Hund, der starb ... Die Kirche zur Jahrtausendwende. Gefahren, Irrwege und Perspektiven, hg. v. Michael Müller. – Aachen: MM Verlag ^{2}1999. 402 S., geb. DM 38,00 ISBN: 3–928272–03–9: 9–22: Müller, Michael: Vorwort: Merkwürdig sind wir schon, wir Christen ...; 23–32: Pleticha, Heinrich: Am Ende des Milleniums. Endzeitdenken vor tausend Jahren; 33–53: Ratzinger, Joseph: Der Glaube ist kein Parteiprogramm. Zur Lage von Glaube und Theologie heute; 55–72: Park, William: Lichtscheue Ideen. Das neue Heidentum; 73–117: Sonnenfeld, Alfred: Man muß schon vieles glauben, um nicht glauben zu müssen! Gefahren und Wahn der Esoterik; 119–138: Rehder, Stefan: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist." Die Verantwortung des Christen im heidnischen Staat; 139–153: Schönborn, Christoph: Gibt es Sekten in der katholischen Kirche? Gedanken zu einem irreführenden Sprachgebrauch; 155–174: Maas-Ewerd, Theodor: Liturgie ohne Kult? Göttliches Handeln und menschliches Tun im Gottesdienst der Kirche heute; 175–192: Liminski, Jürgen: Auf dem Blutacker der Moderne. Fragen

an die Kirche in der Beratungsfalle; 193–217: Mertz, Thomas: Zur Heiligkeit und Weltdienst berufen. Die „Laien-Bulle" und die Laien in Kirche und Welt; 219–231: Schmidt, Stephan Georg: „Darüber wollen wir dich ein andermal hören." Die Crux mit der kirchlichen Publicity; 233–241: Rehder, Stefan: Der Brief. Vom „bösen" Papst und von „Samaritern" aus Politik und Medien; 243–257: Ockenfels, Wolfgang: Kirchensteuer – Wozu? Gedanken zur aktuellen Diskussion; 259–286: Dörner, Gertrud: Der „neue Religionsunterricht". Herkunft, Gestalt und Auswirkungen; 287–298: Dyba, Johannes: Das Hundertfache. Von der einzigartigen und ungeheuren Chance; 299–316: Plettenberg, Gabriele: In guten und in bösen Tagen ... Christliche Ehe als Chance für die Zukunft; 317–327: Jaschke, Hans-Jochen: Das Jahr 2000 muß ein christliches Datum bleiben! Apostolischer Aufbruch in das neue Jahrtausend; 329–350: Degenhardt, Johannes Joachim: Wie die Kirche im nächsten Jahrtausend aussehen wird. Eine Vision; 351–361: Horst, Guido: Mitleid kennt Grenzen, Barmherzigkeit nicht. „Gesellschaftliche", christliche und göttliche Tugenden; 363–374: Kelly, Eamon: Salz sollen wir sein, nicht Zuckerwatte; 375–393: Ratzinger, Joseph: Guardare Christo – Christus schauen. Vorüberlegungen zum Sinn des Jubiläumsjahres 2000.

Theologie in der Universität. Wissenschaft – Kirche – Gesellschaft. Festschrift zum Jubiläum: 350 Jahre Theologie in Bamberg, hg. v. Georg Kraus. – Frankfurt a. M. u. a.: Lang 1998. 298 S. (Bamberger Theologische Studien, 10), brosch. DM 78,00 ISBN: 3–631–34285–3: 15–36: Klausnitzer, Wolfgang: Theologie in der Universität. Wissenschaft – Kirche – Gesellschaft. Ein fundamentaltheologischer Beitrag; 37–51: Eid, Volker: Theologie – eine universitäre Wissenschaft?; 53–74: Stöhr, Johannes: Theologie, Glaube, Kirche. Zu den Grundlagen ihrer Verhältnisbestimmung; 75–96: Kraus, Georg: Die dogmatische Theologie in ihrer wissenschaftlichen Interdisziplinarität und gesellschaftlichen Bedeutung; 97–126: Heimbach-Steins, Marianne / Wilhelms, Günter: Zwischen Anpassung und Kritik: Theologie im Spannungsfeld von Wissenschaft, Gesellschaft und Kirche; 127–150: Steinhauf, Bernhard: Historia ecclesiae: Ein mehrdeutiger Doppelbegriff. Überlegungen zur Standortbestimmung des Faches Kirchengeschichte; 151–181: Fuchs, Ottmar: Praktische Theologie als kontextuelle Wissenschaft; 183–192: Bucher, Rainer: Theologische Fakultäten in staatlichen Hochschulen. Thesen zu ihrem Sinn und ihrer Bedeutung als exemplarische Orte der Pastoral; 193–207: Kohlschein, Franz: Liturgiewissenschaft – Selbstverständnis einer „Konzilwissenschaft"; 209–224: Demel, Sabine: Kirchenrecht für Frieden und Freiheit der und in der kirchlichen Gemeinschaft; 225–253: Lachmann, Rainer / Ruppert, Godehard: Religionspädagogik an der Jahrtausendwende. Versuch einer Bilanz und Perspektiven für die Zukunft; 255–265: Haidl, Manfred: Zum Dialog zwischen Theologie und Sozialpädagogik; 267–280: Wielandt, Rotraud: Theologie und Islamwissenschaft als Nachbarn in der Universität – einige Gedanken zu den Chancen ihrer Beziehung; 281–295: Engelhard, Josef: Theologie und Betriebswirtschaftslehre. Zur Dringlichkeit des transdisziplinären Dialogs.

Von Gott reden in säkularer Gesellschaft. Festschrift für Konrad Feiereis zum 65. Geburtstag, hg. v. Emerich Coreth u. a. – Leipzig: Benno-Verl. 1996. 356 S. (Erfurter Theologische Studien, 71), brosch. DM 48,00 ISBN: 3–7462–1134–4: 11–18: Hentschel, Georg: Die politische Macht aus der Sicht des Ersten Testaments; 19–27: Pittner, Bertram: Die Gottlosigkeit und ihre Überwindung im Licht der Paulusbriefe; 29–42: März, Claus-Peter: „... nur für kurze Zeit unter die Engel gestellt" (Hebr 2,7). Anthropologie und Christologie in Hebr 2,5–9; 43–59: Schürmann, Heinz: Das „etablierte Böse" bedacht im Lichte der Apokalypse; 61–73: Feige, Gerhard: Der Atheismus-Vorwurf gegen die frühen Christen; 75–86: Körner, Reinhard: Spiritualität des theologischen Denkens. Orientierung an Johannes vom Kreuz; 87–100: Feil, Ernst: Zur Bedeutung von Jean Bodins „Colloquium heptaplomeres" für die Formulierung einer „religio naturalis"; 101–118: Seils, Martin: Johann Georg Hamanns „Betrachtungen über Newtons Abhandlung von den Weissagungen"; 119–143: Gertler, Thomas: Aufklärung, Religionsfreiheit und Trennung von Staat und Kirche in den USA. Jeffersons „Gesetz zur Einführung der Religionsfreiheit" nach 200 Jahren; 145–161: Schaeffler, Richard: Recht und Grenzen eines postulatorischen Gottesglaubens; 163–174: Mann, Josef: „Zurückhaltung" und „Ökonomie" im Sprechen von Gott und den Geheimnissen des Glaubens nach John Henry Newman; 175–195: Tiefensee, Eberhard: Philosophie und Religion bei Franz Brentano; 197–206: Ehlen, Peter: Die Rechte und die Freiheit des Menschen in der Sozialphilosophie Simon L. Franks; 207–215: Coreth, Emerich: Heidegger und die Gottesfrage; 217–227: Lutz-Bachmann, Matthias: Zur Kritik des „Dialektischen Materialismus" in der Kritischen Theorie; 229–242: Pilvousek, Josef: Gesamtdeutsche Wirklichkeit – Pastorale Notwendigkeit. Zur Vorgeschichte der Ostdeutschen Bischofskonferenz; 243–264: Foelz, Siegfried: Erkennen im Erkannt-Sein als Grenze des Philosophierens – ein religionsphilosophischer Ansatz; 265–270: König, Franz: Gottesglaube in einer technisierten Welt; 271–292: Gabel, Michael: „Weiter der Wahrheit nachsinnen." Begegnung mit dem Werk Franz Fühmanns; 293–312: Hübner, Siegfried: Der säkularisierte Mensch im Lichte des Glaubens; 313–324: Ullrich, Lothar: Was trennt Lutheraner immer noch von Katholiken?; 325–340: Ernst, Wilhelm: Ein hoher sozialethischer Anspruch. Der Konsultationsprozeß zu einem gemeinsamen Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland; 341–345: Falcke, Heino: Einmischung in Politik; 347–356: Friemel, Franz Georg: Eine Universität für Erfurt?.

Westliches Geschichtsdenken. Eine interkulturelle Debatte, hg. v. Jörn Rüsen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 322 S., kt DM 46,00 ISBN: 3–525–01379–5: 13–28: Rüsen, Jörn: Einleitung: Geschichtsdenken im interkulturellen Diskurs; 31–52: Burke, Peter: Westliches historisches Denken in globaler Perspektive – 10 Thesen; 55–80: Müller, Klaus E.: Perspektiven der Historischen Anthropologie; 81–98: Assmann, Jan: Zeitkonstruktion und Gedächtnis als Basisfunktionen historischer Sinnbildung. Eine Reaktion auf Peter Burkes Thesen; 99–105: Khalidi, Tarif: Nach gemeinsamen Prinzipien suchen. Ein Plädoyer und einige Hinweise auf die islamische Tradition; 106–116: Azmeh, Aziz Al: Die Kohärenz des Westens: eine nüchterne Romanze; 117–126: Hartog, François: Für eine Archäologie des historischen Denkens; 127–145: Ankersmit, Frank R.: Trauma und Leiden. Eine vergessene Quelle des westlichen historischen Bewußtseins; 146–168: Galtung, Johan: Westliche Tiefenkultur und westliches Geschichtsdenken; 169–177: Iggers, Georg G.: Allgemein westlich oder spezifisch modern?; 178–190: White, Hayden: Die Verwestlichung der Weltgeschichte; 191–203: Al-Azm, Sadik J.: Westliches Geschichtsdenken aus arabischer Perspektive; 204–222: Sato, Masayuki: Kognitive Geschichtsschreibung – Normative Geschichtsschreibung; 223–231: Muriuki, Godfrey: Westliche Besonderheit? Einige Gegenargumente in afrikanischer Perspektive; 232–236: Diawara, Mamadou: Programme der Historiker: Eine Sichtweise des Westens; 237–268: Yü, Ying-shih: Überlegungen zum chinesischen Geschichtsdenken; 269–275: Lee, Thomas H. C.: Muß die Geschichte einem rationalen Deutungsmuster folgen? Eine kritische Anfrage aus chinesischer Perspektive; 276–289: Thapar, Romila: Einige Überlegungen zum frühen indischen Geschichtsdenken; 290–301: Teffo, Joe: Eine afrikanische Perspektive der interkulturellen Kommunikation; 305–317: Burke, Peter: Erwiderung.

Neues Testament

„Nun steht aber diese Sache im Evangelium ..." Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, hg. v. Rainer Kampling. – Paderborn u. a.: Schöningh 1999. 365 S., brosch. DM 88,00 ISBN: 3–506–74253–1: 15–30: Mussner, Franz: Was macht das Mysterium Israel aus?; 31–51: Sattler, Dorothea: Gottes Wort und der Menschen Worte. Systematisch-theologische Überlegungen zum Schriftverständnis; 53–72: Kampling, Rainer: „Und er ging nach seiner Gewohnheit am Sabbat in die Synagoge." Jesuanisches zur Frage nach dem Ursprung des christlichen Antijudaismus; 73–106: Frankemölle, Hubert: Antijudaismus im Matthäusevangelium? Reflexionen zu einer angemessenen Auslegung; 107–149: Blum, Matthias: Antijudaismus im lukanischen Doppelwerk? Zur These eines lukanischen Antijudaismus; 151–181: Scholtissek, Klaus: Antijudaismus im Johannesevangelium? Ein Gesprächsbeitrag; 183–228: Theobald, Michael: Der „strittige Punkt" (Rhet. a. Her. I,26) im Diskurs des Römerbriefes. Die proposito 1,16f und das Mysterium der Errettung ganz Israels; 229–249: Dautzenberg, Gerhard: Alter und neuer Bund nach 2Kor 3; 251–279: Fiedler, Peter: Antijudaismus als Argumentationsfigur. Gegen die Verabsolutierung von Kampfesäußerungen des Paulus im Galaterbrief; 281–299: Oberlinner, Lorenz: Antijudaismus in den Pastoralbriefen?; 301–320: Backhaus, Knut: Das wandernde Gottesvolk – am Scheideweg. Der Hebräerbrief und Israel; 321–363: Bee-Schroedter, Heike: Die Shoah als Herausforderung an das traditionelle Selbstverständnis historisch-kritischer Exegese. Religionspädagogische Impulse für eine kontextuelle bibeltheologische Hermeneutik.

Kirchengeschichte

Heinrich Seuse – Diener der Ewigen Weisheit, hg. v. Jakobus Kaffanke. – Freiburg i. Br.: Kath. Akad. der Erzdiözese Freiburg 1998. 160 S. (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), kt DM 22,00 ISBN: 3–928698–15–X: 9–25: Gasser, Raphaela: Heinrich Seuses Spiritualität in der Tradition des Predigerordens; 26–45: Haas, Alois M.: Heinrich Seuse: Autobiographie und Mystik; 46–86: Enders, Markus: Heinrich Seuses Konzept einer geistlichen Philosophie. Ein spätmittelalterliches Exempel in der Tradition des monastischen Philosophie-Verständnisses; 87–159: Gnädinger, Louise: Arsenius. Ein bevorzugter geistlicher Lehrmeister Heinrich Seuses.

Neueste Kirchengeschichte

Europa fordert die Christen. Zur Problematik von Nation und Konfession, hg. v. Günther Gillessen u. a. – Regensburg: Pustet 1993. 154 S., kt DM 26,80 ISBN: 3–7917–1329–9: 9–23: Möller, Horst: Nation und Bikonfessionalismus in der neueren deutschen Geschichte; 24–51: Nowak, Kurt: Konfession und Nation. Betrachtungen zu ihrem Verhältnis in der Kirchengeschichte Deutschlands; 52–72: Schreiner, Josef: Glaube und Volk in der Heiligen Schrift. Eine bibeltheologische Grundlegung; 73–91: Graf, Friedrich Wilhelm: Menschheitsglaube oder Nationalreligion? Glaube und Nation im multikulturellen Nationalstaat; 92–106: Gillessen, Günther: Der Fall Irland; 107–125: Juros, Helmut: Zur Problematik von Nation und Konfession am Beispiel Polen; 126–137: Hanselmann, Johannes: Verantwortung der Kirchen für die Zukunft Europas; 138–154: Lustiger, Jean-Marie: Christliches Europa – was bedeutet das?.

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott. Dokumentation einer Tagung mit Joseph Kardinal Ratzinger, Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann und Eveline Goodman-Thau in Ahaus, hg. v. Tiemo Rainer Peters / Claus Urban. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verl. 1999. 104 S., kt DM 22,80 ISBN: 3–7867–2169–6: 11–12: Peters, Tiemo Rainer: Wozu treiben wir Theologie? Eröffnung; 13–31: Ratzinger, Joseph: Das Ende der Zeit; 32–49: Ratzinger, Joseph / Metz, Johann Baptist: Gott, die Schuld und das Leiden. Gespräch; 56–65: Moltmann, Jürgen: Vom Anfang der Zeiten in der Präsenz Gottes.

Statement; 66–76: Goodman-Thau, Eveline: Geschichtsschreibung als messianische Hermeneutik. Statement; 77–93: Ratzinger, Joseph / Metz, Johann Baptist / Moltmann, Jürgen / Goodman-Thau, Eveline: Die Provokation der Rede von Gott. Diskussion. Moderation: Robert Leicht; 94–97: Werbick, Jürgen: Was an der Zeit ist. Schlußwort.

Religion als Thema der Theologie. Geschichte, Standpunkte und Perspektiven theologischer Religionskritik und Religionsbegründung, hg. v. Wilhelm Gräb. – Gütersloh: Kaiser 199. 144 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–579–05169–5: 12–44: Wagner, Falk: Religion der Moderne – Moderne der Religion; 45–62: Hölscher, Lucian: Religion im Wandel. Von Begriffen des religiösen Wandels zum Wandel religiöser Begriffe; 63–90: Segbers, Franz: Gott gegen Gott. Von der Alltagsreligion im Kapitalismus; 91–117: Link, Christian: Motive theologischer Religionskritik; 118–143: Gräb, Wilhelm: Von der Religionskritik zur Religionshermeneutik.

Ökumenische Theologie

Vielfalt und Profil. Zur evangelischen Identität heute, hg. v. Martin Schreiner. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1999. IX / 204 S., Pb. DM 39,80 ISBN: 3–7887–1671–1: 1–16: Bedford-Strohm, Heinrich: Pluralismus und Identität aus theologischer Sicht; 17–26: Bochinger, Christoph: Religiöse Gegenwartskultur im Medienzeitalter zwischen Kirche, spiritueller Szenerie und nichtchristlichen Religionen; 27–35: Rendtorff, Rolf: Christen und Juden heute. Neue Einsichten und neue Aufgaben; 36–49: Adam, Gottfried: Interreligiöser Dialog und Wahrheitsgewißheit des Glaubens; 50–62: Fraas, Hans-Jürgen: Pietas und eruditio. Chancen und Grenzen religiöser Sozialisation heute; 63–79: Harz, Frieder: Was ist das Evangelische am Kindergarten in kirchlicher Trägerschaft?; 80–92: Schwab, Ulrich: Das Profil evangelischer Jugendarbeit heute; 93–111: Petsch, Hans-Joachim: Evangelische Erwachsenenbildung. Zwischen kirchlichem Auftrag und öffentlichem Bildungsanspruch; 112–123: Grethlein, Christian: „Evangelisches Profil" des Gemeindeaufbaus / der Gemeindeentwicklung in der „modernen" Gesellschaft; 124–140: Schibilsky, Michael: Einladung zum Leben. Zur theologischen Kernkompetenz der Diakonie in schwieriger Zeit; 141–167: Ritter, Werner H.: Religionspädagogische Konzeptionen – zwischen Vielfalt und Profil; 168–188: Lachmann, Rainer: Kirchlich-konfessionelle Identität als Ziel des Religionsunterrichts?; 189–203: Schreiner, Martin: Mit Begeisterung und Besonnenheit. Zum Profil evangelischer Religionslehrerinnen und Religionslehrer heute.

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?, hg. v. Bernd Jochen Hilberath. – Freiburg i. Br. / Basel / Wien: Herder 1999. 299 S. (Quaestiones disputatae, 176), kt DM 56,00 ISBN: 3–451–02176–5: 19–38: Seeliger, Hans-Reinhard: Das Netzwerk der *communio*; 39–53: Schatz, Klaus: Die Debatten um den Jurisdiktionsprimat auf dem Ersten Vatikanum; 54–68: Dubach, Alfred: Die Communio-Ekklesiologie – eine zeitadäquate Konzeption von Kirche?; 69–77: Bea, Franz Xaver: Communio-Management; 81–114: Nitsche, Bernd: Die Analogie zwischen dem trinitarischen Gottesbild und der communialen Struktur von Kirche. Desiderat eines Forschungsprogrammes zur Communio-Ekklesiologie; 115–122: Roloff, Jürgen: Ordiniertes Amt und Communio. Zwölf Thesen; 123–135: Puza, Richard: Perspektiven auf dem Weg zu einem diakonischen Kirchenrecht in der Communio; 139–171: Inhoffen, Peter: Demokratische und synodale Strukturen in der Kirche. Zu einem Projekt der Theologischen Fakultät Graz; 172–197: Smykalla, Johannes / Ullrich, Peter-Otto: Kirche denken und gestalten. Beobachtungen und Anfragen aus gemeindeberaterischer Sicht; 198–208: Ernsperger, Bruno: Gemeindeentwicklung als Ermöglichung von Communio. Praxiserfahrungen in der Diözese Rottenburg-Stuttgart; 209–234: Fuchs, Ottmar: Die Communio der Kirche; 235–242: Scharer, Matthias: Wie wird die kirchliche Bildung marktgerecht oder: Welche Bildung macht den Markt gerecht? Communiotheologische Überlegungen zum kirchlichen Bildungsgeschehen; 245–268: Dieringer, Volker: Gibt es eine Definition des Laien? Communio-ekklesiologische Notizen zu LG IV, Art. 30–33; 269–274: Hilberath, Bernd-Jochen: Alternative Formulierungen zu einschlägigen Passagen der Kirchenkonstitution; 277–297: ders.: Vorgaben für die Ausarbeitung der Communio-Ekklesiologie.

Philosophie

Kontinuität der Person. Zum Versprechen und Vertrauen, hg. v. Richard Schenk. – Stuttgart – Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1998. IX / 286 S. (Collegium Philosophicum, 2) kt ISBN: 3–7728–1715–7: 3–6: Spaemann, Robert: Person und Versprechen. Einführung; 9–23: Kosłowski, Peter: Wieviel Transzendenz brauchen Verträge und Versprechen? Über kleine, mittlere und große Transzendenzen im sozialen Tausch; 24–34: Diskussion; 35–68: Horn, Norbert: Person und Kontinuität, Versprechen und Vertrauen: die Perspektive des Zivilrechts; 69–74: Diskussion; 75–91: Hartmann, Fritz: Bedeutung der Ich-Identität im Krank-Sein; 91–94: Diskussion; 97–116: Emerich, Hinderk M.: Zur philosophischen Psychologie von Identität und Versprechen; 117–122: Diskussion; 123–140: Cramer, Friedrich: Kontinuität, Eigenzeit und Resonanz: Zur physischen und personalen Wechselwirkung; 141–146: Diskussion; 147–177: Schenk, Richard: Von der Hoffnung, Person zu sein. Theologische Überlegungen zur Diskontinuität von Verheißung und Vertrauen; 177–184: Diskussion: 187–210: Kodalle, Klaus-M.: Verzeihung – Eine Kategorie des politischen Ethos?; 211–214: Diskussion; 215–233: Steinvorth, Ulrich: Was macht ein Lebewesen zur Person?; 233–239: Diskussion; 241–270: Greisch, Jean: „Versprechen dürfen": unterwegs zu einer phänomenologischen Hermeneutik des Versprechens.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Knut Backhaus, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Dr. Corona Bamberg, Postfach 51 27 Abtei Herstelle, D-37683 Beverungen;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
Prof. Dr. Ulrich Berges, Katholieke Universität Nijmegen, Postbus 9103, NL-6500 HD Nijmegen;
Prof. Dr. Christoph Dohmen, Schloßstr. 4, D-49074 Osnabrück;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Dr. Klaus Dorn, Deutschhausstr. 24, D-35037 Marburg;
PDDr. Jörg Frey, Fürstengraben 1, D-07743 Jena;
Prof. Dr. Christofer Frey, Universitätsstr. 150, D-44801 Bochum;
Dr. Matthias J. Fritsch, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
Dr. Gotthard Fuchs, Wilhelm-Kempf-Haus 1, D-65207 Wiesbaden;
Prof. Dr. Albert Gerhards, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Erhard S. Gerstenberger, Lahntor 3, D-35037 Marburg;
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Otto-Friedrich-Univ. Bamberg, Postfach, D-96045 Bamberg;
Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn, Albertus-Magnus-Platz, D-50923 Köln;
Dr. Josef Imbach, Via del Serafico 1, I-00142 Roma;
Prof. Dr. Stefan Knobloch, Saarstr. 21, D-55029 Mainz;
Dr. Georg Langenhorst, Rehstr. 27, D-88255 Baindt;
Dr. Jörg Lichtenberg, Werthmannplatz 3, D-79085 Freiburg;
Dr. Raimund Lülsdorff, Marzellenstr. 32, D-50668 Köln;
PDDr. Manfred Maßhof-Fischer, Wilhlemstr. 60, D-72074 Tübingen;
PDDr. Johann Baptist Metz, Kapitelstr. 14, D-48145 Münster;
Prof. DDr. Klaus Müller, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. J. Reikerstorfer, Schottenring 21, A-1010 Wien;
Dr. Michael Schulz, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Dr. Ehrenfried Schulz, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. DDr. Werner Schüßler, Universitätsring 19, D-54296 Trier;
Prof. DDr. Reinhold Sebott, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;
Prof. Dr. Alex Stock, Gronewaldstr. 2, D-50931 Köln;
Prof. Dr. Christoph Strohm, Universitätsstr. 150, D-44801 Bochum;
Prof. Dr. Thomas Söding, Gaußstr. 20, D-42097 Wuppertal;
Dr. Caspar Söling, Danzigerstr. 11, D-65582 Diez an der Lahn;
Prof. Dr. Franz Georg Untergaßmair, Driverstr. 26, D-49364 Vechta;
Dr. Joachim Valentin, Werthmannplatz 3, D-79085 Freiburg;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. DDr. Hans Waldenfels, Regina-Pacis-Weg 1a, D-53113 Bonn.

Impressum

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

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

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

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

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

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