28. OKT. 1999

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 — **1999** — **95. Jahrgang**

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

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

Allgemeines . . . . . Sp. 295

KULD, Lothar: Glaube in Lebensgeschichten. Ein Beitrag zur theologischen Autobiographieforschung (Bernhard Grom)

FURGER, Franz / HEIGL-EVERS, Annelise / WILLUTZKI, Ulrike: Theologie und Psychologie im Dialog über ihre Menschenbilder (Balthasar Gareis)

Bibelwissenschaft / Exegese des NT . . . Sp. 299

Der ungekündigte Bund. Antworten des Neuen Testaments, hg. v. Hubert FRANKEMÖLLE (Detlev Dormeyer)

BROER, Ingo: Einleitung in das Neue Testament. Die synoptischen Evangelien, die Apostelgeschichte und die johanneische Literatur (Klaus Scholtissek)

SCHNELLE, Udo: Das Evangelium nach Johannes (Klaus Scholtissek)

Der Erste Brief an die Korinther, übers. und erkl. v. Jacob KREMER (Gerd Häfner)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 304

ANDRESEN, Carl / RITTER, Adolf Martin: Geschichte des Christentums. I/1: Altertum (Wilhelm Gessel)

Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, hg. v. Anton SCHINDLING / Walter ZIEGLER. Bd 6: Nachträge. Bd 7: Bilanz – Forschungsperspektiven – Register (Bernd Moeller)

SCHNEIDER, Bernhard: Bruderschaften im Trierer Land. Ihre Geschichte und ihr Gottesdienst zwischen Tridentinum und Säkularisation (Benedikt Kranemann)

SPENER, Philipp Jakob: Briefe aus der Frankfurter Zeit: 1666–1686. Bd I: 1666–1674. Bd II: 1675–1676, hg. v. Johannes WALLMANN (Dietrich Blaufuß)

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte Sp. 313

Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Bd 1. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, hg. v. Carl ANDRESEN / Adolf Martin RITTER (Harald Wagner)

SCHEUCHENPFLUG, Peter: Die Katholische Bibelbewegung im frühen 19. Jahrhundert (Knut Backhaus)

Dogmatik . . . . . Sp. 316

RAHNER, Karl: Sämtliche Werke. Bd 19: Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie (Gerhard Ludwig Müller)

RAHNER, Karl: Sämtliche Werke. Bd 2: Geist in Welt. Philosophische Schriften (Gerhard Ludwig Müller)

RAHNER, Karl: Sämtliche Werke. Bd 4: Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie (Gerhard Ludwig Müller)

Feministische Theologie . . . . . Sp. 320

Feministische Hermeneutik und Erstes Testament. Analysen und Interpretationen (Marie-Theres Wacker)

Edith-Stein-Jahrbuch. Jahreszeitschrift für Philosophie, Theologie, Pädagogik, andere Wissenschaften, Literatur und Kunst. Bd 2: Das Weibliche, hg. v. José SÁNCHEZ DE MURRILO (Marianne Heimbach-Steins)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 323

ROLL, Susan K.: Toward the Origins of Christmas (Benedikt Kranemann)

KRANEMANN, Benedikt: Sakramentliche Liturgie im Bistum Münster. Eine Untersuchung handschriftlicher und gedruckter Ritualien und der liturgischen Formulare vom 16. bis zum 20. Jahrhundert (Manfred Probst)

Moraltheologie . . . . . Sp. 326

Leben in der Kultur, hg. v. Richard BRÜLLMANN / Harald SCHÜTZEICHEL (Andreas Rössler)

Christliche Sozialwissenschaften . . . . . Sp. 327

BOHRMANN, Thomas: Ethik - Werbung – Mediengewalt. Werbung im Umfeld von Gewalt im Fernsehen. Eine sozialethische Programmatik (Michael Schramm)

FURGER, Franz: Christliche Sozialethik in pluraler Gesellschaft, hg. v. Marianne HEIMBACH-STEINS / Andreas LIENKAMP / Joachim WIEMEYER (Michael Schramm)

Ökologische Ethik als Orientierungswissenschaft. Von der Illusion zur Realität, hg. v. Adrian HOLDEREGGER (Michael Schramm)

Homiletik . . . . . Sp. 329

Predigten der Barockzeit. Texte und Kommentar, hg. v. Werner WELZIG (Wolfgang F. Bender)

Philosophie . . . . . Sp. 331

BOGLIOLO, Luigi: La Filosofia Cristiana. Il problema, la storia, la struttura (Bertram Stubenrauch)

BLUME, Thomas / DEMMERLING, Christoph: Grundprobleme der analytischen Sprachphilosophie. Von Frege zu Dummett (Heinrich Watzka)

MÖHLE, Hannes: Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus. Eine philosophische Grundlegung (Stephan Ernst)

HORSTMANN, Rolf-Peter: Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus (Petra Kolmer)

Natur- / Sozialwissenschaften . . . . . Sp. 338

Evolution im Diskurs. Grenzgespräche zwischen Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie, hg. v. Alexius J. BUCHER / Dieter Stefan PETERS (Rainer Koltermann)

Herausforderung: Klonen, hg. v. Casper SÖLING / Martin KLEER (Werner Bröker)

Bildende Kunst / Literatur . . . . . Sp. 341

KOCH, Guntram: Frühchristliche Kunst. Eine Einführung (Wilhelm Gessel)

HOFFMANN, Daniel: Die Wiederkunft des Heiligen. Literatur und Religion zwischen den Weltkriegen (Georg Langenhorst)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 343

Theologische Literatur – eingegangene Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften Sp. 345

BS: Theol FF 425 Theol A 010

Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik in drei Bänden

von Josef Freitag, Marburg

„Wer nicht versucht, die überlieferten Lehren des Glaubens zur Antwort auf die Fragen, Probleme und Erwartungen unserer Zeit werden zu lassen oder auch zu einer echten Herausforderung für die Menschen, der wird mit seinen theologischen Überlegungen von vorneherein ins Leere gehen." (3, 500)

Gelingt es den elf Vf.n mit ihren zwölf Beiträgen zu den drei Bden des Lehrbuches[1] (Gotteslehre, Christologie und Pneumatologie mit den jeweils zugeordneten Traktaten), *„Glaubenszugänge"* zu erschließen und dem im Titel als Anliegen signalisierten Anspruch gerecht zu werden? Finden fundamentaltheologische Aspekte besondere Beachtung? Es bleibt durchgehend bei einer dogmatisch-lehrmäßigen Aufschließung des Stoffes. Zugänge zum Glauben öffnen

[1] **Glaubenszugänge.** Lehrbuch der Katholischen Dogmatik, hg. v. Wolfgang Beinert. – Paderborn: F. Schöningh 1995. **Bd 1: Einleitung in die Dogmatik – Theologische Erkenntnislehre. Gotteslehre. Schöpfungslehre. Theologische Anthropologie.** XXIV, 640 S., geb. DM 118,00 ISBN: 3–506–70801–5 (kt: 3–506–70805–8). **Bd 2: Christologie. Mariologie. Ekklesiologie.** XV, 590 S., geb. DM 118,00 ISBN: 3–506–70802–3 (kt: 3–506–70806–6) **Bd 3: Pneumatologie – Die Lehre vom Heiligen Geist. Gnadenlehre – Das Heil der Gnade. Sakramentenlehre – Das Heil aus den Sakramenten. Eschatologie.** XXII, 699 S., geb. DM 118,00 ISBN: 3–506–70803–1 (kt: 3–506–70807–4).

überzeugend v. a. G. L. Müller zur Christologie (2, 3–6; dieser Abschnitt könnte stellvertretend für das ganze Werk stehen) und G. Koch zu den Sakramenten, der konsequent aus der Perspektive der „Empfänger" schreibt. Der Plural Glaubenszugänge erscheint insofern berechtigt, als theologische Ansätze und Anliegen der einzelnen Vf. nicht untereinander abgestimmt wurden. Daher läßt sich – das ist ein Vorteil – jeder Traktat einzeln unabhängig vom vorhergehenden oder folgenden lesen. Es handelt sich um ein echtes Sammelwerk von selbständigen Einheiten, auf deren Bezüge untereinander gelegentlich (z. T. summarisch) verwiesen wird.

Die wirklichen Stärken des Werkes sind nicht zu übersehen. Es bietet außer einer *Einleitung in die Dogmatik* eine *Theologische Prinzipienlehre*, die so weder in G. L. Müllers „Katholischer Dogmatik" (Herder 1994) noch im „Handbuch der Dogmatik" (hg. v. Th. Schneider, Patmos 1992) zu finden sind. Auf die Neuaufnahme der Theologischen Anthropologie (die allerdings spätestens seit Rahner breite Beachtung erfährt) und der Pneumatologie als eigene Traktate (auch schon im „Handbuch der Dogmatik 1", 445–452 [B. J. Hilberath], kurz bei G. L. Müller, 390–413, und in der von Peter Eicher bei Herder 1988 herausgegebenen „Neuen Summe der Theologie 1", 341–403 [Max-Alain Chevallier, Yves Congar; frz. Original: Paris 1982]) macht der Hg. selber aufmerksam.

Eine weitere Stärke des Lehrbuches liegt in zwei zugehörigen Standardwerken, dem 1987 bei Herder vom selben Hg. verantworteten und von denselben Vf.n erarbeiteten „Lexikon der katholischen Dogmatik" (inzwischen 5. Aufl. 1997)[2], und den ebenfalls von W. Beinert seit 1989 bei Styria herausgegebenen „Texten zur Theologie": Die gleichen Vf. verantworten die Auswahl zur Ekklesiologie (D 5; P. Neuner), Mariologie (D 6; F. Courth), zur Anthropologie (D 8; Langemeyer) und Sakramentenlehre (D 9; G. Koch); Pneumatologie und Gnadenlehre (D 7; D 7,1.2; G. L. Müller) sowie Schöpfungslehre (D 3; G. Kraus) stammen von Vf.n des Teams, „team-fremd" sind nur H. Vorgrimler (D 2; Gotteslehre), K. H. Ohlig (D 4; Christologie) und G. Bachl (D 10; Eschatologie [1999]). Die Dogmatische Prinzipienlehre (D 1; W. Beinert) fehlt leider noch. Mit dieser Einschränkung gilt die Feststellung im Vorwort (1, Xf): „In Einheit mit diesen ‚Glaubenszugängen' ist damit ein dogmatisches Gesamtwerk geschaffen worden, das über eine lexikalische Erstinformation und den Zugang zu den Quellentexten eine Darstellung der Glaubensinhalte geben will."

Eine dritte, schwer überschätzbare Stärke des Lehrbuches liegt in seinen Tabellen und Schaubildern, die den Stoff in knappster, übersichtlicher, didaktisch geordneter Gestalt zusammenfassen. Leider sind nicht alle Vf. dieser instruktiven Darstellungsweise bzw. Kurzfassung des Hg.s, der viele Schaubilder auch für andere aus deren Texten konzipiert oder aus eigenen Vorräten beigesteuert hat, gefolgt. Ein Verzeichnis aller Schaubilder im Anschluß an das Inhaltsverzeichnis in jedem Bd verschafft rasch eine Übersicht und erleichtert das Auffinden.

Personen- und Sachregister am Ende jedes Bdes und die ausführlichen Literaturangaben am Ende jedes Traktates, v. a. das detaillierte Inhaltsverzeichnis bieten willkommene Hilfe beim Nachschlagen in Einzelfragen.

Auswahl und Gliederung des Stoffes lassen ein erstes Profil dieser Dogmatik erkennen. *Bd 1* umfaßt: *1. Einleitung in die Dogmatik* (1, 3–44; Wolfgang Beinert), *2. Theologische Erkenntnislehre* (1, 45–197; Wolfgang Beinert), *3. Gotteslehre* (1, 199–362; Wilhelm Breuning), *4. Schöpfungslehre* (1, 363–495; Alexandre Ganoczy) und *5. Theologische Anthropologie* (1, 497–622; Georg Langemeyer); *Bd 2* ist gegliedert in: *6. Christologie – Die Lehre von Jesus dem Christus* (2, 1–297; Gerhard Ludwig Müller), *7. Mariologie – Maria, die Mutter des Christus* (2, 299–398; Franz Courth) und *8. Ekklesiologie – Die Lehre von der Kirche* (2, 399–578; Peter Neuner); *Bd 3* schließlich enthält: *9. Pneumatologie – Die Lehre vom Heiligen Geist* (3, 1–156; Bertram Stubenrauch), *10. Gnadenlehre – Das Heil als Gnade* (3, 157–305; Georg Kraus), *11. Sakramentenlehre – Das Heil aus den Sakramenten* (3, 307–523; Günter Koch) und *12. Eschatologie* (3, 525–671; Josef Finkenzeller).

Die innere Systematik des Lehrbuches beschreibt der Hg. als Darstellung der Inhalte des christlichen Glaubens in Antwort auf die Grundfragen des Menschseins: Woher komme ich? (Schöpfungslehre). Wer bin ich? (Gnadenlehre, Theologische Anthropologie). Worin existiere ich? (Ekklesiologie, Mariologie, Sakramentenlehre). Wohin geht mein Lebensweg? (Eschatologie). Die herkömmlichen Traktate ließen „sich verstehen als detaillierte Auskunft aus der Sicht der durch die Geschichte vermittelten Offenbarung des dreifaltigen Gottes" (Gotteslehre, Christologie, Pneumatologie als Leittraktate der 3 Bde)[3]. Leider ergibt sich aus diesen Hinweisen und aus der eigens benannten heilsgeschichtlichen Darstellung keine konsequente Gliederung. Die Bandeinteilung folgt nicht den anthropologischen Fragen, sondern dem trinitarischen Aufriß des Credo, die aus der Schöpfungslehre verselbständigte Anthropologie in Bd 1 ist aus ihrem anthropologischen Fragezusammenhang herausgenommen, obwohl sie ihn inhaltlich verfolgt; die in Bd 2 der Christologie folgenden Traktate Mariologie und Ekklesiologie (zu denen nach Beinerts Fragen die Sakramentenlehre gehörte, die erst in Bd 3 steht), müßten Maria als Typus des erlösten Menschen und der Kirche darstellen und die Kirche als Nachfolgegemeinschaft, als Leib Christi oder *„communio sanctorum"* reflektieren. Doch Maria wird als Mutter Christi vorgestellt und die Ekklesiologie steht unter der klassischen Frage, wie Kirche Stiftung Christi sein kann; die jeweiligen Vf. stellen Gnadenlehre, Sakramentenlehre und Eschatologie in Bd 3 nicht als Entfaltung der Pneumatologie dar, sondern je in ihrer Perspektive.

Nicht die menschlichen Grundfragen als Glaubenszugänge, sondern die dogmatischen Lehrgehalte erweisen sich als leitend. Im einzelnen ist die vom Vf. vorgenommene Zuordnung seines Traktates in das Gesamt der Dogmatik und der so bestimmte Zugang dominant. Besonders deutlich wird das bei G. L. Müller, der seine Christologie mit Rahner in der gegenseitigen Verschränkung von Theologie und Anthropologie fundiert und damit die theologische Anthropologie anders „ortet" und „ausrichtet" als der Vf. dieses Traktates im Lehrbuch, G. Langemeyer, und den anthropologischen Ansatz anders als das Lehrbuch konsequent durchhält. Eine stringente, einheitliche oder gemeinsame Linie ist weder in der Zuordnung der Traktate noch in deren inhaltlicher Durchführung eingehalten.

1. Einleitung in die Dogmatik (1, 3–44)

Wolfgang Beinert situiert zuerst die *Dogmatik im theologischen System* (1), erläutert dann das *Dogma* (2), *Aufgabe und Methoden der Dogmatik* (3) und *Dogmengeschichte* (4), um die Einleitung in die *Einteilung der Dogmatik* (5) münden zu lassen.

Ohne Zugangserschließung formuliert der erste Satz den Kern der Sache: „Das auslösende Moment jeder christlichen Theologie ist die Selbstmitteilung Gottes, die in einem langen, Jahrhunderte dauernden *Prozeß* erfolgt ist, der seinen Höhepunkt in Jesus Christus hat." Er ist „ein von Gott in Gang gesetzter Dialog mit den Menschen", der nach Christus weitergeht „durch das Zeugnis der Menschen, die bereits glaubend ihr Ja zum Heilshandeln Gottes gesprochen haben". Diese Verkündigung „bedarf der Legitimation. Sie muß jedenfalls innerhalb der Glaubensgemeinschaft erfolgen und deren Glauben weitergeben" (1, 3f). In der Betonung der rationalen Dimension bleibt klar: *„Lehre* bleibt für das Christentum sekundär gegenüber der *Nachfolge."* „Lehraussagen dienen der *Selbstvergewisserung* der Glaubenden und der Identität der Glaubensgemeinschaft" (1, 9). Die zunehmende Entfaltung der christlichen Lehre hat als ordnende und gewichtende Mitte „die sachlogische Entfaltung der entscheidenden Frage, *wer der Christus sei*" (1, 10; 1, 90f).

Der Begriff des Dogmas und die Interpretation wie Entwicklung der Dogmen werden sehr informativ und knapp dargestellt. Der Blick in die innerchristliche und interreligiöse Ökumene fällt allzu schematisch aus.

2. Theologische Erkenntnislehre (1, 45–197)

Wolfgang Beinert bezeichnet statt mit Fundamentaldogmatik (Walter Kasper) oder Theologische Prinzipienlehre (Joseph Ratzinger) die „Bedingungen und Regeln der glaubenswissenschaftlichen Erkenntnis", die den Dogmatiker zu seinen theologischen und dogmatischen Urteilen führen, als *Theologische Erkenntnislehre.* Ihre Leitfrage lautet: „Wie können wir in der Kirche Gottes Offenbarung als wahr erkennen und welche erkenntnistheoretischen Zusammenhänge, Konsequenzen und Wirkungen ergeben sich aus der Antwort?" (1, 54). Der Vf. behandelt nach der *Einleitung* (1) die *Offenbarung als objektives Prinzip der theologischen Erkenntnis* (2), den *Glauben als subjektives Prinzip der theologischen Erkenntnis* (3) und nennt in der Kirche, dem grundlegenden locus theologicus, die *Bezeugungsinstanzen des kirchlichen Glaubens* (4): *1. Die Heilige Schrift. 2. Die Tradition. 3. Das Lehramt der Kirche. 4. Die wissenschaftliche Theologie. 5. Den Glaubenssinn der Gläubigen.* Er schließt mit der Interaktion der Bezeugungsinstanzen.

Die Frage nach Möglichkeit und Tatsächlichkeit der Glaubensgrundlagen wie der darauf beruhenden Glaubensgemeinschaft, d. h. der Kirche als Subjekt des Glaubens, überläßt Beinert der Fundamentaltheologie (1, 47); doch werden

[2] Die Sachgebiete von Karl-Heinz Neufeld und Werner Löser übernahmen in den Glaubenszugängen Bertram Stubenrauch und Peter Neuner.

[3] Vgl. Bd 1, VII und 31f.37–40.

die Offenbarung als objektives und der Glaube als subjektives Prinzip theologischer Erkenntnis sowie später die Kirche als Glaubensbedingung reflektiert (1,4852; 2,402f).

Medium der Selbsterschließung Gottes und ihrer Übermittlung ist die Geschichte, konkret die Kirche, die so den locus theologicus darstellt. Zu ihr gehören die Heilige Schrift als ursprüngliches, nicht hinterfragbares Glaubenszeugnis, die Tradition oder kirchliche Überlieferung als Auslegung des Schriftzeugnisses, das authentische kirchliche Lehramt als letzte Entscheidungsinstanz in der Feststellung des zu Glaubenden, die wissenschaftliche Theologie als systematische Reflexion des Gesamtglaubens der Kirche und der Glaubenssinn der Gläubigen als Präsenz des Glaubens im alltäglichen Leben der jeweiligen Gegenwart.

Unter Offenbarung versteht Beinert die „restlose Selbstmitteilung Gottes durch Worte, Taten und Geschehnisse, die ihren abschließenden Gipfel in Jesus Christus hat. Seitdem wird sie durch den Hl. Geist in die Kirche hinein vermittelt." Offenbarung ist der „Zentralbegriff dieser Religion überhaupt: Durch ihr Offenbarungsverständnis hebt sie sich von allen anderen Religionen ab, sofern in der Mitte weder eine Überlieferung, noch eine Schrift, noch eine innere Erleuchtung, sondern eine historische Persönlichkeit steht. Offenbarung im christlichen Sinne ist also eine *streng personale Kategorie*. Sie bezeichnet nicht allein ein Referenzprinzip ihrer Selbstvergewisserung, sondern ist auch ein Ausdruck für das Heilshandeln Gottes selber: ... keine neutrale Mitteilung von irgendwelchen Einsichten, sondern in der innersten Absicht bereits Verwirklichung des Heils, das er schenkt" (1,56).

Inhalt und Vermittlung sind unlösbar verknüpft: Der offenbarte Inhalt ist durch den Modus seiner Vermittlung bedingt. Der Inhalt wie der Vermittlungsmodus sind darum auch letztes Interpretationskriterium für die Theologie als Einsichtsgewinn in Vermittlung und Inhalt der Offenbarung. So wird Offenbarung zur Geschichtsinterpretation (1,57). Denn Jesus Christus ist nicht nur der Offenbarer, sondern selbst die Offenbarung Gottes. Doch bedarf es des Hl. Geistes, „um diesen empirisch nicht greifbaren Sachverhalt zur christlichen Erfahrung werden zu lassen" (1,58). So ist die Tatsache des Offenbarungsgeschehens in christlichem Verständnis bereits an die Wirklichkeit und die Wirksamkeit des dreifaltigen Gottes gebunden. Diese innere Verknüpfung mit dem Basisgeheimnis christlichen Glaubens wird aber hier nicht weiter reflektiert. Beinert zielt vielmehr auf die unabschließbare Fortführung der Interpretation dieser in Jesus Christus als Höhepunkt abgeschlossenen Offenbarung durch die Kirche „als der Institution, der der Hl. Geist an Pfingsten geschenkt worden ist und die das Offenbarungswort der Schrift hütet und weitervermittelt" (1,160).

Tradition versteht Beinert als „den *Vorgang*, durch den die Identität, die Kontinuität und die fruchtbare Entfaltung des Wortes Gottes in der Glaubensgemeinschaft ermöglicht wird", nämlich in der *Dialektik von Pflege und Widerstand* (1,113.114). Tradition übergibt den Wesensgehalt der göttlichen Offenbarung in Lebenssituationen hinein adaptiert[4]. Situation und Kontext sind also mitgestaltend, ohne zur ursprünglichen Tradition als (Inhalt) und ursprünglich zur Tradition zu gehören. Daher braucht es von Generation zu Generation auch Traditionskritik, weil jede Generation ihr Verstehen mit in die Tradition einbringt[5].

Der Vf. zeigt, wie sich durch die neuen Kontexte das jeweilige Traditionsverständnis in der Alten Kirche, im Mittelalter, in der Reformations- und in der Neuzeit verändert hat und bis zum Vaticanum II an Komplexität gewinnt und zu *dem* Problem der Neuzeit wird. Das Verhältnis der Tradition zur Schrift und zum Lehramt klärt Beinert nach *Dei Verbum*.

Das Oszillieren der Tradition zwischen Vorgang und Inhalt, zwischen einmaligem Geschehen in Jesus Christus und fortdauerndem Ereignis im Geist wird deutlich, aber nicht einfach geklärt (1,127f): „Tradition ist ihrem innersten Wesen nach die Selbstauslieferung Gottes in die Gegenwart der Geschichte *(traditio subiectiva)*. Sie ist daher ein im Hl. Geist sich vollziehendes oder pneumatisches Geschehen. Als solche besitzt sie einen nicht einholbaren Mehrwert gegenüber jeder menschlichen Bezeugung. Das eigentliche Empfangsorgan für die Tradition ist daher der *Glauben*" (wie schon für die Offenbarung!), insofern ist Tradition „eine weitere Phase des heilsgeschichtlichen Vermittlungsvorganges" (1,128). Durchgehend wird das Wirken des Geistes als Führen in die Wahrheit verdeutlicht, das a) die Implikationen des biblischen Zeugnisses immer genauer und deutlicher erkennen und b) alle Lebensäußerungen der Glaubensgemeinschaft zum Material der Tradition werden läßt (1,129). Die für die Unterscheidung zwischen Gehalt und (Bezeugungs-) Gestalten der Tradition genannten fünf Kriterien sind sehr hilfreich.

Die drei gegenwärtigen Bezeugungsinstanzen: Lehramt, Theologie und Glaubenssinn der Gläubigen sind immer ineinander verschränkt zu sehen als Gliederung (in) der Glaubensgemeinschaft. Keine hat ein Monopol gegenüber den anderen (1,183). Die diesbezüglichen Abschnitte sind sehr informativ, instruktiv und kritisch. Ausdrücklich hingewiesen sei auf die Ausführungen zum Instrumentarium des päpstlichen Lehramtes (1,132), zu Einschränkungen der päpstlichen Unfehlbarkeit (1,142), zur Kompetenz des kirchlichen Lehramtes (1,147), zu den theologischen Qualifikationen (1,149).

Der Glaubenssinn ist die eigentliche Basis der der Kirche verliehenen Unfehlbarkeit (1,180). Dieser Glaubenssinn ist eine eigenständige Instanz, da er aus anderen Instanzen nicht ableitbar ist; er ist frei und beruht auf eigener Überzeugung. Beinert klärt ihn näher, indem er ihn unterscheidet vom *„Sentire cum ecclesia"*, vom Glaubensinstinkt, vom Lehramtspositivismus, vom schwärmerischen Enthusiasmus und vom religiösen Soziologismus (1,169f; vgl. 1,181). Der Glaubenssinn zeigt sich v.a. im Rezeptionsgeschehen (1, 171–179). Zur Feststellung des Glaubenssinnes nennt der Vf. vier Regeln bzw. Bedingungen: Die sich Äußernden müssen in der Nachfolge Christi stehen, das Geäußerte muß das Tun des Glaubens fördern, der Offenbarungsbotschaft konform gehen und prinzipiell dialogfähig bleiben mit Schrift und Tradition.

Der abschließende Abschnitt *Interaktion der Bezeugungsinstanzen* faßt Aussagen und Anliegen gut zusammen. Nach dem Modell (und Anstoß) des Dialoges Gottes mit den Menschen ruft er zum Dialog der Instanzen als Kommunikation und Mitteilung auf, weil in dieser Weise „nach Gottes Wille der Glaube erkannt, eingesehen und für das Leben der Welt verkündet werden soll. Er ist auch der Weg, den die Dogmatik zu gehen hat" (1,187).

Ein solches Kap. über Lehramt, Theologie und Glaubenssinn ist in keiner der gängigen Dogmatiken zu finden!

3. Gotteslehre (1,201–362)

Wilhelm Breuning ortet zunächst die *dogmatische Gotteslehre in der Gesamttheologie* (1). Nach der *biblisch-heilsgeschichtlichen Grundlegung des Gottesglaubens* (2) behandelt er die *Erkennbarkeit Gottes* – Gottes Wirklichkeit im Denken und Sprechen der Menschen (3), um über das *Bekenntnis zum einen Gott in drei Personen in der Geschichte* (4) zur *systematischen Gotteslehre* (5) zu kommen. Breuning sieht Inhalt und Abfolge seiner Darstellung durch die Offenbarung Gottes als *des Vaters durch den Sohn im Heiligen Geist* bestimmt[6]. Ihr Ausgangspunkt ist das Christusgeschehen. Nur durch Jesus Christus wissen wir von der Trinität.

Ohne Zugang springt Breuning medias in res: „Immer steht Gott im Mittelpunkt als Ursprung und Ziel." Aufgabe der Dogmatik ist es dann, herauszuarbeiten, wie er beides ist. Weil damit eine gewisse Erkenntnis, wer und was Gott ist, also ein Sich-zeigen Gottes vorausgesetzt wird, wird Selbstmitteilung Gottes „die Voraussetzung für die Möglichkeit von Theologie" (1,201). Gott bestimmt der Vf. mit J. Track als „transzendentes Gegenüber und eine alles bestimmende Wirklichkeit" (1,205). „Freiheit des Gewissens und der Religion folgt aus dem Begriff Gottes selbst" (1,206). Gott bleibt unfaßbares Geheimnis. Die Leitfrage des Traktates lautet: „Ist *Gott* eine Idee ohne Wirklichkeitsbezug oder bezeichnet das Wort die erste und realste Realität?" (1,206).

Die Verhältnisbestimmung von Einheit und Dreifaltigkeit, von Gottesglaube und Christusglaube als Ausgangspunkt der Gotteslehre trägt Breuning methodisch reflektiert vor und begründet daraus den Aufbau seiner Darstellung. Diese Seiten erfordern und verdienen eine konzentrierte Lektüre.

Gotteserkenntnis beginnt mit einem Handeln Gottes, nicht mit einem Akt des Menschen. Der Mensch gibt Antwort auf Gottes Ruf, „der Menschen mit sich selbst Gemeinschaft schenkt" (1,207). Christus wird zum Grund des Gottesglaubens: „Die Christen glauben an Gott als den Vater Jesu. Wir glauben den Gott, den er bezeugt hat" (1,209). Als Gottes Mittler ist Jesus der Gottunmittelbare schlechthin. Diese Sicht wird paulinisch und johanneisch untermauert.

Es folgt die Rückfrage nach dem Gott Jesu im AT, die in der Problematik des griechischen und biblischen Monotheismus entwickelt und gebündelt, im Jahwenamen konzentriert wird. Schlüssig schließt sich die systematische Frage nach der Erkennbarkeit Gottes an: „Insofern sich uns Gott als solches zu erkennen gibt, wird die Frage nach der Erkenntnis dieses geheimnisvollen Gottes zu einem inneren Problem des Gottesglaubens selber. Glaube verlangt auch nach der Erkenntnis, die der Mensch *von* Gott gewinnen kann" (1,241). Der Mensch kann nur glauben, wenn und soweit das seiner Vernunft gemäß ist: „Rationalität und Rationabilität gehören integral zum Begriff des Glaubens im christl. Verstehen" (1,242f).

Breuning erläutert den Beitrag der ratio/Vernunft von den Begriffen *Sein* (Thomas v. Aquin) und *Unendlichkeit* her, aus dem sich Einfachheit, Allgegenwart, Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes (Raum- und Zeitüberlegenheit) erkennen lassen, letztere als Treue oder Selbstidentität, nicht als Unbeeinflußbarkeit bestimmt.

Wird damit ein Gedankenkonstrukt oder der lebendige Gott erreicht? Unter dieser Fragestellung werden als Wege der Vernunft Analogie und „natürliche" Gotteskenntnis behandelt, letztere als „Gegenprobe" zur Offenbarungserkenntnis und notwendig für die universale Geltung des Offenbarungsanspruchs. Dann kommen der Atheismus mit seinen verschiedenen Motiven und die Typen wie der theologische Stellenwert von Gottes‚beweisen' knapp und übersichtlich zur Sprache (1,263–273). Im dogmengeschichtlichen Durchgang ist die Darstellung der Trinitätstheologie der Kappadokier und des Augustinus hervorzuheben (1,287–293) und die ausdrücklichen Hinweise auf die Dreifaltigkeits*frömmigkeit* (1,298–300). Breunings gedrängte Ausführungen wirken durchaus nicht wie ein „philosophisches Oberseminar über den Begriff von Einheit und Wesen"; sie bilden die denkerische Einlösung des Anliegens, das

[4] Hier formuliert Beinert nebenbei einen „negativen" Glaubenszugang zur Tradition: Verbot von Tradition verurteilt zum geistigen Tod, weil Sprache, Kultur, sittliches Erbe, Brauchtum und Umgangsformen zerstört würden. „Ohne Tradition fiele der Mensch sehr bald in den Primitivzustand zurück" (1,114).

[5] Diese *traditio (divina apostolica)* ist nur in und durch *traditiones (humanae)* zu aktualisieren und daher „ein kommunikatorischer als auch schöpferischer Vorgang der Aneigung und die eigene Identität der Generationen, Kulturen, Gesellschaften einbringende Weitergabe des Übernommenen an die kommende Kirche" (1,129).

[6] „Gott ist stets der Dreifaltige Gott" (1,203; vgl. bes. 207–209).

lautet: „Erzählen des *amor Christi*, der Liebe des Jesus von Nazareth", wie sich für den Vf. (wie von ihm über Augustinus) sagen läßt (1,290; vgl. 1,305.335).

Der Ausblick steht im Trend, die Glaubensreflexion „im Zusammenhang der eigenen Erfahrungs- und Lebenssituation zu betrachten"[7]. „Die *Einheit* Gottes selbst ist also in sich trinitarisch" (1,310). Das erhellt aus Gottes unendlicher Liebe, die der Mensch erfassen kann, weil er selbst auf Liebe angelegt ist.

Die Aussage, in Gott sei alles eins, außer wo die Beziehungen in Gegenrichtung zueinander stehen, deutet Breuning auf „die *Gemeinsamkeit* des Handelns, das aber gleichwohl personeigen sich verwirklicht". Demnach „handelt jede Person gemeinsam mit den anderen, keine für sich allein" (1,311).

„Kann es einen Paradigmenwechsel in der Trinitätstheologie geben?" Ja, insofern sich der Kontext ändert, in dem und an den der trinitarische Glaube verkündet werden muß.

Der letzte, systematische Teil hat zwei Pole als Schwerpunkte: die Frage des Atheismus, am schärfsten zugespitzt in der Theodizeeproblematik, und die Frage der trinitarischen Wirklichkeit und Wirksamkeit Gottes.

„Dem Glaubenden ist dabei durchaus klar, daß er weder mit diesen Gedanken (‚Erst die Annahme einer personalen Pluralität der absoluten und von allen Werdevorgängen gelösten Liebe kann Schöpfung verständlich erscheinen lassen') noch mit den Gottesargumenten klipp und klar die Einwände widerlegen kann. Man vermag sich dem Mysterium der göttlichen Dreifaltigkeit nur zu nähern, wenn man bereit ist, das Christusereignis als Tatsache der Selbstmitteilung jenes Gottes anzunehmen, nach dem die Menschen durch alle Zeiten hindurch fragen. Gott wird erstlich und letztlich nicht durch *unser* Denken zugänglich, sondern durch *sein* Handeln ... als ein Gewährenlassen der Werde-Welt einschließlich der Raumgabe für die menschliche Selbstverwirklichung in und aus kreatürlicher Freiheit" (1,317).

Daher bedenkt Breuning Geschichte als Verwirklichung der Gottesherrschaft und Selbstverwirklichung des Menschen, wie nämlich Gott Welt und Mensch in die innergöttliche Liebe zwischen Vater, Sohn und Geist aufnehmen kann; er erörtert das Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität[8] und unterscheidet als Typen der Trinitätstheologie einen offenbarungstheologischen, kreuzestheologischen und eschatologisch-heilsgeschichtlichen Ansatz. „Der kreuzestheologische Ansatz ist die Korrektur einer Gotteslehre, die zur geschlossenen Metaphysik neigt" (1,328).

Den zweiten Pol, die Theodizee, ortet der Vf. als nicht primäre Frage: „Sie ist nur im Gefolge eines Glaubens an Gott anzutreffen, der von anderswoher begründet ist. Das mindert nicht ihre Schärfe: Zwar fällt die Entscheidung für Gott nicht angesichts ihrer, aber sie muß sich angesichts ihrer bewähren" (1,330). Augustinus und die Prozeßtheologie werden referiert. Gibt es eine Antwort? „Das Theodizeeproblem ist seitdem (seiner Selbstmitteilung) ein Problem Gottes wie der Menschen." „Die Antwort kann nur kreuzestheologisch sein" (1,335). Sie wird nur verständlich, „wenn sie unter den Prämissen des liebenden Gottesglaubens bedacht wird" (1,336) – und dann auch praktisch.

Der ganze Traktat ist informativ und dicht geschrieben und hat den Vorteil, sich keiner „Schule" zurechnen zu lassen. Ohne glatte Lösungen zu bieten, regt er das eigene Nachdenken an. Der Hg. hat eine Reihe von Übersichten und Schautafeln angefügt, die die gegebene Darstellung eher ergänzen als veranschaulichen, aber immer Überblick gewähren und Stoff bündeln.

Kritisch anzumerken wäre zu S. 223: Ist die katholisch-evangelische Kontroverse im Verständnis des Wortes Gottes nicht eher in der *Zuordnung* von Kirche zum Wort Gottes gelegen? Kirchliche Autorität sichert nie göttliche, *vermittelt* sie aber *konkret* als göttliche und hat – als kirchliche – an dieser teil. Um die Art dieser Teilhabe scheint mir die Kontroverse zu gehen.

Zu S. 233: Es wäre in einem Lehrbuch eine genauere Stellenangabe zu Panaitios wünschenswert! Ebenso S. 310, wo der Beleg für die Sprachhilfe des Gregor von Nazianz nirgends genannt wird; die Sache selbst *(alius – aliud)* wird aber S. 293 als von Augustinus vorgetragen angegeben.

Zu S. 294: der Ausdruck *Filioque* wird nicht erst 653, sondern schon 638 (in der 6. Synode von Toledo) ins Symbolum eingefügt (vgl. DH 490), die Sache ist schon 589 unter der Formel *„et Filio"* eingefügt und schon im Athanasianum bekannt (vgl. 3, 85!).

Zu S. 305: Die berühmte Definition des Boetius lautet genau: *Persona est naturae rationabilis individua substantia.*

4. Schöpfungslehre (1, 363–495)

Zugänge zur Schöpfungslehre sieht Alexandre Ganoczy v. a. in den Schwierigkeiten mit dem Schöpfungsglauben, konkret in den Spannungen zwischen religiöser Erfahrung und naturwissenschaftlicher Empirie, zwischen schöpferischem Tun Gottes und schöpferischem Tun der Menschen, zwischen Schöpfungsvorstellung und Evolution, zwischen Schöpfungsethik/Ökologie und dem „von Menschenhand steuerbaren Fortgang evolutiver Vorgänge" (1,367), in der Frage des „Bösen" in der Schöpfung. Vf. sieht Ethik (Verantwortung) und Komplementarität als die Hauptbegegnungspunkte zwischen Schöpfungslehre und Naturwissenschaft.

Nach der *Einleitung* (1), die *Schwierigkeiten, Methoden und Gliederung* vorstellt, referiert Ganoczy die *biblische Grundlegung* (2) und *Dogmengeschichte: Väter und Lehramt* (3), um mit der *theologischen Reflexion* (4) zu schließen.

Die Stärke der Darstellung der Schöpfungstheologie liegt deutlich in der Auseinandersetzung Ganoczys mit der naturwissenschaftlichen Sicht der „Naturseite" der Schöpfung. „‚Responsorik' (Eingehen auf die ‚Zeichen der Zeit') macht Optionen erforderlich. In der hier zu entwickelnden Schöpfungslehre könnte der Dialog mit einschlägigen Äußerungen der Philosophie, der Literatur, der Religionswissenschaft, der Sozialpsychologie oder der Kulturanthropologie geführt werden. Wir wählen jedoch die moderne Naturwissenschaft, ferner den Dialog mit jenen Physikern und Biologen, die ihre fachspezifische Forschung mit einer zumindest philosophischen und ethischen Reflexion zu verbinden wissen" (1,369).

Darüber kommt die Darstellung des atl. und ntl. Schöpfungsglaubens und seine dogmengeschichtliche Entfaltung – wohl bewußt – zu kurz. Auch die ökologische Frage kommt nur in der Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaftlern zur Sprache, nicht als geistesgeschichtliches und gesellschaftlich-politisches Problem.

Der biblische Schöpfungsglaube wird in „soteriologischem Verständnis" dargestellt, atl. mit dem Schicksal Israels, ntl. mit dem Christusereignis als hermeneutischem Schlüssel (Deuterojesaja, Tritojesaja, Gen 1–11, Weisheitsliteratur; Botschaft und Praxis Jesu, Paulus, Johannes). Das Buch Ijob, allgemein das Leiden des Gerechten, ebenso die Psalmen werden eigentlich nicht berücksichtigt. Spezifisch erscheint die Erwähnung des Gottesknechtes, der als Figur der (erwählenden, allmächtigen) Schöpferliebe „Dienst an der geschundenen Schöpfung" tut und im „Dienst des erlösenden Schöpfers" steht (1,371), der Verantwortung für seine Schöpfung übernimmt (1,489; Zitat nach Karl Barth [KD II/2, 181]). Diesen Dienst leistet endgültig Christus, aber nicht als „das dominierendste Individuum der dominierenden Spezies (vgl. Darwin), sondern als Diener einer Schöpfung, die sie selber werden darf. Auch der Mensch kommt dann erst in der Nachfolge Christi zur Vollzugsgestalt seiner Gottebenbildlichkeit, deren Maß niemand anderer als der Gott – Mensch ist" (1,489). Dem entspricht die Agape zu den Geringsten als eigener Punkt in Jesu Schöpfungsverständnis (1,391f).

Die Urgeschichte nach dem Jahwisten interpretiert der Vf. in den Urmodellen: Menschsein, Sündigen, zu Neubeginn bereite Gnade des Schöpfers. Die Gottebenbildlichkeit deutet er mit N. Lohfink v. a. als Handlungsaspekt: „Dem göttlich aktiven Vorbild menschlich aktiv nachfolgen" (1,381), als „schöpfergerechtes" Handeln, das als „Hirtenschaft" über die Erde zu verstehen ist.

Die dogmengeschichtliche Entfaltung skizziert Ganoczy unter der Voraussetzung der Welt als Geschichte chronologisch, aber zugleich nach thematischen Schwerpunkten: Heilsgeschichtliche Schöpfungslehre nach Irenäus (recapitulatio und Erziehung), Vorsehung, Schöpfung aus dem Nichts und – nach Augustinus – Schöpfung zwischen Heil und Unheil. Hier bringt er die Erbsündenlehre, Engel, Teufel und Dämonen unter. Grund und Ziel der Schöpfung werden mit dem Vaticanum I, Mensch und Welt nach Vaticanum II vorgestellt.

Der Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft wird heute von beiden Seiten gesucht und ermöglicht, seitens der Theologie auf der Basis der Aussagen der Pastoralkonstitution des Vaticanum II, seitens der Naturwissenschaftler von denjenigen, die Interesse an der *Gesamt*wirklichkeit der Welt zeigen (ihrer Einheit!) und ökologisch sensibilisiert sind. Ganoczy versucht eine Schöpfungslehre *„von unten"*, die bei naturwissenschaftlichen Erkenntnissen ansetzt (wie eine Christologie „von unten" beim historischen Jesus ansetzt). Konkret sind es die Erkenntnisse der modernen Physik nach der Wende der Relativitäts- und Quantentheorie, „die geeignet erscheinen, ‚gemeinsame Plattformen' zu konstituieren, auf denen dann eine positive und kritische Auseinandersetzung zwischen beiden Wissensbereichen sinnvoll durchgeführt werden kann" (1,431).

Als solche Erkenntnisse nennt der Vf.: Wegen des in der modernen Physik erkannten endlich-relativen Raumzeitkontinuums können die Gottesprädikate Unendlichkeit und Ewigkeit nicht auf den Kosmos übertragen werden (1,442.469). Die Erkenntnis der Geschichte der Natur kann als gemeinsame Dialogbasis dienen (1,444f). Die Materie ist offen auf Geist hin (1,446f). Für das Problem von Notwendigkeit und Kontingenz ergibt die Heisenbergsche Unschärfenrelation, die den Laplaceschen Dämon unmöglich macht, mit ihrer Perichorese von Zufall und Notwendigkeit im Schöpfer-Geschöpf-Verhältnis ein Ergebnis, das mit Freiheit zu umreißen ist (1,452). Die unvermeidbare Einbeziehung des Beobachters macht die konstitutive und kreative Rolle des Forschers deutlich.

Die *Komplementarität* im Bereich der physikalischen Phänomene (z. B. Licht als Welle und Korpuskel), die nicht aufeinander reduziert werden können und niemals zugleich in Erscheinung treten, überträgt Ganoczy auf die Sicht der Gesamtwirklichkeit, deren Naturseite in den Naturwissenschaften und deren Schöpfungsseite in theologischer, doxologischer und ethischer Deutung erscheint (1,431–435). In solcher Ergänzung oder Komplementarität ist

[7] Neuestens methodisch durchgeführt von Gisbert Greshake: An den dreieinen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen, Freiburg 1998.

[8] Er bestätigt nochmals seinen Grundansatz: „Jesus ist nur dann wirklich der göttliche Heilsbringer, wenn er innerhalb der Trinität steht. Damit aber ist die Lehre von der Dreifaltigkeit nicht eine Spekulation jenseits der Heilsgeschichte, sondern ihr Kern" (1,322).

das Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie sinnvoll. Keine Seite kann die andere „absorbieren". Als zweite Begegnungsebene nennt der Vf. die *Verantwortung* für die weitere Entwicklung der Welt.

Er beleuchtet dann das Verhältnis von Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie, von schöpferischem Tun Gottes und Kreativität des Menschen und die Frage nach dem Bösen und der Sünde in der Schöpfung. Diese Abschnitte sind für konkret Fragende (auch für den Unterricht!) und naturwissenschaftlich Interessierte besonders ertragreich.

Aus dem Abschluß *Schöpfung in christologischer, pneumatologischer und trinitarischer Sicht* sei kurz zitiert: „Das christliche Schöpfungsverständnis steht und fällt mit *Jesus dem Christus* ... es setzt den Glauben an einen Schöpfergott voraus, der mit dem Geschöpf in innigste ‚Perichorese' tritt ... Diese Perichorese setzt sich also angemessen in intersubjektive Solidarität um ... Die Schöpfung steht somit ein für allemal unter dem Zeichen des Gekreuzigten ... als Diener einer Schöpfung, die sie selber werden darf ... Schon im AT steht die Rede vom Geist im Kontext von Schöpfung und Neuschöpfung (Ez 37,9). Im NT erblickt Paulus den Gottesgeist bei der Auferweckung Jesu und der Seinen vom Tode am Werk (Röm 1,3f; 8,11). Nach Johannes macht der Geist die Christusjünger ‚neu' (Joh 6,63)" (1,488f).

5. Theologische Anthropologie (1,497–622)

„Aus dem Scheitern des neuzeitlichen Bemühens um ein einheitliches Bild vom Menschen ist die *gegenwärtige Frage* hervorgegangen, *wie der Mensch, der sich nicht als Einheit erfährt und erkennt, ganz werden kann*" (1,569)[9]. Dieses Ganzwerden (Einswerden) des Menschen ist für Georg Langemeyer die systematisch leitende Fragestellung, die Eigenständigkeit und Aufgabe des Traktates *Theologische Anthropologie* in der *Einleitung* begründet (1), die Darstellung der *Bestimmung des Menschen zum Bild Gottes in der Bibel* (2) und die *Auslegung* der Bestimmung des Menschen zum Bild Gottes leitet (3) und *Theologische Anthropologie in der pluralistischen Situation* ermöglicht (4). „Dem Göttlichen *infinitum* entspricht das Geschöpfliche *indefinitum*, der göttlichen *Unendlichkeit* die geschöpfliche Unermeßlichkeit ... Gott wird als das Woher der Pluralität verstehbar. Der Mensch kann hinsichtlich der Pluralität als Bild Gottes gedeutet werden, wie dies bereits Nikolaus von Kues getan hat" (1,603).

Langemeyer bestimmt theologische Anthropologie als „kritische und konstruktive Verbindung von Theologie und Anthropologie" (1,500). Die Verbindungs- bzw. die „Anschlußstelle" sieht er im menschlichen Selbstbewußtsein. „Es ist prinzipiell offen über jeden Inhalt hinaus, den es hat" (1,501). In diese Offenheit hinein „kann die Theologie von einmaligen Bewußtseinsinhalten reden, in denen sich der Gott Israels und der Vater Jesu Christi als Ursprung und Ziel der prinzipiellen Offenheit des Menschen zu verstehen gibt" (1,501; vgl. 1,599). Diese prinzipielle Offenheit ist nach Langemeyer je situiert und prinzipiell plural, d.h. irreduzibel vielfältig und als solche Signum der Gegenwart, sie gilt auch theologisch. Denn Gott selbst „gibt sich in Jesus Christus den Menschen zum Heil. Folglich verliert sich die Frage nach *dem* christlichen Menschenbild in der Unbegreiflichkeit Gottes. Alle Leitbilder, die auch der Christ braucht, um in den einzelnen Lebenssituationen christlich leben zu können, müssen vorläufig und partikulär bleiben" (1,507).

Die Erstellung eines christlichen Menschenbildes kommt daher zur Begründung der theologischen Anthropologie nicht in Betracht; sie begründet vielmehr den Pluralismus in der heutigen Theologie. Es ist das Problem des ganzen Menschen, das die Eigenständigkeit der theologischen Anthropologie rechtfertigt, nicht im Interesse eines Wesens- oder Zielbegriffes des ganzen Menschen, sondern als „Verständnis des Prozesses vom je konkreten Menschen zum ganzen Menschen" (1,509).

Langemeyer wählt als Ausgangssymbol der biblischen und historischen Darstellung die Gottebenbildlichkeit des Menschen, denn in ihr „wird das jeweilige Wissen und Glaubenswissen gebündelt. Das Symbol der Ebenbildlichkeit erfüllt in der biblisch-christlichen Glaubenstradition die Aufgabe, die anthropologisch-theologischen Aussagen auszurichten auf den ganzen Menschen und seine Vollendung in Gott" (1,514). Es ist kein festgelegtes, sondern ein offenes Symbol.

Der Vf. setzt ntl. an – *„erst von Christus her* wird die Heilsabsicht Gottes deutlich, die in der Geschichte Israels wirksam war" (1,516). Die Ebenbildlichkeit als geschöpfliche Bestimmung des Menschen legt er aus als „abbildliche Tätigkeit" und „abbildliche Ruhe", als Wechsel von verantwortlicher Tätigkeit und Ruhe in Gott. Könnte die Suche nach dem christlichen Menschenbild, als Weg vom konkreten zum ganzen Menschen, nicht in Jesus Christus als *dem* Bild des Menschen (ecce homo) und *dem* Bild Gottes, im Ineinsfall von Anthropologie und Christologie (Rahner), im universale concretum (von Balthasar) zur Erfüllung gelangt sein? Darauf weisen ja auch 2.1.3.1 *Die Gottebenbildlichkeit Christi als Heil* und 2.3 *Die Praxis Jesu als Weg zum Heil des ganzen Menschen* hin (vgl. auch 1,567f). Langemeyers Antwort: „Aber der Leitpunkt der Praxis Jesu ist nicht die allseitige Entfaltung seiner Lebensmöglichkeiten, nicht die Entwicklung einer reifen Persönlichkeit, die sich bildet an allem, was ihr begegnet. Diese Offenheit für alles ‚Menschliche' hat ihren Grund allein in der Universalität des göttlichen Schöpfer- und Heilswillens. Dies zeigt sich etwa am Verzicht Jesu auf Ehe, festen Wohnsitz und Besitz ... Dennoch bedeutet das Kreuz nicht den Verzicht auf Vollendung, sondern es bezeugt die Offenheit als Weg zur Vollendung noch im Scheitern am ‚Allzumenschlichen'" (1,532f; vgl. bis 1,538). Christus ist die Vollendung der Menschheit und der ganzen Schöpfung, „aber nicht schon auf Grund seiner einmaligen und einzigartigen Existenz in der menschlichen Geschichte, sondern auf Grund der einmaligen und einzigartigen Weise, wie Gott mit ihm eins ist" (1,615). Die Menschen können nur durch und mit Christus zur Vollendung kommen, indem sie „in seine Vollendung hineingenommen werden und hineinwachsen. Sonst wäre Jesus Christus nicht der vollendete mitgeschöpfliche Mensch. Die Christusgestalt wäre lediglich das Symbol für die Vollendungsgestalt jedes Menschen". Wegen solcher durch Christus erwirkter Teilhabe an Christus selbst wird man dann „auch die Vollendung Jesu Christi selbst als einen eschatologischen Prozeß denken dürfen" (ebd.).

Die *historische Darstellung* geht chronologisch (Kirchenväter, Scholastik, Neuzeit) an Hand von Sachfragen vor, die jeweils (nach ihrer Bedeutung ausgewählt) durch die Epochen hindurch an bestimmten Theologen aufgezeigt werden (Bild und Ähnlichkeit; Leib, Seele und Geist; Mensch und Welt; Einzelner und Gemeinschaft; Leben und Tod) und bestimmte anthropologische Aspekte entfalten, die neu oder grundlegend anders in die Theologie der Ebenbildlichkeit aufgenommen werden, um die Ganzheit des Menschen umfassender zu artikulieren. Im Zusammenhang sind die Unterschiede, Schwerpunkte und Tendenzen der Epochen gut zu erkennen.

Der systematische Rückblick auf die Geschichte der theologischen Anthropologie sieht die transzendentale, personale und gesellschaftspolitische Perspektive in Konkurrenz und stellt fest: „Der Mannigfaltigkeit menschlicher Erfahrungssituationen und entsprechender Perspektiven kann theologisch nur ein *Nebeneinander mehrerer theologischer Anthropologien gerecht werden.*" Aus dieser *quaestio facti* macht der Vf. die *quaestio iuris*, deren Problematik er faktisch mitartikuliert: „Trotzdem kann es auch in der heutigen Situation aus theoretischen und praktischen Gründen (vgl. 1.4.6) kaum befriedigen, einfach bei diesem Nebeneinander stehenzubleiben. Vielmehr drängt sich heute als eine Perspektive eben diese unreduzierbare Mannigfaltigkeit der menschlichen Wirklichkeit und der menschlichen Handlungsmöglichkeiten auf" (1,591).

Dieser pluralistischen Situation widmet sich der *systematische Teil*. Er entfaltet die unaufhebbare Pluralität als tatsächliche anthropologische Situation der Menschen heute, die „einholbar" wird im Gedanken, daß der unendliche Gott sich mitteilt in die unermeßliche Vielfalt geschöpflicher Wirklichkeit. Leider wird die Vermittlung von Unendlichkeit und endlicher Verschiedenheit weder näher ausgeführt noch begründet; auch die Beziehung der Verschiedenheit zu der *einen Vermittlung* bzw. Selbstvermittlung Gottes in Jesus Christus wird nicht ausgeführt. Es heißt nur: „Er wird als der *eine* Herr über allem und im Unterschied von allem anerkannt. Die Vielen und das Viele ordnen sich ihm unter. Wenn er über alle und alles zur Herrschaft kommt, wandelt sich die zersetzende Gegensätzlichkeit der Vielen und des Vielen in ein friedliches Miteinander, das Leben bewahren und gedeihen läßt. Das ist die Heilserfahrung und Heilshoffnung, die im Alten und Neuen Testament auf vielfältige Weise konkret erzählt, in Geboten und Mahnungen wachgehalten und in Bekenntnissen ausgesagt wird" (1,601). Das Zu- und Miteinander der christologischen und geschöpflichen Vermittlung bleibt ungeklärt, das Problem von Einheit und Vielheit ungelöst (außer, daß Gott dessen Lösung ist [in Christus]). „Der Aspekt der Einheit und Einzigkeit Gottes reicht als systematische Leitidee nicht aus, weil er die Pluralität menschlicher Wirklichkeit weder in seiner Herkunft von Gott noch auf seine Vollendung in Gott hin theologisch erhellen kann" (ebd.). Hier erweist sich, daß eine theologische Anthropologie nicht ohne eine Reflexion auf den trinitarischen Gott auskommt, weil anders die Vermittlung von Einheit/Ganzheit und Vielheit nicht gelingt[10].

Besonders zu empfehlen sind die Abschnitte über Nikolaus von Kues und Luther, über die dialogische Personalität und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie, über das Vaticanum II. Der Beitrag der politischen und ökologischen Theologie für den Weg des Menschen zu Gott, d.h. die theologische Reflexion auf Gesellschaft und Natur/Kosmos als Vollzugsbereiche der Gottebenbildlichkeit des Menschen werden nur erwähnt, aber nicht eingebracht. Die Systematik kommt über Rahners Anthropologie kaum hinaus, erreicht aber nicht deren Tiefe und Geschlossenheit, weil sie die konstitutive Pluralität theologisch bedenken will. Darin liegt ihre Stärke wie gleichzeitige Schwäche.

Konkrete Einzelfragen, die brennend interessieren, wie z.B. das Verhältnis der Geschlechter, das Personensein des Menschen, Gewissen, Schuld oder des Menschen Verhältnis zur Welt und Gesellschaft werden nicht behandelt. Der Hg. hat zur Geschichte des Geschlechterverhältnisses wenigstens eine Tabelle eingefügt (1,592f).

6. Christologie – Die Lehre von Jesus dem Christus (2,1–297)

Gerhard Ludwig Müller orientiert sich an Rahners theologischem Entwurf von Jesus als dem transzendental aufzeigbaren, geschichtlich-eschatologischen Heilsbringer, in dessen Lebens-

[9] Bezeichnend ist die Kommentierung der Entscheidung des Konzils von Vienne: „Ihm ging es um die *Einheit* des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott als einer mit dem christlichen Glauben unlöslich verbundenen Wahrheit" (1,565).

[10] Vgl. dazu jetzt Greshake, Gisbert: Der dreieine Gott, Freiburg 1997, bes. 219–225.

geschichte Gott selbst sich den Menschen mitteilt. Müller führt Rahner weiter, insofern die transzendentale Offenheit des Menschen auf Gott immer geschichtlich konkret bestimmt wird, da Jesus nicht nur Mittler der Selbstvermittlung Gottes ist, sondern Gott sich nur als Vater Jesu Christi mitteilt: „Man kann Gott nicht haben außerhalb der Begegnung mit dem Menschen Jesus" (2,54). „Christlicher Glaube ereignet sich vielmehr als ein Mitvollzug des Ereignisses der Einheit von Transzendenz und Geschichte Jesu. Glaube wird zur Erfahrung der Begegnung mit Gott gerade in der Vermittlung durch die interpersonale Begegnung mit dem individuellen Menschen Jesus (und nicht etwa einem mythischen Phantasiewesen aus einer höheren Welt)" (2,56). Jesus bleibt der Gottesbegegnung nicht äußerlich; er konstituiert sie, *konkret* konstituiert er sie allein. No other name! Hier und immer wieder wird christologisch begründet die Ablehnung/Widerlegung pluralistischer Religionstheologie deutlich. Allgemein gilt: „Christologie kann nur gelingen, wenn der erkenntnis-theoretische Dualismus von empirischer Tatsachenfeststellung und rein formallogischer Analyse der Verstandestätigkeit überwunden wird, wenn die Transzendentalphilosophie in ihrer klassischen, durch einen leeren Vernunftformalismus geprägten Gestalt durch personale Kategorien vertieft wird, so daß die Geschichte und die interpersonale Begegnung eine reale Vermittlung zwischen Wirklichkeit und Denken sein können und wenn das Denken nicht nur über die Sinnlichkeit affiziert wird, sondern das *Ich* durch die Erfahrung der personalen Struktur der Wirklichkeit in seiner Selbsthabe, seiner Welterkenntnis und in seinem Transzendenzvollzug wesentlich mitkonstituiert wird" (ebd.).

Müller gliedert in fünf Teile: *0. Einleitung: Horizonte und Perspektiven der Christologie; 1. Hoffnung auf endgültiges Heil und die Suche nach dem absoluten Heilsmittler (Transzendentale Christologie und Soteriologie); 2. Person und Geschichte Jesu von Nazareth: Die eschatologische Selbstmitteilung Gottes als Heil aller Menschen (Kategoriale Christologie I); 3. Christologische Bekenntnisentwicklung und theologische Konzeptionen bis zur Gegenwart (Kategoriale Christologie II); 4. Jesus – der Weg zum Vater (Kategoriale Soteriologie).*

Die für die Christologie wichtigsten, weil hermeneutisch entscheidenden Aussagen finden sich in der sehr dichten *Einleitung* (2, 3–56), die eine eigene Anthropologie „vorschaltet", welche die Christologie in der Frage des Menschen nach Gott „ortet" (2, 3–6).

„Die anthropologische Basis aller christlichen Theologie ist die Einsicht in das Personsein des Menschen. Die Identität des Menschen als Person ereignet sich in der transzendentalen Relationalität zu dem absoluten Geheimnis von Sein und Sinn, das als Person, Subjekt und Souverän seines Wesens und Seins *Gott* genannt wird." (2, 3)

Die Bedeutung Jesu wird im Horizont der Offenbarungs- und Religionsgeschichte, ja der Universalgeschichte bedacht: „Jesus kann aber als die Vollendungsgestalt der Offenbarungs- und Religionsgeschichte der Menschheit verstanden werden, wenn sein Auftreten und sein Schicksal im Horizont der Glaubensgeschichte Israels begriffen wird, das sich in einzigartiger und unvergleichlicher Weise als Bundespartner Gottes und als geschichtliches Zeichen und Werkzeug des Offenbarungswillens Jahwes verstanden hat" (2,7). „Christologie muß im Rahmen einer seinsgeschichtlich universal-historischen Konzeption der Wirklichkeit als das dynamische Zentrum der *Beziehungswirklichkeit von Gott und Menschen und damit auch als die Zielerfüllung aller menschlichen Geschichte* entworfen werden. Eine Christologie im Rahmen einer funktionalen Religionsbegründung ist unzulänglich ... Das geschichtlich kontingente Ereignis ist das von Gott selbst zu eigen genommene Medium, in dem er sich in seinem ewigen Wesensvollzug dem Menschen als einem endlichen, aber auf eine unendliche Erfüllung hin angelegten Geschöpf mitteilt, erschließt und kommunizierbar macht[11]. So kann die Wesensdynamik der menschlichen Person als Mitvollzug der trinitarischen Relationen Gottes durch Christus im Hl. Geist zum Vater hin aufgefaßt werden" (2, 17).

Das Christentum erkennt in der messianischen Gestalt Jesu den eschatologischen Heilsbringer, in dem die Offenbarungsgeschichte zum eschatologisch definitiven Höhepunkt mit universaler Ausrichtung geführt wird. In ihm wird Gottes Offenbarungshandeln und die darauf antwortende menschliche Selbstüberantwortung an Gott irreversibel eins. Als Zeichen wie Werkzeug der universalen Vergegenwärtigung der Gottesherrschaft ist Christus der einzige „Mittler der Menschen hin zu dem einzigen Gott und der Menschen in der einig einzigen Heilsgemeinschaft untereinander (1 Tim 2,5)" (vgl. 2, 9).

„Diese universale Reichweite des eschatologischen Heilswillens Gottes (vgl. 1 Tim 2,4) in der geschichtlichen Bindung an Jesus von Nazareth *(universale concretum)* läßt sich nur plausibel und akzeptabel machen, wenn die einzigartige und unvergleichliche Einheit von Gott, dem Vater, und Jesus, dem Sohn, geklärt wird (*Christologie* im engeren Sinn)[12]. Dies ist die christologische Grundfrage: *Wer ist dieser Jesus von Nazareth?* Das Interrogativpronomen ‚wer' fragt nach der Person, d.h. nach der Eigenart der relationalen Identität des Menschen Jesus in seinem Verhältnis zu Gott. Ist dieser konkrete und wirkliche Mensch unbeschadet der Integrität seiner vollständigen menschlichen Natur, ihrer Grundvollzüge von Geist und Freiheit im Medium eines individuellen menschlichen Leibes, in der Wurzel seiner menschlichen Existenz und in seinem Innersten so von Gott getragen, verwirklicht und bewegt, daß Gottes transzendente Unmittelbarkeit durch Jesu menschliches Sein und Wirken in die Immanenz von Welt und Geschichte eschatologisch und soteriologisch vermittelt werden kann? Ist der existenzgebende Akt, der die menschliche Wirklichkeit Jesu trägt, so in Gott selbst begründet, daß er, als Selbstaussage Gottes im ewigen Wort zum relationalen Wesen Gottes gehörend, die Existenz des individuellen und kontingenten Menschen Jesus aktuiert? Die Zeugen des irdischen Wirkens Jesu und der Auferweckung des Gekreuzigten von den Toten kraft der Machttat des Vaters (vgl. Röm 6,4) waren davon überzeugt, daß das ganze Gewicht der soteriologischen Identifikation des ewigen Heils mit diesem konkreten Menschen Jesus von Nazareth nur getragen werden kann von der Tatsache, daß ‚Gott in seiner ganzen Fülle in ihm wohnt, um durch ihn alles zu versöhnen, alles im Himmel und auf Erden' (Kol 1,19f). Die *Soteriologie* (= die Lehre von der eschatologischen Heilsbedeutung Jesu für unser Gottesverhältnis) ist also in der *Christologie* (= der Lehre von der Identität der Person Jesu mit dem ewigen Sohn und Wort des Vaters) verankert. Und umgekehrt dokumentiert sich der innere Gehalt der Christologie in der Soteriologie" (2,11). Kurz, es gilt der „Anspruch des christlichen Glaubens, daß das Schicksal des Menschen letztgültig von seiner personalen Gemeinschaft mit Jesus abhängig ist" (2,13).

Die gründliche Lektüre dieses grundlegenden Teiles lohnt sehr und enthält schon alles Wesentliche. Die folgenden Teile führen dieses Grundlegung durch und bieten Neues v.a. in der Bewährung dieses Ansatzes an der Geschichte Jesu Christi. Das Gelingen hängt aber mindestens so sehr an der Stimmigkeit der „systematischen Deutung in sich, wie an deren Verbindung mit dem neutestamentlichen und dogmengeschichtlichen Befund, weil dieser immer schon mit einer bestimmten Brille gelesen wird". Für Müllers eigene Position vgl. besonders 2,49–56 (Ansatz und Methode), 2,57–64 (Verständnis des absoluten Heilsmittlers) und 2, 83 (Verhältnis von AT zu NT).

Das ntl. Zeugnis erhebt Müller in sachlogischer Analyse des Christusereignisses als Explikation des in seiner Auferstehung endgültig geoffenbarten Persongeheimnisses Jesu, das seinerseits Fundament seines Amtes und Werkes (= Soteriologie) ist. Diese Analyse erfolgt in den Schritten: Auferstehungsleib, Erhöhung zum Vater, Abstieg ins Totenreich, Sendung des Geistes, Aktualpräsenz des Erhöhten, Wiederkunft.

Die Geistsendung wertet Müller als originäres Moment an der Auferstehung, nämlich als deren innere Tiefe und als Lebensgemeinschaft mit dem Auferstandenen sowie als Befähigung zur Teilhabe an seiner Sendung. Sie gilt nicht als letzte Phase der Offenbarung, die das Christusereignis auf die Stufe einer vorletzten Etappe degradierte. Der Geist bewirkt eine Verinnerlichung und Universalisierung des Heilsgeschehens.

Die Offenbarungseinheit Gottes mit Jesus hat ihren Grund in der Seinseinheit von Vater und Sohn. *Was* Jesus für uns tut, wurzelt in dem, *wer* er ist. Die Bestimmung der personalen Identität des Menschen Jesus im Wesen Gottes wirft das Problem der Transzendenz Jesu in seiner Gottheit d.h. der metaphysischen Gottessohnschaft auf. Damit ist die Grundfrage der späteren Christologie formuliert, die nach der menschlichen und göttlichen Natur Christi und ihrer Einheit fragt.

Präexistenz und Mittlerschaft Jesu ortet der Vf. präzise: „Die eschatologische Identifikation Gottes mit dem Heilsmittler ist der Grund, warum theologisch nach der Präexistenz der personbildenden Identität Jesu im ewigen Sohn des Vaters gefragt werden muß" (2,150). „Die Messianität Jesu ist mit seinem Menschsein identisch" (2,159). *„Gerade als Mensch ist er der eine Mittler des einen Gottes und Vaters* (1 Tim 2,5)" (1,160). „Die Menschheitsfrage nach dem Weg zu Gott und nach dem Ort der Begegnung mit ihm kann Jesus nur im Hinweis auf sich selbst als das *verbum incarnatum* beantworten" (2,161).

Die christologische Bekenntnisentwicklung bezieht Müller auf die drei systematischen Fragen der (altkirchlichen) Christologie: die wahre Gottheit Jesu Christi, die volle, menschliche Natur Jesu Christi und die Einheit der beiden in der Person/Hypostase des Logos. Für die Gestalt der Darstellung gilt: „Der neuzeitliche Erkenntnisdualismus von zeitloser Idee und zufälligen geschichtlichen Ereignissen bedingt auch den Gegensatz von historischer, psychologischer Christologie und dogmatischer, ontologischer Reflexion über Sein und Sendung Jesu Christi" (2,168). Die Dogmengeschichte stellt der Vf. in systematischen Kategorien dar, nicht eigentlich historisch: Typen juden-christlicher Reflexion, Streit um die Gottheit des Sohnes, Streit um die Subjekteinheit des Gott-Menschen Jesus Christus, Abschluß der christologischen Dogmenbildung. Instruktiv ist die Darstellung des Ergebnisses von Chalkedon und der nachchalkedonischen Entwicklung. Die Entwicklung der neuzeitlichen Christologie (2,234–238) ist besser im Grundlagenkapitel (2,37–47) nachzulesen.

In der Soteriologie, dem Weg Jesu zum Vater, geht es nicht um Werk oder Amt Christi, „sondern wieder um die *Person* Jesu, insofern er *Grund, Inhalt und Mittler* des Heiles, d.h. der Vollendung des Menschen in Gott, ist. Soteriologie betreiben heißt Christologie betreiben unter dem Aspekt der Pro-Existenz

[11] „Die gesamte Christologie beruht auf der Unableitbarkeit eines kontingenten geschichtlichen Ereignisses" (2, 18).

[12] Die theoretische „Durchdringung der Grundlagen des Christusereignisses zusammen mit seiner geschichtlichen Vermittlung im Christus-Zeugnis der Jünger Jesu und dem Christusbekenntnis der Kirche mit dem Ziel seiner intellektuellen Aneignung nennt man die Christologie" (2,13).

Jesu. Der Horizont aller Soteriologie ist die Person Jesu" (2,244). Heil besteht in der Weggenossenschaft mit Jesus Christus (Nachfolge). Die Ablehnung einer rein funktionalen Christologie ist deutlich.

Das Ziel gibt sich uns als Weg. Die persönliche Lebensgeschichte jedes einzelnen Menschen und die Gnadengeschichte der Menschheit als ganzer enthüllt sich als Weg mit *Gott* (dem Sohn) in *Gott* (dem Hl. Geist) zu *Gott* (dem Vater). Diese Geschichte entsteht im Drama sich begegnender Freiheiten. Dabei ist von der Transzendenz des Heils (Gabe auf ein größeres Ziel hin) und der Immanenz des Heils (Gemeinschaft mit Christus und den Christen) auszugehen.

Dabei gilt: „Die Bedeutung Jesu ‚für uns' kann nur deutlich werden, wenn die theologische Grundbestimmung des Menschen auf die personale Gemeinschaft mit Gott erkannt wird. Nur wenn sich die Heilsfrage als Frage nach Gott eröffnet, ergibt sich der Horizont, in dem deutlich wird, was Gott bedeuten soll für den Menschen in Jesus und was Jesus bedeutet für Sinn und Ziel des menschlichen Daseins überhaupt. Die transzendentale Verwiesenheit muß sich als *Gottverwiesenheit* aufzeigen lassen" (2,249).

Transzendenz wird hier nicht als räumliche oder zeitliche Über- oder Hinterwelt, sondern als ‚Jenseits' der anderen Person verstanden. „Wo ich auf eine Person treffe, erfahre ich eine Realität, die ich nicht überwinden, vereinnahmen und verobjektivieren kann, als einen handhabbaren Gegenstand oder als ein bloßes (apersonales) Moment an meinem eigenen Bewußtseins- und Freiheitsvollzug. Durch ihr Dasein geht von der anderen Person ein sittlicher Anspruch aus, insofern ihr Selbstand und ihre Unmittelbarkeit von mir nicht aufzulösen sind. Zugleich entbirgt sich hier aber auch die Verheißung einer neuen Begegnung. Gerade die positive In-sich-Ständigkeit ist der Grund ihrer Fähigkeit, sich mitzuteilen, sich im Dasein-für-andere zu präsentieren und so erst die Liebe als Bewegung auf die Gemeinschaft hin zu verwirklichen, insofern die Liebe der Sinn von Sein überhaupt ist" (2,249f). Gott wird daher nicht in „Lükken" rationaler Welterklärung gefunden, sondern am Ort des personalen „Fürseins", in der Offenbarung seiner Liebe.

Müller diskutiert die neuzeitliche Kritik der Erlösung unter den Gesichtspunkten: Gott als Garant oder Konkurrent der Befreiung? Der Mensch im Dilemma von Hoffnung und Resignation. Heil im Jenseits oder Glück im Diesseits? Gott in der Leidens- und Hoffnungsgeschichte der Menschheit. Er behandelt die soteriologischen Konzeptionen der Vergöttlichung durch göttliche Paideia, der stellvertretenden Genugtuung und der (neuzeitlichen) Befreiung des Subjekts, die sich für ihn in Christus als Träger eines integralen Befreiungsprozesses bündeln.

Die unbedingte Stärke dieser Christologie liegt in ihrer Systematik. Doch macht sie gelegentlich den Eindruck, daß ihr die Geschichte eingeordnet, die Systematik nicht an der Ereignis- und Denkgeschichte entwickelt wird. Der entschiedenen Auseinandersetzung mit verschiedensten gegenwärtigen Tendenzen der Theologie und großem argumentativen Gewinn – für den Leser – tut das keinen Abbruch. Die Lektüre erfordert volle Konzentration und Aufmerksamkeit, gibt dann aber entsprechend klare Orientierung. Zur Erstinformation oder Einarbeitung in die Christologie legen sich vielleicht andere Darstellungen näher, aber an dieser sollte man als Systematiker nicht vorbeigehen.

7. Mariologie – Maria, die Mutter des Christus (2,299–398)

Neue Zugänge zur Mariologie entdeckt Franz Courth in der Neubewertung der Volksreligiosität (z. B. bei Harvey Cox: „Wie man einfach und in Harmonie mit der Natur lebt"; „Die Fruchtbarkeit, Sexualität, der Schoß, die Erde und der Mond"; die „Freiheitssehnsucht der Frau"); in der feministischen Theologie, die subversive, genuin frauliche Kraft aufzeige; in der Befreiungstheologie; in archetypisch-symbolischer Glaubensauslegung und in den kritischen Einwänden (und Neuentdeckungen) auf seiten reformatorischer Theologie.

Nach der *Einführung* (1) entfaltet Courth die *Gottesmutterschaft als Grundaussage* (2) hinein in die *Jungfräuliche Mutterschaft* (3), die *im Ursprung geheiligt* (4) und *in Gottes Herrlichkeit vollendet* (5) ist und sich in der *Marienverehrung* (6) spiegelt.

Als eigenes Lehrstück erscheint die Mariologie bis zu Suarez nicht, vielmehr sind ihre Aussagen der Christologie, besonders der Inkarnationslehre zugeordnet. Von Suarez und seinen Zeitgenossen, deren Problem die Begnadung und Heilung des Menschen ist, wird nach der Gnade und Heiligung Marias gefragt. Damit beginnt die Herausbildung eines eigenen Traktates, der sich in eine christotypische und eine ekklesiotypische Mariologie (Maria mehr an der Seite Christi oder mehr an der Seite der Menschen) teilt. Diesen Gegensatz hebt das Vaticanum II auf, indem es Maria als Erlöste, als Geschöpf der Gnade sieht, die alle Glaubenden überragt. Als jungfräuliche Braut (Empfangende) wird sie Leben spendende Mutter (LG 64). Ihre Mittlerschaft liegt auf der Ebene *geschöpflicher* Mitwirkung im *göttlichen* Heilswirken. Erst auf *personaler* Grundlage läßt sich die typologische Bedeutung der Mariologie sachgemäß und tragfähig entfalten. „D. h. aber, die Gottesmutterschaft zum Ordnungsprinzip des Traktates zu machen" (2,312). Die kriteriologische Kraft des kritischen Rückbezugs auf die Person Marias zeigt sich in allen Bereichen der Mariologie (vgl. konkret 2,324f.330f.337.341.372). Als methodische Leitlinie nennt der Vf. dementsprechend: Biblischer Ansatz (Grundkontur) – Geschichtliche Orientierung (Aneignung und Ausdrucksfähigkeit) – Theo- und Christozentrik – ökumenisch gestimmt – sprachlich sensibel – spirituell offen.

Als Gestaltungsprinzipien marianischer Frömmigkeit und treibende Kraft mariologischer Entwicklung sieht Courth Menschwerdung und Auferstehung in ihrer soteriologischen Dimension (Vergöttlichung und Leben in Christusgemeinschaft) und anthropologisch die „Sehnsucht des Herzens". Innerhalb der biblischen Grundlegung hebt er hervor, wie a) mit dem Verständnis Jesu als Sohn Gottes die würdigende Sicht für Maria als seine Mutter wächst (ebenso in der Tradition vgl. 2,263), wie b) sie „zuerst und immer *heilsgeschichtliche Person* ist", aber „stets auch als Symbolfigur, als Urbild des Glaubens, als Repräsentantin und als Mutter der Jünger, als das neue Israel, als Tochter Zion" gilt (2,333).

Diese Mariologie ist klar und verständlich geschrieben, aus einem Guß, aber nicht einfach aus einem Prinzip abgeleitet, wohl von einem Grunddatum her geordnet: der Gottesmutterschaft. Sie informiert und argumentiert ohne zu breit zu werden und zeigt die ökumenischen Chancen und Schwierigkeiten mit den orthodoxen wie den evangelischen Kirchen auf. Sie „überzieht" nirgends. Kurz: sie ist ohne Bedenken rundum zu empfehlen.

8. Ekklesiologie – Die Lehre von der Kirche (2,399–578)

Die Ekklesiologie gliedert Peter Neuner in vier Kap.: *1. Ort und Kontext heutiger Ekklesiologie. 2. Das Problem der Kirchenstiftung. 3. Realisierungsformen von Kirche. 4. Ämter und Stände in der Kirche.*

Die ersten drei Kap. handeln von der Kirche insgesamt, das letzte von den einzelnen in der Kirche. Zugänge zur Kirche als Glaubensgegenstand gewinnt Neuner aus der jeweiligen Situation der Kirche. Die Alte Kirche sah sich dem Wirken des Geistes zugeordnet: *Creatura Spiritus Sancti.* Seit der Reformation zwingt die Kontroverssituation zur Frage nach der *wahren* Kirche und bindet die Ekklesiologie an die Christologie: „Welche Gemeinschaft kann sich zurecht auf Jesus den Christus zurückführen, ist von ihm gewollt, gestiftet, vermittelt sein Heil?" (2,401).

Dieser doppelte Bezug auf Christus und den Geist gilt grundlegend: „Kirche ist vielmehr die Wirklichkeit, in der durch die Kraft des Hl. Geistes das Werk des auferstandenen Herrn in der Welt und in der Geschichte gegenwärtig und wirkmächtig bleibt. Weil die Sache Jesu mit dem Kreuz nicht ein für allemal vorüber ist, sondern weitergeht, darum ist Kirche möglich und notwendig. Kirche lebt aus der Kraft der Auferstehung Jesu, Ekklesiologie erweist sich als Konsequenz der Christologie." (ebd.)

Gegenwärtige Ekklesiologie sucht ökumenisch den Weg von der Kontroverse (Exklusion) zur (wachsenden) Koinonia versöhnter Verschiedenheit, katholisch gezeichnet von der Kirchenerfahrung nach dem Vaticanum II (2,406–410).

Trotz der Grundperspektive: „Erst von Ostern her ist es sinnvoll von Kirche zu sprechen, vorher hat sie weder historisch noch sachlich einen Ort" (2,412), steht der zweite Abschnitt unter der Überschrift *Kirchenstiftung,* wohl weil Neuner die Gründung der Kirche im Willen Gottes wie im Wollen und Tun Jesu festmachen will. Auferstehung wird als Bestätigung des vorösterlichen Wirkens Jesu interpretiert: „Auferstehung eröffnet eine Zukunft, die das, was in Jesus geschehen ist, für alle Welt erschließt. Ostern ist damit nicht Abschluß, sondern Neuanfang" (2,414).

In den Aposteln geht mehr weiter als die „Sache" oder das Werk Jesu: „Im Zeugen wird dabei das Zeugnis konkret faßbar, gewinnt es personale Gestalt. Es geht in der Botschaft vom Auferstandenen nicht primär um ein Verhältnis zu Wahrheiten und historischen Aussagen oder zu Sachen, sondern zu Personen. Offenbarung ist primär nicht eine Lehre, sondern Selbstmitteilung Gottes, eine Relation zu einem Du, sie ist interpersonales Geschehen. Glaube ereignet sich zwischen Personen. Er braucht darum interpersonale, gemeinschaftliche Strukturen" (2,415). Das Bemühen, die Kirche als Geistgeschöpf *(Creatura Spiritus Sancti)* darzustellen (2,415–423), ist sehr begrüßenswert, und doch bleibt es positive Einzelaussage, wird nicht zur durchgehenden Dimension. Für die Reformatoren ist die Kirche sicher mehr *Creatura Verbi* als *Creatura Spiritus.* Den Aufweis der Kirchenstiftung durch Jesus führt der Vf. strukturparallel zur impliziten Christologie in einer Art „impliziten" Ekklesiologie von der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu her. Die Pointe: „Dieses Gottesreich hat bereits in der Verkündigung Jesu Sozialgestalt, es ist bei ihm eine soziale Größe und läßt sich nicht auf das Verhältnis des einzelnen zu seinem Gott reduzieren. Jesu Taten und Worte, die auf eine Sozialstruktur verweisen, sind darum kirchenstiftend. Sie sind die Ansatzpunkte, aus denen aus der Verkündigung Jesu im Licht [und der Kraft] von Ostern und Pfingsten Kirche erwuchs" (2,432)[13], näherhin aus der Berufung der Jünger, der Zwölf, der Apostel, des Petrus; durch das Abendmahl.

Für die *Realisierungsformen* von Kirche stellt Neuner zunächst die verschiedenen ntl. Kirchenbilder vor. Die These von der „Geistkirche des Anfangs" lehnte er ab und fragt statt dessen, ob die faktische Entwicklung die einzig mögliche und legitime gewesen ist. Die ersten Jh.e sehen nach Neuner die

[13] Neuner verfolgt die Deutung des Reiches Gottes im Laufe der Geschichte im apokalyptischen, universalistischen, individualistischen und kirchlichen Verständnis dieses Reiches (2,427–432). Diese Darstellung erhellt schön Kontrast wie Zusammengehörigkeit von Gottesreich und Kirche. Es folgen Thesen zum Verhältnis Reich Gottes – Kirche.

Kirche als Mysterium, als Geschöpf Gottes, das in dessen Heilsplan gründet. In diesem Zusammenhang stellt der Vf. die vier Kennzeichen der Kirche in lesenswerter Prägnanz und zugleich in ihrer ökumenischen Dimension dar. Besonders gelungen erscheint die Auflistung der Bedeutungsaspekte des Wortes „katholisch". Als Typen der geschichtlichen Entwicklung der Gestalt von Kirche beschreibt er Kirche als Imperium, Kirche in einander ausschließenden Konfessionen, Kirche als Societas perfecta, schließlich Kirche in ihrem Selbstverständnis nach dem Vaticanum II (als Mysterium, als Volk Gottes, als Koinonia; ihre einzelnen Glieder).

Im vierten und letzten Teil behandelt Neuner *Ämter und Stände in der Kirche:* „Laien", das Bischofsamt, den Priester, das Amt des Diakons, den/die Pastoralreferent/in, das Papsttum. Die petrinischen Texte sind in 2,442 schön zusammengestellt.

Den Tenor der Darstellung der „Laien" charakterisiert eine Fußnote: „Das Delegationsmodell versagte. Damit stand die Verhältnisbestimmung von Priestern und Laien zur Diskussion" (2,536[295]). Neuner hält fest: „Die besondere Verantwortung definiert sich vom Volk her. Begriffe, die Ämter ausdrücken, sind Relationsbegriffe. Der Amtsträger ist um des Volkes willen da, nicht das Volk für den Amtsträger. Das Volk hat seine Sendung nicht aus Delegation der Hierarchie, aber der Amtsträger ist auch nicht von der sog. Basis delegiert. Koinonia als Gemeinschaft eigenverantwortlicher Aufgabenträger schließt die Rückführung aller Vollmachten auf ein Prinzip oder auf einen einzelnen aus, sondern postuliert von Anfang an eine Gemeinschaft, die in der trinitarischen Struktur von Kirche grundgelegt ist" (2, 538).

Der Vf. spricht die wichtigen, auch kontroversen Einzelfragen ohne Scheu an, zum Teil sehr knapp, immer informativ. Das Amt der Priester zeigt er in seinen Bezügen zum allgemeinen Priestertum, zum Bischofsamt, zu Christus auf. Die Offenheit dieser Bezüge nutzt er ökumenisch, ohne eine eigene Gewichtung oder Bewertung vorzunehmen.

Was bedeutet in der Bezeichnung der Ämter und Stände der Wechsel in der Benennung zwischen Amt und Person (Laie, Priester, Pastoralreferent/in; Bischofsamt, Amt des Diakons, Papsttum)? Warum spricht Neuner von Papst*tum* statt vom Papst*amt*? Verwunderlich ist auch die Stellung des Papstamtes am Ende der Reihe, statt nach dem Bischofsamt, von dem her das Papstamt doch allein verständlich ist, wie Neuner selbst darlegt. Ist das Papstamt der alles tragende und krönende Schlußstein? Ist nicht das Bischofsamt in der Apostelnachfolge der strukturierende Grundstein der Verfassung der Kirche?

3,414.421 sind die Differenzen nicht irrelevant, wohl überwunden, nicht mehr trennend; 3,401.402.414: Es geht in Kirche mehr weiter, als nur „Sache" oder „Werk" Jesu; 3,418: Das Schreiben *„Unam Sanctam"* ist keine Enzyklika, sondern eine Bulle.

9. Pneumatologie – Die Lehre vom Heiligen Geist (3,1–156)

Bertram Stubenrauch, der als Vf. kurzfristig eingesprungen ist, stellt die Lehre vom Hl. Geist in fünf Abschnitten vor: *Einführung (1) – Wirklichkeit des Hl. Geistes nach dem AT (2) – Der Hl. Geist im NT (3) – Die Wirklichkeit des Geistes im Spiegel der Dogmen- und Theologiegeschichte (4) – Fragen systematischer Pneumatologie (5).*

Zugänge zum Glauben an den Hl. Geist eröffnet er nicht[14], sondern legt im Ausgang von diesem Glauben dessen Weg und Implikationen dar. Die Unentbehrlichkeit dieses ganz „jungen" Traktats sieht er in der *notwendigen Bewußtseinsbildung,* theologische Wahrheit pneumatologisch zu erfassen.

In der strikten Unterscheidung von göttlichem und menschlichem Geist sieht Stubenrauch die „Grundlegung" des Traktats. Für diese ontologische Unterscheidung den Begriff *Unterscheidung der Geister* aus der geistlichen Tradition zu verwenden, der den Vorgang meint, *in* den verschiedenen Antriebskräften das Wirken des Geistes Gottes unterscheidend zu erkennen, ist m. E. eher irreführend als sachdienlich. Wo es später um die Rolle des Hl. Geistes im Leben der Glaubenden geht, also an seinem eigentlichen Ort, kommt der Begriff nicht mehr vor. Die gemeinte Sache, die für die *Dynamik* eines christlichen Lebens entscheidend ist, wird kaum beachtet, bestimmend sind Strukturmomente.

Das ntl. Geistzeugnis wird vom atl. als eigener Abschnitt durch das Osterereignis („Gott wurde an Ostern als Vater, Sohn und Geist *erfahren,* keineswegs als solcher erdacht" [3, 23]) als Offenbarung des Geistes klar unterschieden. „Die Kontinuität ist durch Diskontinuität gebrochen ... So besiegelt die Pneumatologie der entstehenden Kirche zusammen mit ihrer Christologie das Charakteristikum des ntl. Gottesbildes: Der Monotheismus des Alten Testaments verändert sich zugunsten eines trinitarischen Gottesbildes. Die Pneumatologie des Neuen Testaments läßt sich deshalb nicht losgelöst vom trinitarischen Gottesglauben erheben, sondern nur mit ihm zusammen" (3,23). Im Licht von Ostern legt Stubenrauch das Jesus- und Kirchenereignis aus, um den Ursprung der ntl. Geistlehre zu ergründen (Christus, der Geistträger in Fülle; die Kirche – Geschöpf des Geistes) und in paulinischer wie johanneischer Tradition darzustellen.

„Mit der Gewißheit, *im* Hl. Geist dem verherrlichten Herrn und seinem Vater verbunden zu sein, sprach die frühe Kirche *über* den Geist" (3,61). Aus dem Vollzug des christlichen und kirchlichen Lebens und seinem soteriologischen Interesse erwächst die Lehre vom Hl. Geist, die der Vf. bis hin zur Entscheidung von Konstantinopel in Knotenpunkten schildert. „Augustinus gelangt von der *aequalitas personarum* zum *Deus-Trinitas*" (3,80), während dann das Mittelalter – mit Anselm von Canterbury – meist von der *una deitas* ausgeht. Das Problem des Filioque erhält einen eigenen Abschnitt (3,83–86).

Kennzeichen des Mittelalters und der scholastischen Theologie sei es, „pneumatologische Aussagen im Kontext christologischer und gnadentheologischer Einsichten zu formulieren. Insofern wurde die Lehre vom Hl. Geist zwar funktionalisiert, also Erstinteressen untergeordnet, aber auch heilsgeschichtlich geerdet. Der Geist bleibt an seiner geschichtlichen Funktion erkennbar" (3,90). Das Wissen um die Bedeutung des Geistes lebt in vielen pneumatischen Bewegungen fort. Der Geist wird Vermittler. Instruktiv wird die Unterscheidung von ungeschaffener und geschaffener Gnade und die Rolle des Geistes in der Geschichtstheologie (des Joachim v. Fiore und Rupert v. Deutz), Liturgie, Armenpflege und Mystik vorgestellt (3,91–98). Diese Ergänzungen zur Dogmatik im strengen Sinne weiten den Blick und verhindern falsche Gewichtungen.

Die Pneumatologie der Reformatoren weiß Stubenrauch einzeln und differenziert darzustellen (Luther, Zwingli, Bucer, Calvin), v. a. im Blick auf die Wirkungen im Verständnis von Kirche und Sakrament. Die katholische Weiterentwicklung schildert er an Trient und dem Beitrag der katholischen Universitätstheologie (Möhler, Newman, Scheeben). Doch (der katholische) Newman und Scheeben lehren an nichtuniversitären Lehranstalten! Es folgen Hegel, Barth und Tillich.

Positiv hervorzuheben ist der eigene Abschnitt zum Grundcharakter ostkirchlicher Pneumatologie, der in der Akzentuierung der Personalität und Eigenständigkeit des Hl. Geistes, der Gottes*erfahrung* und der rechten (Gebets-)Haltung, die auf den Geist zurückgehen, Entscheidendes trifft (3,112–115). Dabei ist die Unabhängigkeit des Geistes vom Sohn photianisch-palamitisches „Sondergut", das mit dem orthodoxen Allgemeingut der Selbständigkeit des Geistes nicht identisch ist.

Doch kann man die Ostkirche(n) – auch nicht vereinfachend – nicht als „Glaubensgemeinschaften, die seit 1054 eigene Wege gingen" (3,112), schildern. Denn das taten sie als apostolische Gründungen von Anfang an völlig zu Recht, übrigens von Rom anerkannt. 1054 als Wegscheidung anzusetzen trifft eher wegen der Gregorianischen Reform in der lateinischen Kirche als wegen Veränderungen der Ostkirche zu (dieser Singular übergeht die nichtchalkedonischen Kirchen, die Konstantinopel nicht vertrat). Als weit wirksamere Trennungsfaktoren erwiesen sich aber die Eroberung Konstantinopels durch die „Franken" 1204 und die Nichtrezeption der Union von Florenz durch Russen und Byzantiner. Der Streit um das Filioque bedeutet dogmatisch einen Streit um das Grundverständnis der Trinität, d. h. um ihre Auslegung, nicht um den Glauben an den trinitarischen Gott. Der *consensus quinquesaecularis* ist gerade kein *consensus millenarius,* sondern einer, der in der zweiten Hälfte des 1. Jahrtausends seine Risse bekommt. Nicht das Filioque und disziplinarische Fragen führen in die Polemik, sondern die aufkommende Polemik schafft sich Anhalt und Basis in praktischen und dogmatischen Fragen. Palamas schreibt sich allgemein Gregorios Palamas (als Transliteration, nicht Transkription) und ist 1357 (nach [3]LThK 4,1008.1010) oder 1359 (nach TRE 14, 200.202) gestorben.

Der Lobpreis tritt nicht an die Stelle des Dogmas oder der Spekulation, sondern ist die Weise von deren Vollzug. Nicht schon (oder allein) die Schriftdurchtränktheit der Liturgie ermöglicht die Betrachtung der *Eigenständigkeit* des Geistes, sondern die liturgische Gotteserfahrung selbst, die Basilius herausarbeitet. Denn Gotteslob und Doxologie ist nicht anders möglich, als durch das Wirken des Geistes im Betenden. Alle Doxologie ist Wirken des Geistes, nicht *nur* Erzählen und dankbares Erinnern der Großtaten Gottes. Das Moment des Dankens und Preisens ist Sache des Geistes, nicht Christi. Der Geist ist, wie Stubenrauch selbst sagt, der *Mystagoge,* nicht schon Christus[15].

Systematisch interpretiert der Vf. den Hl. Geist „als Gott selbst im Modus der Gabe", als *„beziehungsstiftende Gabe* / als *vinculum amoris*)", so daß nicht nur das Werk, sondern „die menschliche Existenz schlechthin zur Exegese des Geistes" beiträgt (3,121f). Den Gabe- und Beziehungscharakter des Hl. Geistes

[14] Es sei denn später 3,122f in den Ausführungen zum Mensch als Subjekt und Person.

[15] Für die Gegenwart nennt Stubenrauch als Orte der Geistentdeckung das Vatikanische Konzil, die Charismatische Erneuerung, Befreiungstheologie und Feministische Theologie, jedesmal unter dem Vorzeichen von Reform und Veränderung.

verfolgt Stubenrauch in der Trinität, in der Welt, in der Kirche und im Leben der Glaubenden.

In der Trinität, in der eine Beziehung unvertretbarer und unaustauschbarer Seinsbeziehungen statthat, gewinnt Stubenrauch Zugang zur Spezifizität des Geistes durch die Analogie zur Subjekt-Person des Menschen, der zugleich er selbst ist („unmittelbar um sich selber weiß und kraft seiner ursprünglichen Ichvertrautheit zu sich kommt") und Person („angewiesen, zu anderen ein Verhältnis zu gewinnen ... und die Erfahrung seiner selbst kommt ihm gewissermaßen von außen her zu"; 3,122). Dieser Ansatz ist hier nicht weiter auszuführen, sondern nachzulesen (3,122–129).

Da sich Vater und Sohn „nicht aneinander verlieren, weil sie als Subjekte füreinander Geber bleiben, kann die reine Gabe keine bloße Reproduktion ihrer selbst sein, sie stellt vielmehr ihnen gegenüber etwas anderes, etwas ‚Drittes' dar. Die Gabe ist als Subjekt eine eigene Weise der göttlichen Seinsverwirklichung" (3,125). Diese Eigenart des Geistes wird in transzendentaler Pneumatologie weiter entfaltet: der Mensch bedarf „des Geistes als des tragenden Grundes seiner Subjektivität" (3,128). Der Frage nach der weiblichen Dimension des Geistes weicht der Vf. nicht aus (3,129–132).

Das Verhältnis des Geistes zum Kosmos wird in Gedanken von Moltmann, Rahner, Pannenberg, Taylor und von Balthasar entfaltet. Eigene Gedanken trägt Stubenrauch zum Verhältnis des Geistes zu den Religionen bei, in denen der Geist sich „als *Gabe* zum Unterpfand jeder personal und gesellschaftlich verfaßten Gottsuche macht" (3,140). Die Entäußerung des Geistes setzt dabei jedoch weniger die Kenose Christi fort (wie der Vf. schreibt); vielmehr realisiert der Geist auf *seine* Weise seine *eigene* gemeinschaftsbildende Eigenart.

Im Verhältnis zur Kirche betont der Vf. die Relativität der Geistbegabung der Kirche, die dadurch aber nicht abgeschwächt wird; vielmehr ist der Geist „*durch* die Kirche an die Welt vergeben" (3,140); sie ist Instrument, ihn an die ganze Menschheit freizugeben. Stubenrauch entfaltet Kirche als Sakrament des Geistes und die Bezeugungsinstanzen des Glaubens als Institutionen des Geistes.

Für das Leben der Glaubenden hebt er den Geist als Grundlage christlicher, pneumatisch orientierter Spiritualität hervor, in theozentrischer, christozentrischer, ekklesialer und sakramentaler Bestimmtheit, die zu individueller wie gemeinschaftlicher Ausprägung ermutigt.

Manche Formulierungen erscheinen nicht sehr glücklich: Konnte der Nachkomme Davids „kein Sproß des erlösungsbedürftigen Menschengeschlechtes sein"? Muß er es nicht vielmehr sein?! Ist er nicht dazu „geboren von einer Frau", „unter das Gesetz" gestellt, „in allem uns gleich, außer der Sünde" (vgl. den Hebräerbrief)?

Auch nach der Apostelgeschichte deckt sich das Apostolat nicht mit dem Zwölferkreis, weil sonst weder Barnabas noch Paulus Apostel genannt werden könnten (3,39; vgl. Apg 14,4.14).

Der theologische Personenbegriff ist vor dem christologischen schon in den trinitarischen Auseinandersetzungen entstanden und christologisch genauer ausgeprägt worden (3,59). Das Chrysostomos-Zitat (3,69) versteht wohl den Schoß der Kirche weiblich, aber dessen befruchtenden Geist männlich. Die Epiklese zielt nicht vorrangig auf die Verwandlung der Gaben, sondern die Verwandlung der Feiernden in den Leib Christi und wird deswegen über die Gaben als Mittel dazu herabgerufen.

Der Streit um die die Wandlung bewirkende Kraft bricht nicht „noch" im Mittelalter, sondern *erst* im Mittelalter aus. Nicht die Sprachregelung der Kirche, sondern der *lateinischen* Kirche gewinnt mit Tertullian Gestalt (3,71).

3,82 macht die Nichterwähnung der Unterscheidung von (ewigem) Ausgang und (zeitlicher) Sendung des Geistes das beschriebene Problem eher undeutlich als klar.

Solche Einzelkritik schmälert nicht das Verdienst, in kurzer Zeit einen Traktat *Pneumatologie* vorgelegt zu haben. Dessen Gestalt wie Gehalt ist noch ganz in Fluß.

10. Gnadenlehre – Das Heil als Gnade (3,157–305)

Georg Kraus gliedert seine Gnadenlehre in *Einleitung (1), biblische Grundlegung (2), glaubensgeschichtliche Entfaltung (3)* und *systematische Reflexion des Gnadengeschehens (4).* Die Beziehung der Gnadenlehre zur vorangehenden Pneumatologie wird nicht thematisiert, wohl der Bezug zur nachfolgenden Sakramentenlehre (3,160f).

Glaubenszugänge (Anknüpfungspunkte) zum Gnadengeschehen sieht Kraus im *Urbedürfnis nach Entlastung* (gegenüber Entscheidungsdruck und Selbstrechtfertigung), *nach personalem Angenommensein, nach Leben und Überleben,* die je vom biblischen Zeugnis aus zu entfalten sind.

Die *biblische Grundlegung* erfolgt atl. streng am Textbefund, d.h. den Begriffen von *Hen, Hesed, Rahamim und Ahaba* entlang je in erzählender Literatur, in Psalmen und Propheten; ntl. referiert Kraus die Gnaden*botschaft* Jesu, die Gnaden*lehre* Pauli und das Gnaden*verständnis* der übrigen ntl. Schriften und ordnet sie nach theologischen, christologischen, ekklesiologischen, soteriologischen und auf den einzelnen bezogenen Aussagen.

Innerhalb der *glaubensgeschichtlichen Entfaltung* stellt der Vf. die Konzeption des Origenes weniger in dessen Kategorien (Pneumatiker, Paideia) als im Muster westlicher Fragestellung vor. Ausdrückliche Erwähnung verdient die Darstellung der Gnadenanschauung ostkirchlicher Theologie (3,198–204 nach Athanasius). Mit ihr teilt Kraus seine trinitarische Perspektive.

Die Grundlage westlicher Gnadenlehre wird in der Abfolge Pelagius – Augustinus – kirchliche Augustinusrezeption, ihre weitere Entwicklung exemplarisch an Anselm von Canterbury, Petrus Lombardus und Thomas von Aquin dargestellt. Luther kommt ausführlich zur Sprache, Calvin nicht eigens, wohl „anonym" in den Ausführungen zur Prädestination. Kraus schließt die Darstellung des Gnadenstreites und der Gnadensysteme (16. und 17. Jh.), der neuscholastischen Gnadentheologie und der Neubesinnung in unserem Jh. in Grundzügen an.

Er betont den trinitarischen Ursprung, die christozentrische Vermittlung und den personalen Charakter der Gnade als treue Liebe Gottes zu den Menschen durch Handlungen und Gaben zu deren Heil, die ungeschuldet, notwendig und universal (für alle Menschen) sind. Mitte des Gnadengeschehens bleibt das Individuum (vgl. 3, 275f.292–297) – trotz des allgemeinen Heilswillens Gottes und obwohl sich die Prädestination nicht unmittelbar auf den einzelnen, sondern auf die Menschheit bezieht (3, 278).

Die Darstellung liest sich als informierende Bestandsaufnahme der Gnadenlehre, die zum Kennenlernen und zur Examensvorbereitung vorzüglich aufbereitet ist. Der Anfang jedes großen und kleineren Kap.s gibt einen Überblick über den Stoff in thesenförmiger Verdichtung, der anschließend breiter entfaltet wird.

Einige Hinweise: So instruktiv die Gegenüberstellung von scholastischer und biblischer Sicht der Gnade auf den ersten Blick wirkt, so problematisch wird sie bei näherem Hinsehen, wenn man das Ringen um das Verständnis und das angemessene Sprechen von Gnade mitbedenkt. Sprachlich zeigt sich Art und Problematik der Behandlung des Themas darin, daß Kraus Gnade zu Recht als *Geschehen* betont, diese dann aber immer mit der Formel „die Gnade ist ..." beschreibt. Die Geschichtlichkeit der Gnade wird ausdrücklich betont, aber nur die Geschichte der Reflexion auf ihr Wesen erzählt, auf die Wirkungsgeschichte der Gnade aber nicht reflektiert. Die Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium (3,267f) scheint mir zu einseitig (zu „nachreformatorisch") und auch exegetisch – zumindestens nach dem (atl.) Selbstverständnis des Gesetzes als Gabe Gottes für das Leben Israels – nicht zutreffend; kann man Gesetz und Evangelium als Phasen des Heilshandelns Gottes und als zwei *Heils*wege bezeichnen? Sind es nicht zwei aufeinander verweisende und verwiesene Dimensionen des *einen* Heilshandelns Gottes?

Für die Klärung des Verhältnisses zwischen Gnade und Freiheit helfen die Bestimmungen *Inklusivität, Korrelativität* und *Dialoghaftigkeit* weiter als die *Schematisierungen* von Synergismus, Monergismus und Energismus. Zu Recht und deutlich arbeitet Kraus die soziale Vermittlung des Heils des einzelnen heraus. Der Gemeinschaftscharakter des Heiles wird immer wieder ausdrücklich gemacht, aber nicht als unhintergehbare und notwendige innere Struktur des Heils – von Personen! – reflektiert.

Die Entgegensetzung von Altem und Neuem Bund, die Rede vom „eingeschränkten Heilsauftrag" Israels und von der „von vornherein universal" bestimmten Kirche, vom Alten Bund als „vergänglicher Durchgangsstufe," vom Wechsel von Israel auf die Kirche (3,280f) wird nicht unwidersprochen bleiben; sie wird der Treue Gottes zum Volk Israel und dem Stand des theologischen Gespräches zum Verhältnis Israel – Kirche nicht genügend gerecht.

Trotz dieser Kritik ist die Klarheit, Griffigkeit und Informationsstärke dieser Gnadenlehre hervorzuheben, auch wenn sie die Abgründigkeit mancher Fragen eher übersehen läßt. Sie ist sehr gut zum (Kennen-)Lernen, weniger zur Schärfung des Problembewußtseins geeignet.

11. Sakramentenlehre – Das Heil aus den Sakramenten (3,307–523)

„Wer nicht versucht, die überlieferten Lehren des Glaubens zur Antwort auf die Fragen, Probleme und Erwartungen unserer Zeit werden zu lassen oder auch zu einer echten Herausforderung für die Menschen, der wird mit seinen theologischen Überlegung von vornherein ins Leere gehen" (3,500). Kein anderer Teil des Lehrbuches erschließt derart erfahrungsnah und lebendig sein Thema wie die *Sakramentenlehre* von Günter Koch. Gott sei Dank, kann man nur sagen, denn nirgendwo wird der Glaube so direkt, so „hautnah" – erfahren und befragt! – wie in den Sakramenten.

Koch schildert *Situierung und Eingliederung der Sakramentenlehre (1), die allgemeine Sakramentenlehre (2)* und dann die *Einzelsakramente: Taufe (3), Firmung (4), Eucharistie (5), Bußsakrament und Ablaß (6), Krankensalbung (7), Weihesakrament (8) und Ehesakrament (9).*

Er beginnt jeweils mit der Darstellung des „Sitzes im Leben", d.h. der Vollzugssituation der Sakramente und der damit heute gegebenen Fragen, Schwie-

rigkeiten und Krisen; auf diesem Wege erschließt er Glaubenden wie Nichtglaubenden die Sakramente aus der Perspektive als Empfänger; er erschließt sie aus dem Glauben, den die Sakramente einerseits voraussetzen, in dem sie andererseits gefeiert werden. Entsprechend läuft die Information über die biblische Verankerung und historische Entwicklung (wohltuend konzentriert auf deren wichtigste Etappen) hin zu den Neuaufbrüchen, Entdeckungen, Aufgaben und Akzenten der Sakramententheologie im 20. Jh., die fast jedesmal gebündelt werden in Texten und Entscheidungen bzw. Weichenstellungen des Vaticanum II. Am Ende stehen die ökumenisch erreichten Konvergenzen und Konsense, die pastoralen Konsequenzen, die verbleibenden oder neuen Aufgaben.

Nichttheologen dürfte dieser Teil des Lehrbuches am ehesten zugänglich sein. Hier wird Theologie wirklich ganz als Dienst am Glauben und am Verstehen der Menschen vollzogen. Es ist eine Sakramentenlehre nicht aus der Perspektive des Spenders, sondern der Empfänger, eben „der Leute", ohne es an theologischer Seriosität und kirchlicher Loyalität fehlen zu lassen. Was K. von der Ehe sagt, gilt auch von den anderen Sakramenten: „Die christliche Ehe ist der Ort, wo sich in besonderer Weise der Glaube in allen seinen Dimensionen und das Leben in allen seinen Dimensionen durchdringen wollen und durchdringen, wo der Glaube leibhaftiges Leben werden kann und will" (3, 500).

Die Schaubilder sind als Zusammenfassung instruktiv, aber manche doch überflüssig z. B. 3,439 (zur Transsubstantiation); andere gehen über den Text hinaus, z. B. 3,358f (Geschichte der Bußtheologie) oder 3,511 (Veränderung im Eheverständnis). Hat hier der Hg. ergänzt oder „seinen Beitrag" geliefert?

Einige Hinweise: Koch betont den Charakter der Sakramente als *Zeichenhandlungen,* als (dialogische) Interaktion/Kommunikation zwischen Gott und Mensch sowie die soziale Dimension dieser Zeichenhandlungen, zu der die liturgische Feier der Sakramente und damit die Glaubensgemeinschaft als ihr Lebensort grundlegend dazugehört. Er entfaltet diese Akzente mit dem Vaticanum II (3,347–358) und versteht die *actuosa participatio* „als Teilhabe aller an der Sakramentenspendung", weil die Sakramente „auch Handlungen der Kirche, und d. h. des ganzen Gottesvolkes" sind (3,365). Der Umfang der Darstellung der Einzelsakramente entspricht ihrer jeweiligen Bedeutung. Das Kunststück besteht darin, a) die heute virulenten Fragestellungen für das betreffende Sakrament zu erspüren und zu benennen (incl. ökumenischer Konstellation) und b) die Fülle des historischen und theologischen Stoffes zur Entwicklung des jeweiligen Sakramentes zu bändigen. Beides ist gelungen, auch wenn das Urteil im Einzelfall schwanken mag.

Hier seien als Anreiz zur Lektüre die von Koch benannten theologischen Problem- und Aufgabenfelder der Einzelsakramente genannt.

Taufe: Kindertaufe? Heilsnotwendigkeit der Taufe? *Firmung:* Eigenständigkeit und besondere Gabe dieses Sakramentes? Welcher Lebenssituation wird es zugeordnet? *Eucharistie:* Gegenwart Christi, Opfercharakter, sakramentales Mahl, Spender der Eucharistie, Lebensbedeutung, Interkommunion. *Bußsakrament:* Schuldbewußtsein? Sündenerfahrung? Neue Chancen: Buße als Jesusbegegnung, als Heilung der Gemeinschaft, als durchgehende Dimension christlichen Lebens. *Krankensalbung:* Von der letzten Ölung zum Sakrament der Aufrichtung/Heilung. *Weihe:* Infragestellungen? Sakramentale Amtsübertragung? Kirchliches Amtsverständnis? Erwartungen an das Weiheamt? Ökumenische und offene Fragen: Zölibat, Frauenordination, Verhältnis zwischen Bischöfen, Priestern und Diakonen. *Ehe:* Anfragen an die Ehe und ihre Veränderung in den letzten 30 Jahren. Bedeutung des Sakramentes für den Alltag, dafür, wie die Ehepartner in der Hingabe aneinander sich selber und Gott finden können, und zugleich ihren Platz und Aufgabe in der Gemeinde. Wegcharakter der Ehe, Teilhabe am Bund Christi und der Kirche, Probleme um die Unauflöslichkeit.

12. Eschatologie (3,525–671)

Die *Eschatologie* bietet Josef Finkenzeller nach einer *Einführung (1. Grundsätzliche Sicht der Eschatologie. 2. Grundzüge nach der Hl. Schrift. 3. Konzeptionen des 19. und 20. Jh.s)* unter den Einzelthemen der „Letzten Dinge", wobei er die individuelle der allgemeinen Eschatologie vorordnet: *4. Tod des Menschen und Fortleben nach dem Tod. 5. Das individuelle (persönliche) Gericht. 6. Der Zwischenzustand. 7. Das Purgatorium. 8. Die Parusie des Herrn. 9. Die Auferstehung der Toten. 10. Das Weltgericht (allgemeine Gericht). 12. Die Hölle als Existenzweise der ewigen Gottesferne. 13. Der Himmel als Existenzweise des ewigen Heils.*

Finkenzeller erwähnt keine Zugänge zur Eschatologie, vielmehr nennt er als deren Horizont a) innerweltliche Zukunftsentwürfe (Futurologie, New Age, Marxismus, Reinkarnation) und b) die großen Weltreligionen (von denen nur der Islam in wenigen Zeilen dargestellt wird). Die Horizonte spielen nachher keine Rolle mehr.

In den genannten Einzelthemen schildert der Vf. jeweils die Problemlage, das alt. und ntl. Zeugnis, die Tradition und kommt so zur „Problemstellung gegenwärtiger Theologie". An deren Stelle können auch die kirchlichen Lehrentscheidungen treten (bei Parusie, Auferstehung, Weltgericht). Leitend sind also die Einzelthemen, nicht die Epochen, eine systematische Perspektive oder Frage. Kann man heute in dieser Weise, wie Finkenzeller eingangs selbst sagt, Eschatologie als „Lehre von den ‚Letzten Dingen'", als *„Glaubensaussagen über das Endschicksal des einzelnen Menschen* [steht das nicht bei Gott?] *und die von Gott gewirkte endzeitliche Gestaltung der Menschheit und des gesamten Kosmos"* (3,527), betreiben? Wenigstens biblisch und in der Alten Kirche geht die individuelle Eschatologie der universalen *nicht* voraus! Die gesamte individuelle Eschatologie ist eine innerwestliche Entwicklung um das Gravitationszentrum Zwischenzustand bzw. Purgatorium. Die Problematik des Zwischenzustands (und der zugehörigen Entwicklung) verschweigt der Vf. nicht. Trotzdem läßt er seine individuelle Eschatologie eigentlich insgesamt um diesen Zwischenzustand kreisen. Obwohl am Anfang der Darstellung die hermeneutischen Überlegungen von Rahner und Balthasar ausdrücklich bejaht werden, haben sie für die nachfolgende Darstellung keine Folgen. Die Einleitung wirkt eher wie eine heute unumgängliche Pflichtübung denn als wirkliche Einleitung. Wer die alte Eschatologie unter neuen Kleidern sucht, wird hier gut bedient. Von der Eschatologie als Grunddimension und Nagelprobe aller theologischen Einzelfragen ist hier wenig zu spüren. Verblüffend ist eher, wie Finkenzeller neue Stücke (Erkenntnisse), auf das alte Kleid aufnäht. Er kennt die Begründungen der neueren Erkenntnisse, nennt sie, aber diese Gründe bleiben systematisch gesehen für seine Darstellung folgenlos. Einzelinformationen sind hier zu finden, aber studieren sollte man die Eschatologie besser nach einem anderen Lehrbuch.

Resümee

Die *„Glaubenszugänge"* bilden zweifelsfrei ein Standardwerk unter den Lehrbüchern katholischer Dogmatik mit allen Vorzügen und Nachteilen eines Werkes mehrerer Vf. Den näheren Vergleich mit anderen Lehrbüchern (anderer Konzeption) kann die vorliegende Besprechung nicht auch noch leisten. Doch soviel: Gegenüber dem „Handbuch der Dogmatik"[16], das ebenfalls von mehreren Vf.n erarbeitet wurde, jedoch in langer, gemeinsamer Redaktionsarbeit, bieten die Glaubenszugänge mehr Stoff und historische Information in den einzelnen Traktaten, dazu detailliertere Verweise und Belege, während das Handbuch auf einen fließenden Text achtet und grundsätzlich auf Fußnoten verzichtet (Verweise im Text). Gerhard Ludwig Müllers einbändige „Katholische Dogmatik"[17] verdichtet den Stoff systematisch, mit der Stärke einer durchgehenden und durchgehaltenen Grundkonzeption. Der Preis, den er zahlt: die historisch-kontextuelle Erläuterung und Einbettung der einzelnen Aussagen, außer durch ihren Ort in der Grundkonzeption, kommt zu kurz. Um sich einen Problembereich zu erarbeiten, muß man auf entfaltetere Darstellungen, z. B. die *„Glaubenszugänge"* zurückgreifen. Der „Grundriß der Dogmatik" von Georg Kraus liegt bisher nur in den ersten zwei Bden vor[18]. Schon wegen der Unvollständigkeit ist hier keine Konkurrenz möglich. Das gilt auch von der Lehrbuchreihe AMATECA (Associazione di Manuali di Teologia Cattolica [Lugano/Milano, seit 1995]), die eine unregelmäßige Erscheinungsfolge von Anfang an angekündigt hat[19]. Die „Neue Summe der Theologie", hg. von Peter Eicher[20], reflektiert auch in der gekürzten deutschen Adaption des Originals noch so viel von der Fragestellung im französischen Kontext, daß es als Grundlehrbuch für deutsche Studierende kaum, aber als alternative Ergänzung zu den *„Glaubenszugängen"* sehr wohl in Betracht kommt.

[16] Hg. von Theodor Schneider, Düsseldorf 1992, 2 Bde.

[17] Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis, Freiburg 1994.

[18] Gott als Wirklichkeit. Lehrbuch zur Gotteslehre, Frankfurt 1994; Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre, Frankfurt 1997.

[19] Bisher sind erschienen: Fischer, Norbert: Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen, Paderborn 1995 (Bd 2); Knoch, Sendelin: Gott sucht den Menschen. Offenbarung, Schrift, Tradition, Paderborn 1997 (Bd 4); Courth, Franz: Der Gott der dreifaltigen Liebe, Paderborn 1993 (Bd 6); Testa, Benedetto: Die Sakramente der Kirche, Paderborn 1998 (Bd 9); Kunzler, Michael: Die Liturgie der Kirche, Paderborn 1995 (Bd 10); Gerosa, Libero: Das Recht der Kirche, Paderborn 1995 (Bd 12).

[20] 3 Bde, Freiburg: 1. Der Lebendige Gott (1988). 2. Die neue Schöpfung (1989). 3. Der Dienst der Gemeinde (1989).

Einige Hinweise auf zu kurz gekommene oder fehlende Redaktionsarbeit:

Bei Namen von Theologen und Personen, die für die jeweiligen Ausführungen leitend sind, fehlen häufig die Lebensdaten, manchmal ist das Todesjahr angegeben, in seltenen Fällen die Lebenszeit. Wann und welche Angaben gemacht werden, erscheint ganz zufällig und willkürlich. Vielleicht könnte man die Lebensdaten im Namensregister mit angeben – das wäre eindeutig und sparte Platz. Dort ließen sich auch die Vornamen ausschreiben, was im Text manchmal, aber in einzelnen Traktaten gar nicht geschieht. Griechische theologische Fachausdrücke sind meist in lateinischer Umschrift (allerdings manchmal in Transkription und manchmal in Transliteration) angegeben. Erscheinen sie, selten genug, in griechischen Buchstaben, fehlen häufig die Akzente oder sind falsch gesetzt. Manchmal ist die lateinische Umschrift mit Akzenten versehen, meist nicht. Es sind auch nicht alle lateinischen und griechischen Fachbegriffe (in Umschrift) ins Register aufgenommen. Vollständigkeit wäre eine wesentliche Hilfe. Solche Inkonsequenzen und Fehler in der Fachsprache und den Begriffen sind für ein Lehrbuch besonders ärgerlich. 1,118 fehlt die Übersetzung des lateinischen Satzes. Verweise auf andere Teile des Werkes erfolgen meist nach innerer Zitation, aber in Bd 2, besonders im Traktat Ekklesiologie, leider häufig pauschal (2,412[19]; 2,414[23]; 2,445[73]; auch 1,155[81]). Es finden sich sogar Verweise, die nicht unter ihrem Stichwort (Gotteslehre, der dreieine Gott; Wesen und Erkenntnisprinzipien der Dogmatik), nicht einmal im Inhaltsverzeichnis des Bdes auszumachen sind, sondern nur der Sache nach, in anderer Formulierung (vgl. 2,421[34]; 2,447[78]; 2,483[132]; 2,485[141]; anders 2,485[140]); der Verweis in 2,477[118] wird an der angegebenen Stelle inhaltlich gerade nicht erfüllt, ebensowenig 1,413[112] (wo die Zahl 9 nicht die Seite, sondern wohl die Nr. des Traktates benennt. Die Sachfrage beginnt auf S. 159, aber reflektiert bei Augustinus die übergroß gewordene Gnade nicht). In Bd 3 wird plötzlich Fettdruck möglich (3,553.601.653), der sonst nicht genutzt wird.

Gerade solche Abweichungen zeigen, welche Möglichkeiten sich graphisch zur klareren Darstellung ergeben könnten. Möglichkeiten, die einzelne Vf. vorführen, werden nicht durchgehend genutzt (z. B. G. L. Müller: Kleingedrucktes in Kursivschrift für Zitate; G. Langemeyer: Dunkelschraffierter Untergrund für zusammenfassende Sätze). Bd 1,453 und Bd 3,393f.430f zeigen sogar Reproduktionen von Bildern. Hätte das nicht auch eine Chance bedeutet für bestimmte Typen der Darstellung Mariens, der Trinität, für ein Bild zum Vaticanum II, zu den Symbolen der Kirche? Sogar der Abdruck naturwissenschaftlicher Schemata und katechetischer Graphiken war möglich (1,450f.457; 3,591). Die optische Übersichtlichkeit und die differenzierte Wertigkeit der einzelnen Textteile ließe sich durch redaktionelle Bearbeitung wesentlich erhöhen.

Orthographische Fehler sind sinnvollerweise dem Verlag mitzuteilen, hier nur folgendes: In Bd 2 können die Hakenklammern im Traktat Christologie ohne Verlust gegen runde Klammern ausgetauscht werden. Auf S. 117[52] können die Seitenzahlen nicht stimmen. Sie müssen lauten: 445–469. Auf den S.n 228 bis 230 müssen die Gliederungsnummern heißen 3.3.6, 3.3.6.1, 3.3.6.2 und 3.3.7.

Was ist eine gleichgeschaltete Metaphorik? (3, 132) Oder sollte hier von gleichgestalteter oder evtl. gleichgeschlechtlicher Metaphorik die Rede sein? In 3,281 sind wohl Bundesschlüsse, nicht Bundesbeschlüsse gemeint. Die Stellenangabe 3, 294 muß lauten Joh 2,13. Das Vaticanum II begann 1962, nicht 1963 (3,347); 3,431 müßte die Bildbeschriftung rechts oben korrigiert werden: Ichthys mit th, denn es steht für Th (Theou) und bezeichnet weniger Christus und sein Werk als Christus und seine Bedeutung (Soter, nicht Soteria). 3,402 fehlt der Beleg für die Aussagen Comtes. In 3,433f müßte es statt Versachlichung wohl eher Verdinglichung heißen. Wenn in 3,439 im Text Substanz steht, dann muß auch Akzidenz folgen; wenn man sich für Accidens entscheidet, dann muß es vorher Substantia heißen.

Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (HRWG)

von Annette Wilke, Münster

Ein neues Standardwerk der Religionswissenschaft kommt mit dem voraussichtlich im Frühjahr 2000 erscheinenden fünften Bd des Handbuchs religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (HRWG)[1] zum Abschluß und damit ein in mehrerlei Hinsicht einmaliges Werk: von namhaften Autorinnen und Autoren verfaßt, liegt mit dem HRWG erstmals eine umfassende Übersicht zu Systematik und zentralen Grundbegriffen der Religionswissenschaft vor und zugleich eine Selbstdarstellung zeitgenössischer (deutscher) Religionswissenschaft als historisch-empirischer Disziplin und Kulturwissenschaft. Zwar will das HRWG nach dem Mitherausgeber Hubert Cancik „kein Lehrbuch" sein und „keine widerspruchsfreie Theorie des wissenschaftlichen Umgangs mit Religion" (I, 19) bieten, doch zeigen die Grundsätze ein klares Lehr- und Forschungsprogramm: „Die Sätze der Religionswissenschaft beziehen sich – im Unterschied zu religiösen Sätzen – immer auf (a) empirisch gegebene Sachverhalte (Gegenstände; Personen, Handlungen; Zeichen, Texte, Laute) oder auf (b) die rationale Analyse der Beschreibungen der genannten Sachverhalte und ihre Verbindung mit anderen Gebieten der Human-, Gesellschafts- und Kulturwissenschaften. Sätze der Religionswissenschaft sind nicht selbst religiöse Sätze, sondern diese sind ihr Gegenstand." (22)

Bereits Anlage und Umfang der die Grundbegriffe einleitenden systematischen Art., die fast den ganzen ersten Bd ausmachen (I, 26–383), sind von diesem Theorieanspruch und der damit bezogenen Gegenposition zum klassischen Ansatz, der *Religionsphänomenologie*, bestimmt: dieser werden innerhalb der Art. zu den religionswissenschaftlichen (Teil-)Disziplinen und Methoden – Religionssoziologie, Religionspsychologie, Religionsgeographie, Religionsästhetik, Religionsethnologie, Didaktik der Religionswissenschaft, Wissenschaftsgeschichte, Philosophische Ansätze und Methoden – nur noch drei Seiten unter *„Philosophische Ansätze und Methoden"* gewidmet mit dem Fazit: „Trotz aller auch anerkennenswerter Leistungen von van der Leeuw und anderen Religionsphänomenologen ... ist das Unternehmen der Religionsphänomenologie ... zu überwinden, wenn die Religionswissenschaft tatsächlich Wissenschaft sein oder werden und nicht eine verkappte, privat betriebene Theologie darstellen will, bei der immer der Verdacht besteht, daß mit wissenschaftlichen Mitteln versucht wird, sich seines Glaubens zu versichern; dies unabhängig davon, ob eine überkonfessionelle christliche Konfession (Heiler), eine remythologisierende oder kultifizierende Position (Eliade), ein nordischer Schicksalsglaube (Groenbach) oder die Götter Griechenlands (W. F. Otto) oder Spielarten des Neobuddhismus dabei heraussspringen." (Zinser, 308) Insofern die klassische Religionswissenschaft immer wieder versucht hat, „den Wahrheitsanspruch der eigenen Religion oder von Religionen überhaupt zu beweisen" (Kohl, 217), ist sie kein Anknüpfungspunkt im Gegensatz zu Ethnologie, Psychologie, Soziologie, Altertumswissenschaften, Philologie, Philosophie, denn von diesen Fächern, also „von außen", kamen „die wesentlichen Anstöße zu einer von religiösen bzw. antireligiösen Werturteilen freien Untersuchung religiöser Sachverhalte" (ebd.).

Die Kritik an den „Vätern", angefangen mit Rudolf Otto, der religiöse Empfindsamkeit des Forschers und Lesers fordert, wird in mehreren Art.n laut und setzt schon dezidiert mit Burkhard Gladigows programmatischem Leitartikel (*„Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft"*, 26–40) ein: der religionsphänomenologischen Frage nach dem ‚Wesen' der Religion wird Religion als „Terminus religionswissenschaftlicher Theoriesprache" (26), als „Kommunikations-, Deutungs- und Symbolsystem" (32) entgegengesetzt, dessen konsequente Einbindung in die unterschiedlichen kulturellen Kontexte es nur noch zuläßt, von Religionen im Plural zu sprechen. Die Problematik der klassischen Ansätze lag darin, daß den konkreten Religionen „ein gemeinsamer ‚letzter' Gegenstand unterstellt wurde: der Gott, das Unendliche, das Numinose, das Heilige, die Macht", womit die Religionswissenschaft in ein „Konkurrenz-Verhältnis zu ‚Religion'" (26) getreten sei und sich als Prophetie, religiöses Erkenntnisinstrument, Erlösungslehre gebärdet habe (27, 30), anstatt nach dem Zeichenvorrat, dem Verhältnis der Zeichenebenen zueinander, ihrem Funktionszusammenhang, der „Marktsituation", der „Pluralität und Wahlmöglichkeiten zwischen Sinnsystemen und innerhalb von Sinnsystemen" zu fragen (35, 38) und nicht nur die „theologische Innenperspektive", sondern auch „‚einfaches' rituelles Alltagshandeln" wahrzunehmen, denn „auch die jeweiligen Theologien sind ... Teil des zu erforschenden Symbolsystems" (36). Der kulturwissenschaftliche Ansatz läßt sich nach Gladigow plakativ im Satz verdeutlichen, „daß die ‚Gegenstände' von Religion(en) nicht die Gegenstände von Religionswissenschaft sind" (32), d. h.: „Die Art und Weise,

[1] **Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe**, hg. v. Hubert Cancik / Burkhard Gladigow / Matthias Laubscher. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1988 / 1990 / 1993 / 1998. **Bd I: Systematischer Teil.** Alphabetischer Teil: **Aberglaube – Antisemitismus.** 504 S., geb. DM 112,00 ISBN: 3–17–009553–6. **Bd II: Apokalyptik – Geschichte.** 500 S., geb. DM 112,00 ISBN: 3–17–009554–4. **Bd III: Gesetz – Kult.** 488 S., geb. DM 148,00 ISBN: 3–17–009555–2. **Bd VI: Kultbild – Rolle.** 476 S., geb. DM 188,00 ISBN: 3–17–009556–0. **Bd V: Säkularisierung – Zwischenwesen** (im Druck). ca. DM 188,00 ISBN 3–17–0111304–6.

wie von den Religionen ‚Wirklichkeit' konstituiert und gedeutet wird, welche Schemata und Gesamtmuster erkennbar sind, welche Vergesellschaftungsformen und Normen erzeugt und kanalisiert werden, um nur einige Beispiele aufzuzählen, sind Gegenstand der Religionswissenschaft. Religionswissenschaft ist eine historisch-empirische Wissenschaft." (ebd.)

Ähnlich auch andere Vf.: der Religionswissenschaft als historisch-empirischer Disziplin sind „religiöse Erscheinungen nur zugänglich, soweit sie von Menschen in der Gesellschaft und in der Geschichte im Glauben vorgestellt und in Kulten und im Leben realisiert sind" (Zinser, 308), sie „bildet keine religiösen Sätze, sondern untersucht religiöse Sätze" (Kehrer, 59), sie „befaßt sich ... grundsätzlich nicht mit dem Suprahumanen ... oder dem Heiligen ... als solchem, ... untersucht vielmehr die Reaktion des an das Suprahumane oder Heilige glaubenden Menschen auf dieses geglaubte Phänomen" (Körber, 202), sie klammert die Wahrheitsfrage nicht nur vorübergehend aus (epoché), sondern distanziert sich ganz von ihr: „Während die Theologie aus den Objektivationen der Religionsgeschichte zuvörderst ein ... legitim erschließbares ‚religiöses Gefühl', einen Glauben ... herauslesen möchte, beschäftigt sich die Religionswissenschaft ausschließlich ‚von außen', rational analysierend mit Religion." (ebd., 201f); „Die Religionswissenschaft entbehrt nicht zuletzt jeden weiterreichenden normativen Charakters ..., z. B. das über- bzw. interkonfessionelle ‚Reden von Gott', wie es die sog. klassische Religionswissenschaft immer wieder gerne versucht hat, ist der heute betriebenen Religionswissenschaft fremd und muß ihr aus methodologischen und wissenschaftstheoretischen Erwägungen immer fremd bleiben" (ebd., 202).

Das HRWG ist somit nicht nur eine Zusammenstellung informativer Sachartikel, sondern auch ein Dokument einer noch jungen Disziplin, die ihrer eigenen Tradition kritisch gegenübersteht, sich ihrer Methoden durch Abgrenzungen versichern muß und erst im radikalen Verzicht auf jüdisch-christliche Kategorien zu sich selbst gefunden hat. Die geforderte scharfe Trennung von Theologie und Religionswissenschaft ist verständlich: die Gebundenheit der frühen Religionswissenschaft an jüdisch-christliche Kategorien prägte auch die Definitionen der Grundbegriffe und führte zu dementsprechenden Einseitigkeiten und Engführungen, wie u. a. Rainer Flasche im Art. *„Gebet"* zeigt. Mit einem kulturwissenschaftlichen Ansatz kann es zu einer Neuevaluation vorher unterbewerteter und negativ besetzter Phänomene kommen: Burkhard Gladigows Zeichnung des Polytheismus als ‚Normaltyp' von Religion (I, 38; IV, 321–330) ist dafür ebenso beredtes Zeugnis wie die Auflösung der Opposition Magie und Religion und die Dekonstruktion des Magiebegriffs als universaler Kategorie (Schlatter: I, 187f; Kippenberg: IV, 85–98).

Ein kulturwissenschaftlicher Ansatz führt in letzter Konsequenz aber auch dazu, daß sich der religiöse Gegenstand in Kultur auflöst, wie Dario Sabbatucci im Rahmen-Art. *„Kultur und Religion"* (I, 43–58), welcher die Reihe der systematischen Art. einführt, zeigt.

Die „Auflösung des religiösen Gegenstandes" ist nach Sabbatucci schon faktisch opportun, da in außerchristlichen Kulturen die Isolierung der Religion aus dem Gesamtkomplex Kultur unmöglich ist. Wenn die Religionsgeschichte mit einem erweiterten, kulturübergreifenden Religionsbegriff arbeite, Kulturen nach einem religiösen Schlüssel interpretiere und Religion und Kultur auseinanderdividiere, so gebe es dafür keinen anderen Grund als die eigene kulturelle Konditionierung: „Es ist unsere Kultur, die den Forscher dazu bringt, insofern sie die Religion im eigenen Wertesystem isoliert und sie einem Komplex von Realitäten gegenüberstellt, die wir global als ‚staatsbürgerlich' [civico] definieren könnten ... Im Grunde gibt es keine objektiven Kriterien mit deren Hilfe man Fakten aus Kulturen, die von der abendländischen verschieden sind, in die Kategorie des Religiösen einordnen könnte. Diese Kategorie ist nämlich nur solange gültig und funktional, als man im Umfeld der abendländischen Kultur bleibt, wo sie nur im Gegensatz zur Kategorie des Staatsbürgerlichen [civico] etwas bedeutet." (46) Aufgrund dieser Trennung, die nicht erst mit der Aufklärung, sondern bereits mit der Selbstdefinition des Christentums gegenüber anderen Kulturen eingesetzt habe, sei das Fach Religionswissenschaft erst entstanden und mit ihm „der religiöse Gegenstand" in Form von „willkürlichen Kategorisierungen" unterschiedlicher Religionsformen (Bildungen auf -ismus wie Fetischismus, Animismus, Totemismus usw.), der Vorstellung von außermenschlichen Wesen, der Produktion von Mythen und Riten und der Kategorie des Religiösen selbst (55). Indem man Elemente aus von der unseren verschiedenen Kulturen „sub specie religionis" auffaßte, habe man ihnen unkritisch die Funktion zugeschrieben, die die Religion in unserer Kultur hat (56). Zu Recht ist es nach Sabbatucci deshalb in einer anthropologisch/ethnologisch und soziologisch ausgerichteten Religionswissenschaft – zuerst in der italienischen Religionswissenschaft (Pettazoni-Schule) – zur Auflösung des religiösen Gegenstandes gekommen. Die Forschungsgeschichte – angefangen mit Theorien, die Religion und Kultur der Wirtschaft und der gesellschaftlichen Organisation zuordnen (W. Schmidt, Marx, Weber, Pettazoni), über die funktionalistische Anthropologie Malinowskis, wo magische Riten usw. nicht mehr im Hinblick auf eine Religion, sondern auf eine Kultur bezogen werden, bis hin zur französischen Schule, die Kultur durch „Mentalität" ersetzt, und zur amerikanischen Kulturanthropologie, die von „patterns of culture" spricht, – habe „mehr oder weniger offen zur Auflösung des religiösen Spezifikums im kulturellen Allgemeinen" geführt (57). Sie habe das Instrumentarium geliefert, nicht nur ethnische Religionen, sondern auch Religionen mit einem „programmatischen Universalismus" wie Christentum, Islam und Buddhismus adäquater zu fassen, denn es handle sich hierbei „konkret um Soteriologien, die so verschieden sind wie die Kulturen, die wir die abendländische, die arabische, die indische und die chinesische nennen" (58).

Sabbatuccis Art. liest sich spannend, sein Argument, Religion sei nur im abendländisch-christlichen Kontext isoliert betrachtbar, ist schlagend. Daß daraus notwendigerweise die Auflösung des religiösen Gegenstandes folgt, ist indes nicht zwingend. Um nur zwei Beispiele zu nennen: die ursprünglich an das Individuum appellierende Gerichtspredigt Muhammads hat zur Staatsbildung bzw. zur Einheit von Religion und Staat erst geführt; die im Hinduismus in der Tat unmögliche Trennung von Kultur und Religion schließt nicht aus, daß in der Wertehierarchie Befreiung (moksha) – ein gänzlich auf Transzendenz ausgerichteter Begriff – über diese Koppelung gesetzt wird. Warum religiöse Symbolsysteme selbst eine Isolierung vornehmen, ist u. a. eine religionssoziologische Frage.

Der Art. *„Religionssoziologie"* (59–86) von Günter Kehrer beginnt mit der (meiner Ansicht nach für diese, der Soziologie angehörenden, Teildisziplin redundanten) Feststellung: „Die Religionssoziologie ist wie die Soziologie und Religionswissenschaft eine empirische Wissenschaft, die das Ziel hat, eine Theorie religiösen Handelns zu konzipieren. Sie hat somit keinerlei Berührungspunkte systematischer Art mit Theologie und Philosophie, jedoch viele Gemeinsamkeiten mit dem gesamten Spektrum der Sozialwissenschaften und den historischen Disziplinen." (59) Im Gegensatz zur Religionswissenschaft, die dazu tendiere, Religion als eine Größe sui generis zu betrachten, d. h. als ein nicht weiter reduzierbares Phänomen, das nur unter Gefahr eines „Reduktionismus" auf andere Phänomene zurückzuführen sei, erkläre die Religionssoziologie Religiöses durch Soziales (59), „Religion nur als Teilbereich der Gesellschaft bzw. religiöses Handeln als Sonderfall von sozialem Handeln" (60). Kehrer bedauert, daß die Religionswissenschaft zu einseitig auf die Philologie ausgerichtet war und ist und die Religionssoziologie kaum rezipiere, während umgekehrt die Religionssoziologie „äußerst selten auf religionshistorische Phänomene außerhalb des modernen Okzidents rekurriert" habe (60). Ein gegenseitiger Austausch wäre deshalb vonnöten: die quantifizierende Methode und Theoriebildung der Religionssoziologie könne die „obwaltende Theorieabstinenz der Religionswissenschaft und damit den Historismus überwinden helfen" (86), während die Religionswissenschaft „das Übergewicht des christlich-okzidentalen Anschauungsmaterials der Religionssoziologie, das zwangsläufig zu einem Ethnozentrismus führen mußte", abbauen helfen könne (86).

Der Art. gibt den „Klassikern" der Religionssoziologie (Durkheim, Weber, Malinowski) und ihren „Vorläufern" (Comte, Marx, Spencer) breiten Raum: gegenüber den Vorläufern, die in der Gesellschaft oder im Individuum den Forschungsgegenstand sahen, „bestimmen die Klassiker ihren Gegenstand exakter: soziales Handeln bei Max Weber, soziale Tatsache (fait social) bei Emile Durkheim, Institutionen bei Bronislaw Malinowski" (64). Neuere religionssoziologische Ansätze (Parsons, Luhmann, Luckmann, Berger, Yinger, Evans-Pritchard, Mühlmann, Bellah) – mit besonderer Gewichtung auf Parsons und Luhmann – kommen im systematischen Abschnitt „Religionssoziologische Gegenstandsbereiche" zur Sprache. Diese sind: 1. Religion und gesellschaftliche Integration (funktionale Relevanz der Religion bei der Aufrechterhaltung der Stabilität der Gesellschaft, wie auch disfunktionale Rolle); 2. Religion und Krisenbewältigung (Verarbeitung des Widerspruchs zwischen Erwartung und Realität, so daß „im Normalfall die handelnden Individuen bereit sind, dennoch in Übereinstimmung mit den die Erwartungen begründenden kulturellen Mustern zu leben" (77); 3. Religion und Gesellschaft (Religion als fait social; Religion und sozio-kultureller Wandel); 4. Typologie religiöser Gruppenbildungen (Geheimgesellschaft, Kirche, Sekte, Denomination).

Nach Kehrer bietet Luhmanns Systemtheorie „zur Zeit die beste Möglichkeit, Ansätze zu einem Paradigma für die Bedeutung von Religion im Prozeß des sozialen Wandels zu liefern" (83). Diese Aussage ist wohl etwas zu dogmatisch. Für antike und traditionelle Gesellschaften scheinen andere Theorieansätze fruchtbarer, etwa Theorien zur Funktion innovativer Eliten (Bellah, Eisenstadt) usw.

Einen regelrechten Streit um den sachgemäßen Theorieansatz zeichnet nach Hartmut Zinser die *„Religionspsychologie"* (87–107) aus: „Bis heute ist umstritten, wo die Religionspsychologie im akademischen Fächerkanon ihren Status habe, ob in der Psychologie, in der Theologie oder in der Religionswissenschaft. Grundlage dieses Streites sind verschiedene, gegensätzliche und z. T. unversöhnliche Auffassungen dessen, was Aufgabe, Gegenstand und Methode der Religionspsychologie sei." (87) In Deutschland hat sich an keiner Universität die Religionspsychologie als eigenes Fach etabliert, und sie wird meist von Theologen, insbesondere der Pastoraltheologie, vertreten (103). Aufgrund der Uneinigkeit in der Beurteilung der Rolle dieser Disziplin (Stählin: Betrachtung der Religion als ein sich im Menschen abspielendes psychisches Phänomen; Wobbermin: Apologie der Religion; Lanczkowski: Ersatzwissenschaft mit religionskritischer Tendenz) kann nach Zinser bislang von keiner anerkannten Systematik in der Religionspsychologie gesprochen werden, weshalb nur eine historische Darstellung möglich sei. Diese vermittelt in der Tat ein ausgesprochen divergentes Bild, was bereits mit der Übersetzung der amerikanischen Väter der Disziplin (Starbuck, James, Leuba) durch evangelische Theologen ins Deutsche beginnt. War in Amerika Ende des letzten Jh.s die Religionssoziologie als „empirisch fundierte Disziplin" entstanden, so bestimmten in der ersten Phase der deutschen Religionspsychologie die Wahrheitsfrage

und „intuitives Nachfühlen" Gegenstand und Methode, welchen in den 20er Jahren die Ausklammerung der Wahrheitsfrage und experimentelle Beobachtung (Stählin, Koffka, Girgensohn, Gruehn, Külpe) entgegengesetzt wurden (88–92). Die gegensätzlichen Positionen – „geisteswissenschaftliche" und „verstehende" Psychologie versus Positivismus und Pragmatismus – setzten sich fort, und das Spektrum empirischer Ansätze differenzierte sich sowohl individual- als auch sozialpsychologisch aus (Wundt, Freud, Jung usw.; verfeinerte Fragebogentechniken usw.). Neuanstöße kamen nach Zinser insbesondere von Sundén (1959, dt. 1966), der im Rahmen der Wahrnehmungspsychologie die Rollentheorie in die psychologische Untersuchung der Frömmigkeit einführte (100), aber auch vom Behaviouristen Skinner (1953, 1971), dessen experimentelle verhaltenspsychologische Untersuchung von Reizen und Reaktionen zur Bestimmung der Religion als „soziales Verstärkungssystem" führte (101), und von Vergotes „genetischer Religionspsychologie" (1966), in deren Zentrum die Bedeutung der Vater- und Mutterimago für das Gottesbild stand (102). Wegweisend waren nach Zinser ferner die Drogenexperimente zur toxischen Erzeugung mystischer Erlebnisse: „Nach der kürzlichen Entdeckung der Endorphine, körpereigener Rauschmittel, die unter bestimmten Umständen wirksam werden, könnte die bisweilen aufgestellte Vermutung, daß durch bestimmte Ekstasetechniken mystische Erfahrungen hervorgerufen werden, neuen Grund erhalten." (103) Zwar sei bis heute der Streit hinsichtlich Gegenstand und Methodenfrage nicht entschieden, doch habe sich die Ansicht durchgesetzt, der „Mensch in seinem religiösen Leben" (Keilbach) sei Gegenstand der Religionspsychologie und ihre Methoden seien die der Psychologie (104). Humanistische und transpersonale Psychologie, welche die theologischen Ansätze geisteswissenschaftlich neu aufnehmen, sind nach Zinser für die Religionswissenschaft abzuweisen, aber dem Problem einer Kriteriologie, religiöse von nicht-religiösen Akten zu unterscheiden, müsse sie sich stellen. Ferner bleibe die Frage offen, welche Bedeutung die Religion (als zivilisatorischer Faktor) für die Entstehung der Psyche habe. Die meisten bisherigen religionspsychologischen Untersuchungen hätten sich in einem zu engen – im Art. deshalb nicht berücksichtigten – Rahmen bewegt (Beschränkung auf extreme Fälle der Mystik oder auf den Vergleich religiös bestimmten Verhaltens mit psychischen Krankheitsbildern) und hätten wenig zur Klärung der psychischen Seite der Religion beigetragen: „Eine Neurose oder eine andere psychische Krankheit ist, wie S. Freud schreibt, ein Zerrbild einer Privatreligion; die Religion hingegen basiert – psychologisch gesehen – auf dem völlig anderen psychogenetischen Prozeß der Sublimierung." (106)

Auf Anleihen der Psychologie aus der Religion – etwa die Verwendung buddhistischer Meditationsübungen in amerikanischen Schmerzkliniken, um therapeutischen Erfolg zu erzielen – geht Zinser nicht ein.

Die *„Religionsgeographie"*, dargestellt von Karl Hoheisel (108–120), ist eine vergleichsweise einfachere Disziplin, die sich derzeit mit einem festen Lehr- und Forschungskanon als Teilgebiet der Geographie, näherhin der Kulturgeographie, etabliert und „im Unterschied zu mythischer und religiöser Geographie ... das systematische Studium der Beziehungen zwischen Religion und ihrer geographischen Umwelt" beinhaltet (108). Als Hauptaufgaben der Religionsgeographie werden benannt: 1. Verbreitung der Religionen (Verteilung der „Religionskörper", d.h. der Anhänger der Religionen, im Raum), 2. Umweltgestaltung (durch Kultbauten, Grabstätten, Pilgerwesen, religiös bedingte Flucht, Wertorientierungen usw.), 3. Umweltabhängigkeit (etwa religiöse Sonderentwicklungen in geographischen Randzonen). Methode der Religionsgeographie ist die Erhebung sogenannter „mental maps" (Umweltwahrnehmung unter Einbezug „der Wahrnehmung, Deutung und Bewertung der realen geographischen Umwelt durch die jeweiligen religiösen Gruppen und deren Exponenten", 118).

Es wäre interessant gewesen zu erfahren, wie sich die „mental maps" und sakraltopographische Konzepte oder „mythische Geographie" zueinander verhalten.

Einer der anregendsten Art. ist die *„Religionsästhetik"* (121–156) von Hubert Cancik und Hubert Mohr, da hier weitgehend Neuland bzgl. Fragestellungen und Methoden betreten wird. Für ihren Ästhetik-Begriff stützen sich Cancik und Mohr auf Baumgarten (1750/58): es geht um die „Wissenschaft von den Sinneswahrnehmungen" *(scientia cognitionis sensitivae)* und um eine Zeichenlehre *(scientia signorum; characteristica semiologica)*, also um weit mehr als nur religiöse Kunstwerke: „Der Ausdruck ‚Religionsästhetik' wird eingeführt, um das, was an Religionen sinnlich wahrnehmbar ist, wie Religion den Körper und die verschiedenen Sinnesorgane des Menschen aktiviert, leitet und restringiert, möglichst einheitlich zu beschreiben und theoretisch zu durchdringen. Da religiöses Handeln immer symbolisches Handeln in einem durch Zeichen (über-)determinierten Felde ist, kann die Funktion von Kunst in Religion als ein – bedeutsamer – Sonderfall begriffen werden." (121f) Die Religionsästhetik betrachtet an der Religion (122): „(a) die Zeichen, Gegenstände und Handlungen, insofern sie in religiöser Kommunikation wahrgenommen werden" (hierzu gehören Kunstwerke, die anstelle von Religion fungieren, wobei Kunst als Ersatzreligion „ein Sonderfall der (west-)europäischen Religionsgeschichte" ist); „(b) die Arbeit der Sinne und den Prozeß der Wahrnehmung der visuellen Zeichen, Farben, Gerüche und Töne, bzw. das Fehlen der Zeichen" (etwa durch Gebetspraxis, Gestirnbeobachtung usw. entwickelte oder nicht entwickelte Wahrnehmungsweisen); „(c) die Empfindungen und Reaktionen der Wahrnehmenden ... und ihren Ausdruck in Gesten, Gebärden, ... Erzählungen, Kunstwerken" (dieser Gesichtspunkt werfe u.a. neues Licht auf den typologischen Gegensatz Bildreligion und Buchreligion, griechisches und hebräisches Denken). Methoden und Erkenntnisse stellt sowohl die angelsächsische Sozialanthropologie (Parsons, Leach, Geertz, Turner) als auch die „historische Anthropologie" italienischer, französischer und deutscher Forscher (Pleßner, Weber, Elias, Dürr, Foucault, zur Lippe, Bourdieu usw.) bereit.

Nach einem Auftakt über die theologische Aktualität der Religionsästhetik (Feststellung der Zeitschrift „Consilium" einer „merkwürdigen Leere" und „Armut an visual appeal" nach der Liturgiereform und Versuche, dieses Phänomen zu erklären und ihm Abhilfe zu verschaffen, 125) kommen in den Kap.n zur philosophischen Ästhetik „ohne Anspruch auf kunsttheoretische Abrundung oder repräsentative Erfassung der Quellen" (126) Baumgarten, Hegel und Rosenzweig zur Sprache (128–132). Der folgende Teil „Der Körper, die Sinne und die Wahrnehmung" (132–142) wird mit den Worten eingeleitet: „Eine Ästhetik der Religion ... beginnt nicht – wie eine Semiotik – mit dem (religiösen) Zeichen, dessen Arten und Kombinationen, sondern mit dem ‚Sinnenbewußtsein' (Rudolf zur Lippe) des wahrnehmenden Menschen, dessen Körper Zeichen aufnimmt und produziert. Körper, Sinne und Gehirn sind aktive, komplexe, (teil-)autonome Systeme." (132) Behandelt werden u.a.: Resultate aus Experimenten der Wahrnehmungspsychologie; die „Geschichte der Sinne" („Was und wie ich wahrnehme, ist ein historisches Sozialprodukt", 134); Aktivierung und Ausschaltung der Sinne (z.B. der „Geruchskosmos" in den antiken Religionen und die „Desodorierung" der Religion mit der Beschaffung der Blutopfer, 136); Körpersprache bis zu konventionalisierten Gesten; der „besessene, enthusiastische, hysterische Körper" (140) und Autoaggression. Der abschließende Teil „Zeichen" (142–152) stellt unterschiedliche Einteilungen und Theorien von Zeichen vor, gefolgt von konkreten Beispielen zur „optischen Konstruktion des Heiligen" (räumliche und soziale Distanz von Kultbildern, Kolossalität von Göttern) und zum „sog. Häßlichen" (Monstrosität, Vermischung, Amorphität, Destruktion, Exzessivität, Armut–Kitsch). Angemahnt wird, daß theologische bzw. theologisierende Theorien (die „Vorstellung, die Religion, ihre Symbole und heiligen Zeichen seien eine Sprache, ihre Liturgie ein heiliges Spiel") aufgrund ihres Vokabulars nicht verwechselt werden dürften mit den modernen Zeichen-Theorien: „Die modernen Theorien der Information, Kommunikation, Zeichen, der symbolischen Handlungen (Interaktion) benutzen, z.T. mit gänzlich anderen Voraussetzungen und Zielen, dieselben oder ähnlich klingende Ausdrücke." (146) Der hier dargestellte religionsästhetische Versuch verstehe Wahrnehmung, Körper, Zeichen als gesellschaftlich und geschichtlich bestimmt: „In jedem Akt der Wahrnehmung ist Erinnerung, Wunsch, Projektion enthalten ... Religion fungiert u.a. als kulturelles ‚Langzeitgedächtnis'. Ihre visuellen, akustischen, taktilen Zeichen verbinden mit der ‚Urzeit' (‚Ursprung') und geben Gewißheit von transpersonaler Dauer." (146f)

Hilfreich sind die Tafeln und Schaubilder und die nach „Symbolic anthropology", „Semiotik" und „Religionsgeschichte" thematisch geordneten Literaturangaben (155–156).

Gerhard Schlatters *„Religionsethnologie"* (157–194) liest sich wie eine Weiterführung der Schlußbemerkungen Canciks und Mohrs zu Fällen „zwangsweiser ‚Säkularisierung' und ‚Musealisierung'" von (nepalesischen) Kultobjekten. Der Art. ist zunächst getragen von der Stimmung der „Traurigen Tropen" (Lévy-Strauß, 1955), d.h. dem „Auflösungsprozeß" des ethnologischen Gegenstandes, den die Ethnologie selbst mitbewirkt hat (159, 163f), doch werden im folgenden auch Neuansätze geltend gemacht.

Nach Schlatter steht die Ethnologie oder Völkerkunde als wissenschaftliche Disziplin zur Erforschung fremder Völker heute „am Scheideweg": „Sie befindet sich ... in einer tiefgreifenden Umbruchssituation, die das Fach insofern auflöst, als bisherige Forschungstraditionen entweder überwunden oder sogar strikt abgebrochen werden müssen, um einer veränderten Weltsituation gerecht zu werden." (159) Die Schwierigkeiten beginnen bei der Problematik der klassischen Begrifflichkeit des Forschungsgegenstandes: die Termini „Naturvölker", „Primitive", „Wilde", „Eingeborene", „vorindustrielle Gesellschaft", „Gesellschaft ohne Staat" leiden am Mangel ethnozentrischer Ausgrenzung (158). Der Forschungsgegenstand selbst hat sich gewandelt: „Die ‚Naturvölker' verlassen die Natur, die ‚schriftlosen Kulturen' lernen schreiben ... Die Entdeckten mußten sich anpassen und wurden so ihren Entdeckern immer ähnlicher." (159) Weitere Faktoren, die in die Krise der Ethnologie führten, waren: die Komplizenschaft der Ethnologen mit dem Kolonialismus; die Unmöglichkeit der reinen, vom Beobachter unbeeinflußten Beschreibung; der rapide Zusammenbruch indigener Kulturen – z.B. der Aborigines durch die Abspaltung von ihrem Land –; die Vereinheitlichung durch die modernen Kommunikationsmedien; die Entpersonalisierung kultureller Kommunikation durch die Massenmedien (160–166). Abgrenzungsschwierigkeiten zu benachbarten Disziplinen (Sozial-, Geschichts-, Religions- und Sprachwissenschaft) und der „ethnologische Methodenpluralismus" scheinen einer neu zu definierenden Ethnologie und einer eigenen Fachidentität entgegenzustehen, aber gerade in dieser Interdisziplinarität und der „universellen Professionalität" liegt nach Schlatter zugleich die Chance und neue Zukunft des Fachs (159, 168). Das Andere, Fremde – nicht mehr nur das Fremde in der fernen Gesellschaft – bleibe nach wie vor die Aufgabe der Ethnologie. „Verstehen" sei zu einem zentralen Begriff geworden, dazu gehöre zwar „sowohl verstandesmäßiges Erfassen als auch gefühlsmäßiges Einsehen", aber das letztere müsse notwendigerweise zu kurz kommen: „Emotional nachvollziehen kann der Ethnologe, solange er Ethnologe bleibt und seine Marginalposition nicht aufgibt, indem er überläuft und sich in die fremde Kultur völlig eingliedert, das Fremde nämlich nicht." (169) Auch die Beurteilung sei dem Ethnologen nur hinsichtlich seiner eigenen Kultur vergönnt. Seine Aufgabe sei es zu dolmetschen. Jede Übersetzung ist Interpretation und soll es auch sein: „Dies ist die Absage an jede Form von Kulturrelativismus, der die eigene Ethnozentrik mit der fremden nur austauscht, indem der Ethnologe sich nur eine andere ‚Innenansicht' überzieht. Und mehr

noch: Diese Absage betrifft auch die Ethnozentrik einer kulturrelativistischen Toleranzidee. Diese nämlich ‚verharmlost die Herausforderung, als welche die andere Gesellschaft der modernen erscheint', ‚sie legitimiert einen ›friedlichen‹ Imperialismus' [Kramer]." (169–170) Ethnologische Arbeit heute müsse der „Erhaltung des menschlichen Diskursuniversums" dienen: die Vielfalt menschlicher Kulturen sei ihr Gegenstand; der eigenen Gesellschaft Hinweise anderer Denkmöglichkeiten zu geben und der Vereinheitlichung der Welt entgegenzuwirken, ihr Ziel; die Rolle der symbolischen Formen im menschlichen Leben ihre Aufgabe (170–171).

Nach dieser Analyse und Programmatik zeitgenössischer Ethnologie folgt ein Überblick der Geschichte der Disziplin. Zur Sprache kommen Pioniere (Tylor, Frazer, Durkheim, Malinowski) wie auch zeitgenössische Exponenten aus Großbritannien (Evans-Pritchard, Firth, Leach, Turner, Douglas), den USA (Lowie, Radin, Kluckhohn, Geertz, Tambiah), Frankreich (Lévy-Strauß – und der von Ethnologen oft rezipierte [vorwiegend französisch schreibende] Eliade) und Deutschland (Schmidt, Jensen, Mühlmann). Zur Geschichte gehört ferner die Übersicht über einst wichtige religionsethnologische Theorien, die heute als überholt gelten müssen: Animismus, Urmonotheismus, Totemismus, Magie-Theorien, Ursprungsideen. Das Schlußkapitel ist dem Hauptpunkt moderner religionsethnologischer Aufmerksamkeit gewidmet: der Erforschung von Symbolsystemen. Dazu gehören der strukturalistisch-linguistische Ansatz von Lévy-Strauß, die Frage der Logik des Denkens und der Klassifikationssysteme bei Leach und Needham und v. a. die unterschiedlichen Entwürfe einer Ritualsymbolik: Douglas fokussiert die Verbindung der Rituale mit der sozialen Ordnung, Geertz erforscht sie als Bedeutungssysteme und symbolische Handlungen, Turner entwickelt eine Theorie der religiösen Symbole, nach welcher es Sinn der Rituale ist, „die alltägliche Welt umzukehren, der profanen Welt eine sakrale Gegenwelt entgegenzusetzen und in Widersprüchen Wahrheiten zu entdecken, die sich anders nicht vermitteln lassen" (189). Schlatter merkt dazu an, die Religionsethnologie stehe heute im Widerspruchsfeld zwischen dem „‚Rückzug in die Welt der Bedeutungen und Symbole, in der historische Prozesse kaum noch eine Rolle spielen' [Stocking]" (einer Art Abwehrreaktion auf die tiefgreifenden Wandlungsprozesse der modernen Gesellschaft) und „dem Vorangehen auf ‚immaterielle, symbolische Felder' [Enzensberger], die sich eignen, den Verlust der Spielräume ihrer Gesellschaft ... zu kompensieren: ‚Ersatz für Wertverluste, Deckung von Sinneslücken ...'[ders.]" (190). Eine sehr umfangreiche Bibliographie beschließt den Art.

Einer noch wenig entwickelten Teildisziplin der Religionswissenschaft, nämlich der *„Didaktik der Religionswissenschaft"*, ist Sigurd Körbers Art. gewidmet (195–215). Diese ist, so Körber, ein „dringendes Desiderat" sowohl für die Didaktik, als auch für die Religionswissenschaft. Sein Art. beinhaltet „eine erste Erörterung der Intention und Inhalte einer zukünftigen religionswissenschaftlichen Fachdidaktik" (195). Diese dürfe aufgrund des grundlegenden Unterschieds zwischen Theologie und Religionswissenschaft keine Glaubensvermittlung sein: einem „einfühlenden Verstehen und angeblichen Nacherleben" müsse widerstanden, auf religiöse wie auf antireligiös-atheistische Implikationen verzichtet, pragmatische und affektive Reaktionen auf die Privatsphäre beschränkt, Wahrheitsfrage und Wesensanalyse ausgeklammert werden (204ff). Methodisch spricht sich Körber für ein bildungs- und lerntheoretisches Didaktikkonzept (Weniger, Klafki) aus; abgelehnt werden ein normativer, „ideologieverdächtiger" Didaktikbegriff (Esterhues, Bernfeld), wie auch an einer behaviouristischen Lernpsychologie orientierte „wertsterile" Modelle (von Cube), die alle „Ziel- und Sollensfragen" aufgeben (196–197). Auf eine Definition des Religionsbegriffs wird bewußt verzichtet zugunsten einer pragmatischen Bestimmung: „Wo nur immer Religion normativ als solche behauptet worden ist und wird ... beginnt das Arbeitsfeld des Religionswissenschaftlers" (206). Rekurrierend auf die Definitionen von Religionswissenschaft bei Tiele, Wach, Mensching und van Baaren werden folgende Lernziele und -inhalte für den Universitätsbetrieb gefordert: a) rationale Transparenz und Überprüfbarkeit; b) empirisch-operationale Rückgebundenheit sowohl in den historisch-deskriptiven als auch in den systematisch-ordnenden Denkbemühungen; c) Breite des Forschungsfeldes, das sämtliche Phänomene, die „von ihren Trägern als religiös bedeutsam eingestuft wurden" (206) – also auch für den Beobachter möglicherweise abstruse Tatbestände (209) – umfaßt; d) Unabschließbarkeit des Forschungsprozesses im Einbezug interdisziplinärer Diskussion; e) umfassende formale Toleranz, d. h. „keine private Stellungnahme im Sinne von existentieller geistig-seelischer Zustimmung oder Ablehnung, keine nacherlebende Identifikation mit der Sache, keine inhaltliche, sondern nur eine formale Akzeptanz und Toleranz" (207); f) positiv geisteswissenschaftliches Anspruchsdenken, das sich auf den empirisch faßbaren Aspekt beschränkt, intersubjektiv nicht überprüfbare „Kategorien der Eigentlichkeit und Innerlichkeit" für wissenschaftstheoretisch belanglos hält und in atheistischen Religionsbetrachtungen lediglich die dezidierte, ebenso irrationale Gegenposition zur Position der Innerlichkeit sieht (208). Der Appell, die Suche von Studierenden „nach einem neuen weltanschaulichen Halt" dürfe nicht erfüllt werden, um den Wissenschaftscharakter des Faches zu wahren und es nicht zu einer modischen Ersatztheologie und -religion verkommen zu lassen (209), und ein Überblick über den Religionskunde- und Ethikunterricht (210–214) in Deutschland beschließen den Art.

Unter den Obertitel *„Wissenschaftsgeschichte"* fallen im folgenden: der breit dokumentierte Art. *„Geschichte der Religionswissenschaft"* (217–262) von Karl-Heinz Kohl; der Art. *„Die ‚Ecole des Annales'"* (263–271) von Hubert Mohr und die *„Prosopographie I"* (272–301) zu Ethnologie, Religionswissenschaft, Geschichte, die gute Kurzinformationen zu den wichtigen Forschern dieser Gebiete liefert und weitgehend ebenfalls von Kohl verfaßt wurde.

In der *„Geschichte der Religionswissenschaft"* zieht Kohl einen imposanten Bogen von der Vorgeschichte bis heute. Die „Vorgeschichte" bezieht sich auf Objektivierungen von Religion in der Antike, im AT, in der jüdisch-hellenistischen Philosophie und der frühchristlichen Apologetik, im Mittelalter, in Renaissance, Reformation und im Zeitalter der Entdeckungen, im Humanismus, in Reise- und Missionsberichten, in der (historischen) Auseinandersetzung von Judentum, Christentum und Islam, in der Aufklärung (England, Frankreich, Deutschland) und in der Romantik. Die Etablierung der Religionswissenschaft als akademische Disziplin verdankt sich nach Kohl zwei zentralen mentalgeschichtlichen Umständen: „Die Verwandlung von Religionskritik in Gesellschaftskritik [von Feuerbach zu Marx] auf der einen und die Konzession der Theologie [der protestantische Versuch, Christentum und Religion durch ein universal bezeugtes ‚religiöses Gefühl' zu verteidigen und die katholische Wiederaufnahme der thomistischen theologia naturalis] auf der anderen Seite schienen in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s den Weg für eine Betrachtung der Religionen als objektivierbare Sachverhalte freizugeben und für ihre Untersuchung mit den wissenschaftlichen Methoden, die in dieser Zeit von den empirischen Kulturwissenschaften entwickelt worden waren." (240) Formative Periode und Entwicklung der Religionswissenschaft in den einzelnen Ländern bis ca. 1960 werden darauf differenziert dargestellt (241–260) und von einem „Ausblick" abgeschlossen, der über die heutigen Entwicklungen des Faches informiert (260f): auch innerhalb der Theologischen Fakultäten hat sich die Religionswissenschaft weitgehend von christlich-apologetischen Interessen frei gemacht; die Frage nach „Ursprung" und „Wesen" von Religion ist in den Hintergrund gerückt; an die Stelle der großen theologisch-philosophisch-spekulativen Entwürfe sind „streng empirisch ausgerichtete Einzelstudien getreten"; die Subdisziplinen (Religionsethnologie usw.) haben sich immer mehr verselbständigt; ein methodischer Pluralismus ersetzt die theologisch vorbelastete Religionsphänomenologie als Wissenschaftsparadigma – auch wo letztere „neu" weitergeführt wird, ist sie an der historischen und kulturellen Kontextualisierung interessiert; ältere theoretische Konzepte und Kategorien werden auf ihre universelle Brauchbarkeit hin in Frage gestellt. Fazit: die Religionswissenschaft ist auf dem „Weg hin zu einer integralen Kulturwissenschaft".

Lesenswert ist auch Mohrs Art. zur *„Ecole des Annales"*, einer Richtung der französischen Sozialgeschichtsschreibung des 20. Jh.s, die durch den Sozial- und Wirtschaftshistoriker Marc Bloch und den Renaissancespezialisten und Mentalhistoriker Lucien Febvre ins Leben gerufen wurde. Im Mittelpunkt der Forschung stehen hier nicht mehr Politik-, Kriegs- und Diplomatengeschichte, die Geschichte von ‚großen' Handlungen, sondern „kollektive Bewußtseinslagen (‚mentalités'), langfristige Trends (‚longues durées'), materielle Kultur (‚civilisation' bzw. ‚culture matérielle'), die Geschichte von Klassen und Schichten der Gesellschaft, der Mensch als Gattungswesen in seiner geschichtlichen Bedingtheit (‚anthropologie historique'), Umweltfaktoren" (264). Fruchtbar für die Religionswissenschaft sind nach Mohr insbesondere die in dieser Schule entwickelte „Geschichte der gesellschaftlichen Leitbilder (‚histoire des imaginaires'), die Geschichte der kollektiven Bewußtseinslagen, Einstellungen und Vorverständnisse (‚histoire des mentalités') und die Geschichte der sozial Abhängigen, der ‚Volkskultur'" (267).

Entsprechend dieser besonderen Gewichtung der Ecole des Annales sind in der *„Prosographie I"* ihren Vertretern (Bloch, Braudel usw.) besonders lange und inhaltlich differenzierte Lemmata gewidmet. Dasselbe gilt auch für Victor W. Turner und Aby Warburg.

Aufgrund des streng empirisch-kulturwissenschaftlich methodologischen Gesamtkonzepts des HRWG erstaunt es nicht, daß die *„Religionsphänomenologie"*, dargestellt von Hartmut Zinser (306–309), unter *„Philosophische Ansätze und Methoden"* subsumiert wird, gerahmt von den Art.n *„Religionsphilosophie"* (Zinser, 303–305) und *„Religionskritik"* (Zinser, 310–318). Es folgt J. Edgar Bauers *„Religionsphilosophische Autoren von der Aufklärung bis zur Gegenwart"* (319–332), eine informative systematische und nach Epochen gegliederte Einführung zur umfangreichen (alphabetisch geordneten) *„Prosopographie II (Philosophie)"* (333–383). Deren zweiundneunzig Lemmata (von Giordano Bruno, 1600, bis Michael Foucault und Leszeck Kolakowski, beide geb. 1927) wurden ebenfalls von Bauer bearbeitet, mit Ausnahme der Feuerbach-Besprechung von Cancik.

Unter *„Religionsphilosophie"* verstehen Zinser und Bauer ein neuzeitliches, abendländisches Projekt: „Sofern Religionsphilosophie Wissenschaft zu sein beansprucht, macht sie die Religion zum Gegenstand der Analyse, Kritik und Beurteilung aufgrund der in der Wissenschaft ausgebildeten Methoden und Theorien" (Zinser, 303); „Die Kurzdarstellungen religionsphilosophischer Autoren versuchen, einen Einblick in die verschiedenen Aspekte der Religionsphilosophie als einer erst in der Neuzeit sich konstituierenden Disziplin ... zu vermitteln" (Bauer, 319); „Religionsphilosophie als unabhängige philosophische Disziplin entstand auf dem Boden der neuzeitlichen Aufklärung (ders., 321); „Neuzeitliche Religionsphilosophie – die einzige, die es sensu stricto gibt – hütet sich ... als ‚religiöse Philosophie' zu fungieren" (ders., 323). Dieses Verständnis schließt freilich Philosophen wie Shankara, Abhinavagupta (Hinduismus), Nâgârjuna, Asanga, Vasubandhu (Buddhismus), Maimonides (Judentum), Avicenna, Averroes, Ibn Arabi (Islam) aus, obgleich sie einem weiter gefaßten Verständnis von Religionsphilosophie („Reflexion in der Religion selbst oder ... Philosophie in den Religionen ... Religion in Wissenschaften und Philosophie"), wie es Zinser ebenfalls formuliert (304), durchaus entsprechen würden. Daß andererseits der dem neuzeitlichen Denken verpflichtete japanische Philosoph Nishitani oder der indische Philosoph Radhakrishna keinen Eingang in die Prosographie gefunden haben, erklärt sich nur aus der insgesamt ausgesprochen eurozentrischen Perspektive des HRWG.

Es ist beachtenswert, daß der *„Religionskritik"* bei diesen Übersichtsartikeln ein relativ breiter Platz eingeräumt wird und daß nicht nur die klassische Religionskritik („Religionskritik gegen die Religion") – hier mit einem Schwerpunkt auf D'Holbach, Feuerbach, Durkheim – zur Sprache kommt, sondern auch die „Religionskritik in der Religion" (etwa der Buddhismus als Kritik der vedischen Religion, der Islam als Kritik der Stammesreligionen Arabiens, spezifischerweise aber die israelitischen Propheten und die philosophische Reflexion Griechenlands). Die (traditionelle) Stellungnahme der Religionswissenschaft macht die besondere Gewichtung der Religionskritik als Kontrapunkt verständlich: „Mit der Religionskritik hat sich die Religionswissenschaft schwer getan, obschon sie neben anderen Gründen nicht zuletzt der Religionskritik ihre Einrichtung als Universitätsfach verdankt ... In der Mehrzahl ihrer Vertreter hat die Religionswissenschaft bisher die Religionskritik nicht als ihre Aufgabe betrachtet, vielmehr haben zahlreiche Religionswissenschaftler gerade in diesem Jh. sich eher einer Verteidigung der Religion verpflichtet gefühlt. Sofern die Religionswissenschaft aber Wissenschaft ist, konnte und kann sie die Religionskritik nicht völlig aus ihrem Bereich ausschließen ..." (317).

Die universalgeschichtliche Anlage und die monumentale Themenstellung eines allgemeinen Werkes zur Religionswissenschaft zwingt zur Auswahl. Die „Grundbegriffe" sind „kein vollständiges Inventar der Namen, Götter, Mythen und Riten aller Religionen" (Cancik: I, 19), im Gegenteil ist eine eurozentrische Gewichtung auf mediterrane Kulturen (25) unverkennbar. Die weitgehende Ausblendung östlicher Religionen führt zwangsläufig zu Lücken, teilweise auch zu Einseitigkeiten und Ungenauigkeiten.

Bei einem Grundbegriff wie *„Emanation"* hätte man beispielsweise einen Hinweis auf die Sânkhya-Lehre erwartet, aber der (im übrigen ausgezeichnete) Art. bleibt auf den abendländischen Kulturraum (Gnosis, neuplatonische Tradition) beschränkt. Dasselbe gilt für den ebenfalls ausgezeichneten Art. *„Leiden":* während dieses Stichwort den Buddhismus geradezu evoziert, bleibt der Art. im abendländisch-christlichen Kulturraum und behandelt Leiden als Synonym zu Schmerz (auch diesbezüglich hätte es natürlich viel weiteres religionsgeschichtliches Material gegeben, etwa rituelle Selbstverletzung usw.). Ebensowenig findet sich beim Lemma *„Herr/Herrin der Tiere"* ein Hinweis auf Shivas in der Indologie vieldiskutierten Beinamen Pashupati („Herr der Tiere") oder bei *„Herrscherkult"* ein Unterkapitel zum sakralen Königtum in Indien. Außer dem *„Nirwana"* (Nirvâna) und der *„Reinkarnation"* sind kaum (objektsprachliche) Begriffe aus anderen Religionen aufgenommen.

Schwerwiegender als solche kaum zu vermeidenden Ausblendungen wiegen axiomatische Feststellungen, die durch eine Heranziehung weiteren Quellenmaterials so nicht stimmen oder erweitert werden müßten. So gilt die in *„Interpretationsmodelle"* gemachte Beobachtung: „Eine ausschließlich negative Wertung eines Zerteilens als Verlust einer anfänglichen Einheit und Vollkommenheit ist demgegenüber relativ selten und nur über den platonisch-aristophanischen Mythos von ursprünglich einheitlichen ‚Kugelmenschen' zu einer gewissen Bedeutung gelangt" (Gladigow: III, 295) für den abendländischen Kulturraum, aber nicht für den Hinduismus, wo die negative Wertung des Zerteilens geradezu die Regel ist. Auch wenn die östlichen Traditionen beigezogen werden, so zuweilen mit Ungenauigkeiten, etwa im Art. *„Jenseits":* „Im indischen Raum richten nachbrahmanischer Hinduismus und der Mahayanabuddhismus die Sehnsucht der Frommen auf das Leben in Gemeinschaft mit den Heilandsgottheiten bzw. Buddhas und Boddhisattvas. Erst wenn alle Menschen dieses Ziel erreicht haben und die Höllen dadurch überflüssig geworden sind, sinken auch die Paradiese in das beseligende Ur-Eine zurück (Brahman, Nirvana)." (Hoheisel: III, 323) Ob Nirvâna („Verlöschen") – im Mahâyâna auch Shûnyatâ („Leerheit") genannt – als das „Ureine" bezeichnet werden darf, sei dahingestellt. Offensichtlich unrichtig hingegen ist die Implikation, im nachbrahmanischen Hinduismus würden Heilandsgestalten (Buddhas/Boddhisattvas) verehrt, vielmehr ist der theistische Hinduismus auf universale Hochgottheiten ausgerichtet, kennt auch unvergängliche Paradies- oder Himmelvorstellungen, und manche seiner Traditionen haben das Eingehen ins Brahman harsch kritisiert.

Schließlich schleichen sich bei aller Vorsicht manchmal doch jüdisch-christliche Vorstellungen ein, wie im folgenden Beispiel (Art. *„Hochgottglauben"*) der Gedanke einer unaufhebbaren Differenz zwischen Mensch und Gott: „Als letzte notwendige Bestimmung verleihen ‚Anfangslosigkeit, Unsterblichkeit und Unveränderlichkeit' der absoluten Transzendenz des Hochgotts Ausdruck. Mit dieser auch in den anderen Kategorien symbolisch ausgesagten unendlichen Entfernung zwischen Gott und Mensch, die nicht verringert oder überbrückt werden kann, unterscheidet sich der Hochgott von allen anderen verehrten Wesen." (Elsas: III, 159). Für hinduistische Hochgottheiten gilt nur der erste Satz vollumfänglich, nicht aber die „unendliche Entfernung". Die Differenz zu anderen verehrten Wesen wird durch andere Merkmale (z. B. geographische Verbreitung, Anordnung der Gottheiten im Tempel usw.) markiert.

Solche Beobachtungen illustrieren die grundsätzliche Problematik religionswissenschaftlichen Arbeitens und das konstante Dilemma des Religionswissenschaftlers, der das Ganze der Religionen aller Zeiten vor Augen haben sollte und nie haben kann. Wer könnte schon die Rolle des Universalgenies erfüllen? Der generalistische Anspruch der Disziplin ist bei der heutigen Spezialisierung noch weniger einlösbar als in den Anfangszeiten des Faches. Die entsprechenden notwendigen Schwerpunktsetzungen führen unvermeidlich zu Ausblendungen, Einseitigkeiten und gelegentlichen Undifferenziertheiten. Diese fachimmanenten Probleme werden im HRWG bei weitem aufgehoben durch den hohen (und tatsächlich eingelösten) Theorieanspruch sowie durch das ausgezeichnete Schwerpunktwissen der Vf. und Vf.innen.

Zahlreiche Grundbegriffe dokumentieren den kulturwissenschaftlichen Ansatz, wie z. B. *„Geld"*, aber auch *„Rolle"*. Letzterer ist ein Grundbegriff, da der Terminus „zu den erfolgreichsten soziologischen und sozialpsychologischen Begriffsbildungen" (IV, 461) gehört, wie Bernhard Lang in diesem lesenswerten Art. deutlich macht und auch für die Religionswissenschaft demonstriert. *„Kommunikation"* ist zu einem Grundbegriff avanciert, der einen der längsten Art. ausmacht. Dies erklärt sich nicht nur aus der Definition von Religion als „Kommunikationssystem", sondern auch aus der Konzeption der Grundbegriffe. Zu diesen werden eben nicht nur „unbestritten ‚zentrale' Begriffe der allgemeinen und vergleichenden Religionswissenschaft" (wie Kult, Mythos, Ritus usw.) gezählt, sondern auch „besonders häufig und repräsentativ gebrauchte Begriffe" (wie Identität, Struktur, Liminalität, Weltbild), „Oberbegriffe in einem durch Hierarchie, Extension, Intension u. a. gebildeten Begriffsfeld" (wie Gottesvorstellung, sowie Poly-, Mono-, Henotheismus usw.), „Klammerbegriffe zwischen Disziplinen" (wie Anthropologie usw.) und „‚elementare' anthropologische und kosmologische ‚Kategorien'" (wie Orientierung, Zeit usw.) (I, 23f). Neben den größeren „Dachartikeln" gibt es „Kurzartikel", die insbesondere „Monumente vergangener Grundbegriffe" wie Animismus, Fetischismus, Totemismus, beinhalten (I, 19). Daß der *„Aberglaube"* den alphabetischen Teil des HRWG eröffnet, mutet hinsichtlich des kulturwissenschaftlichen Selbstverständnisses widersprüchlich an. Der Art. wird denn auch mit den Worten eingeführt: „Wort und Begriff Aberglaube gehören in ein Feld von Ausdrücken interreligiöser Polemik, deren Verwendung jeweils bestimmte religiöse Wertungen einschließt." (Gladigow: I, 387, vgl. auch Cancik, 25)

Es ist höchst bedauerlich, daß nur die systematischen Art. in einem Inhaltsverzeichnis aufgeführt sind, während man sich über die einzelnen Grundbegriffe keinen schnellen Überblick verschaffen kann, bis der letzte Bd, der einen Index enthalten wird, erschienen ist. Der Überhang an Fremdwörtern bei den Grundbegriffen macht deutlich: das HRWG ist ein Fachbuch für Spezialisten und interessierte Laien. Auffallend ist die Aufnahme einiger englischer Ausdrücke: *„Belief(system)"*, *„Commitment"*, *„Pattern"*, die zu rechtfertigen sind. Zu „Belief(system)" stellt Günter Kehrer gleich zu Anfang fest: „Das englische Wort *belief* und *belief system* hat im Deutschen kein völlig bedeutungsadäquates Pendant"; „belief" sei neutraler und offener als „Glaube" und bezeichne im Verein mit „system" das Phänomen, „daß in jeder Kultur eine Anzahl von Menschen *sets* von miteinander verbundenen Ideen teilen, die eine bestimmte zeitliche Persistenz haben und denen gegenüber die betreffenden Individuen ein (allerdings unterschiedliches) Ausmaß von *commitment* aufweisen" (II, 120). „*Commitment* als Kategorie hat den Vorzug operationalisierbar und meßbar zu sein: Investitionen von knappen Gütern (Zeit, Geld, Körperkraft, soziale Beziehungen usw.) sind Formen des Aufzeigens von Commitment." (ebd.) Die Anglisierung wirkt störend, auch wenn sie begründet wird: „Auf jeden Fall ist es wahrscheinlich, daß die Übernahme des Begriffs des *belief systems* in einer systematischen Weise die Religionswissenschaft aus einer phänomenologisch-deskriptiven Engführung befreien könnte und zu einer Annäherung an sozialwissenschaftliches Denken führte." (121) Warum *„Commitment"* gegenüber *„Verpflichtung"* bevorzugt werden sollte, leuchtet indes nicht ganz ein, außer daß das Wort im angelsächsischen Raum zu einem wissenschaftssprachlichen Terminus avanciert ist (Hardin: II, 199–203), aber doch in weit weniger eindeutiger Weise wie *„Pat-*

tern", das ein „Code-Wort der amerikanischen Cultural Anthropology" ist (Schier: IV, 309).

Solche Begriffe demonstrieren natürlich auch die Modeabhängigkeit der Fachterminologie. Wäre das HRWG früher erschienen, wäre wohl *„Hierophanie"* (ein ganz und gar religionsphänomenologischer und bei Eliade ontologisierend verwendeter Begriff) mit aufgenommen worden.

Nicht nur in der Wahl der Grundbegriffe äußert sich ein starkes Theoriebewußtsein, um nicht zu sagen ein Theorieüberhang, sondern auch im Inhalt mancher Art. Wer beispielsweise beim Grundbegriff *„Emotion"* etwas zu Liebesmystik, Pietismus, indischer bhakti-Frömmigkeit oder zur Gefühlsanalyse der Sufis erwartet, wird kaum auf seine Rechnung kommen: unter dem Untertitel „Religionsgeschichte" (worin nach dem Konzept des HRWG konkrete Beispiele gegeben werden sollten) tauchen nur die Namen Schleiermacher und Marx auf (Gekle: II, 281–282). Auf der anderen Seite finden sich aber auch ganz überraschende konkrete Beispiele, wie im Art. *„Esoterik"*: nicht irgendein New-Age-Text wird zitiert, sondern Mk 4,11 (Cancik: II, 346).

Eine fast ängstlich wirkende Sorge, alles auszuschließen, was irgendwie mit Erlebnishermeneutik assoziiert werden könnte, prägt schon die Auswahl der Begriffe. So erscheint *„Mystik"* unter dem Doppel-Grundbegriff *„Mysterien/Mystik"*, obgleich die Mysterien mit der Verwendungsgeschichte des Begriffs *„Mystik"* wenig zu tun haben, und *„Mysterien-/Mysterienreligion"* ein zusätzliches Lemma ist. Erstaunlicherweise fehlt das Stichwort *„Erfahrung/Erleben"*, während dem Grundbegriff *„Erinnerung/Gedächtnis"* ein relativ langer Art. gewidmet ist. Dies erklärt sich natürlich u.a. durch Assmanns vielbeachtete Theorie des „kulturellen Gedächtnis", und der HRWG-Art. ist vornehmlich auf eine Überprüfung und Kritik dieser „Metapher" ausgerichtet (Cancik/Mohr: II, 299–323). Theologen und Theologinnen werden auch enttäuscht, wenn sie das für sie so aktuelle Stichwort *„Dialog"* finden wollen. Überraschend ist dies für die kulturwissenschaftliche Perspektive des HRWG, die Miterleben, Nachempfinden, persönliches Engagement usw. radikal ausschließen will, nicht. Wenn eine Schlußfolgerung aus den programmatischen Aussagen zum Fach gezogen werden kann, so ist es die Feststellung, daß *„Dialog"* ein neuer religiöser, nicht religionswissenschaftlicher Grundbegriff ist. In einzelnen Art.n kommt der *„Dialog"* aber zuweilen kurz zur Sprache, etwa als Beispiel von „Verankerung religiöser Sinnstiftung in kommunikativen Prozessen" und „transpersonaler Kommunikation" im Art. *„Kommunikation"* (Mörth: III, 397, 408).

Als Fazit kann sicher festgestellt werden, daß es sich um ein monumentales und durch Sachkenntnis bestechendes Werk handelt. Vielleicht hätte man sich weitere Grundbegriffe wie Bedeutung, Bewußtsein, Beziehung, Biographie, Blut, Frau, image, Interkulturalität/Multikulturalität, Liturgie, Metapher, Neue religiöse Bewegungen, Pilgerwesen, Privatreligion usw. gewünscht, doch hätte dann die Liste wohl kein Ende. Auch deckt die bestehende Auswahl solche scheinbar fehlenden Begriffe oft unter anderen Lemmata ab. Unter Teildisziplinen wären sicher auch Religionsökonomie und Religionspolitologie zu fassen, wenn es solche Begriffe gäbe: was sich als zentrale religionswissenschaftliche Teildisziplinen etabliert hat, ist vorwiegend durch die „Klassiker" in Soziologie, Ethnologie und Psychologie bestimmt. Ich habe bereits auf die grundsätzliche Problematik der Religionswissenschaft hingewiesen und mit der Selbstdefinition als „integrative (multidisziplinäre) Kulturwissenschaft" hat sich die Problematik nur verschärft. In gewisser Hinsicht mit Recht hat kürzlich die systematische Theologin J. Christine Janowski in einem persönlichen Gespräch die Religionswissenschaft als „größenwahnsinniges Fach" bezeichnet. Die Gefahr des Dilettantismus, die Harnack – damals noch „nur" im Hinblick auf die Philologie – attestierte, hat sich heute ins Vielfache multipliziert, wenn nun auch alle soziologischen usw. Theorien fachgerecht rezipiert werden müssen. Gleichwohl ist das Projekt Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft unaufgebbar, und daß es niveauvolle Früchte, v.a. in Forschungskooperationen, zeitigt, zeigt das HRWG aufs schönste.

Die offenen und verdeckten Spitzen gegen die Theologie mögen ärgerlich wirken, aber sie sind verständlich, ist doch gerade die deutsche Religionswissenschaft mit ihrer ausgeprägten theologisch motivierten Religionsphänomenologie – im Unterschied etwa zur italienischen oder angelsächsischen Religionswissenschaft – stark belastet. Gleichwohl scheint mir die manchmal ermüdende Polemik des HRWG gegen die Religionsphänomenologie überzogen und die Betonung der Wissenschaftlichkeit und der reinen Außenperspektive (als ob es reine Objektivität je gäbe) verkrampft. Es ist nicht einzusehen, warum Religionsphänomenologie auf das unglückliche Stichwort *„Wesensschau"* festgenagelt bleibt, es sei denn, der Husserlsche Ansatz werde wirklich ernst genommen. Daß die Religionsphänomenologie in ihrem (eigentlich empirischen!) Bemühen um das, was sich zeigt, notwendigerweise allen Religionen einen gemeinsamen Gegenstand unterstellen müsse, ist ebenso abwegig wie die Auffassung, Empathie könne nur unwissenschaftliches Arbeiten zeitigen. Wird die Wissenschaft ohne Eros nicht langweilig? Zweifellos mit Recht stellt Günter Kehrer fest: „Diese Reduktion auf beobachtbares Handeln und auf Vorstellungen ist die Bedingung für eine empirische Begriffsbildung. Eine irgendwie geartete Affinität zwischen dem auf Religion spezialisierten Wissenschaftler und den Religion ausübenden Subjekten ist nicht erforderlich. Der Religionswissenschaftler darf religiös ‚unmusikalisch' sein" (IV, 423), doch liest sich der letzte Satz im Rahmen des Gesamtprojekts des HRWG – sozusagen kontrapunktisch zu Rudolf Otto – fast wie ein Verbot, „religiös musikalisch" zu sein. Die Binnenperspektive, sowohl gelehrte Theologien als auch Volksfrömmigkeit und Populärreligion, kenntlich zu machen, sollte ein Ziel der Religionswissenschaft bleiben, auch wenn sich die Disziplin nicht einfach mit solchen Binnenperspektiven deckt. Nicht nur als Religionsgeschichte, sondern auch als analytische und systematisierende Wissenschaft ist die Religionswissenschaft auf konkretes Anschauungsmaterial, also auf die Religionsphänomenologie (!) angewiesen, will sie nicht in einem Elfenbeinturm von Metatheorien jeglichen Bezug zu religiösen Sachverhalten und gelebter Religiosität verlieren. Unaufgebbar ist indes die Forderung der Ausklammerung der Wahrheitsfrage und der Darstellung unterschiedlicher Diskurse und Diskursebenen. Es wäre falsch zu glauben, ein kulturwissenschaftlicher Ansatz sei rein funktionalistisch ausgerichtet: „Der gegenwärtige Diskussionsstand kann beschrieben werden als eine unentschiedene Debatte um einen funktionalistischen oder substantiellen Religionsbegriff. Beide Religionsbegriffe beanspruchen, empirisch gehaltvoll zu sein ... Substantielle Definitionen sagen, was Religion ist [sie tendieren dazu, transzendente Phänomene in die Begriffsbildung aufzunehmen, ohne ihnen allerdings einen ontologischen Gehalt zuzuschreiben], funktionalistische Definitionen sagen, was Religion leistet [bzgl. existentieller Probleme wie Identität, Tod usw.]." (Kehrer: IV, 422) Diese zweifellos wichtige Theoriediskussion im Hinblick auf Eingrenzung oder Ausweitung des Religionsbegriffes ist jedoch für das konkrete Arbeiten oft belanglos: „Allerdings ist zu konstatieren, daß trotz dieser Unvereinbarkeit der definitorischen Bestimmungen die konkrete Erforschung von religiösen Systemen nicht unmöglich ist und daß es den Ergebnissen oft nicht angesehen werden kann, welcher Definition ein Forscher anhängt." (ebd., 424)

Ein Werk, dessen Subskriptionspreis bereits über 600 DM ausmacht, wird sich nicht jeder und jede leisten können. Lohnenswert ist die Investition auf jeden Fall: eine Sammlung ausgesprochen informativer Art., welche die neueste Forschungsliteratur (wenn auch nicht lückenlos) berücksichtigen und über den aktuellen Stand der (deutschen) Religionswissenschaft berichten, findet sich in dieser Art bisher in keinem anderen Werk.

Allgemeines

Kuld, Lothar: **Glaube in Lebensgeschichten**. Ein Beitrag zur theologischen Autobiographieforschung. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1997. 288 S., kt DM 69,00 ISBN: 3–17–014228–3

Das Buch enthält in gekürzter Fassung die bei Prof. G. Biemer (Freiburg) eingereichte Habil.schrift des jetzt an der PH Karlsruhe lehrenden Religionspädagogen Lothar Kuld.

In *Teil I* reflektiert er die theoretischen Grundlagen seines Vorhabens. In dem *ersten Kap.* referiert er einerseits geisteswissenschaftliche und literaturtheoretische Auffassungen, die die sinnstiftende Aktivität von Autoren autobiographischer Zeugnisse, aber auch das Problem des Ganzheitsanspruchs und der unterschiedlichen Beziehung zum Leser erörtert haben. Andererseits betrachtet er die Gattung der religiösen Autobiographie auch theologisch, indem er eine Geschichte autobiographischer christlicher Zeugnisse von den mittelalterlichen Nonnenbiographien bis zu P. Tillichs „Auf der Grenze" skizziert und mit Berufung auf Ph. Lejeune das Genus Autobiographie nicht erst mit der Emanzipation des bürgerlichen Subjekts im 18. Jh. beginnen läßt. Außerdem diskutiert er die Vorbehalte, die Theologen wie K. Barth, H. Luther, H. P. Siller, J. Werbick und M. Schneider gegenüber dem Projekt einer christlichen Autobiographie vorgetragen haben und leitet daraus ab, daß eine christliche auto-

biographische Erzählhaltung sich durch die Bereitschaft auszeichnen müsse, seinen Identitäts- und Glaubensentwurf zugunsten des Widerfahrnisses des göttlichen „Anderen" aufzugeben und im Sinne des eschatologischen Vorbehalts das Urteil über die Lebensgeschichte Gott zu überlassen. Dieses Kap. versteht es, die Gattung Autobiographie von verschiedenen Gesichtspunkten aus zu beleuchten und die einschlägigen Überlegungen der Fachdiskussion seit W. Dilthey aufzugreifen.

In einem *zweiten Kap.* fragt der Vf., ob glaubensbiographische Äußerungen als Ausdruck einer bestimmten Entwicklungsstufe zu verstehen seien, wie es verschiedene Entwicklungstheorien annehmen. Dazu sichtet er zuerst allgemeinpsychologische Theorien menschlicher Entwicklung im Lebenslauf, wie sie Ch. Bühler, R. J. Havighurst, E. H. Erikson und P. B. Baltes vertreten haben, und referiert dann ausführlich die speziell zur religiösen Entwicklung erarbeiteten strukturgenetischen Theorien von F. Oser / P. Gmünder, J. Fowler und G. Moran. K. stellt diese Stufenlehren mit einem Blick für das Wesentliche dar und führt auch nicht alle, aber wichtige Einwände an, die gegen sie vorgebracht wurden. Damit relativiert er sie zwar, läßt sie aber doch uneingeschränkt und trotz ihrer enormen Heterogenität stehen – als heuristische Modelle, die er in *Teil II („Interpretationen")* auf die fünf exemplarisch ausgewählten religiösen Autobiographien anwendet, sofern dies geraten erscheint.

Dies sind die „Confessiones" des Augustinus (397), John Bunyans „Grace Abounding to the Chief of Sinners" (1666), John Henry Newmans „Apologia pro vita sua" (1864), Thomas Mertons „Seven Storey Mountain" (1948) und – als Beispiel mißlingender religiöser Erziehung und Glaubensgeschichte – Tilmann Mosers „Gottesvergiftung" (1976). Aufgrund sorgfältiger Recherche stellt K. die jeweilige Autobiographie in den Kontext ihrer Zeit und ihrer Aussageabsicht. Parallelen zwischen der berichteten Glaubensentwicklung und modernen Stufenlehren sieht er (nur) bei drei Glaubensgeschichten: Bei Augustinus sind es Bezüge zu allen drei referierten Stufenlehren, wobei allerdings auch mal zwei oder drei augustinische Entwicklungsphasen einer Fowler- oder Oser-Stufe zugeordnet werden. Bei J. H. Newman nimmt er J. Fowlers Modell zu Hilfe, wobei nicht recht ersichtlich wird, warum er Newmans Option für die anglikanische Kirche dem „individuierend-reflektierenden Glauben" und die Konversion zur katholischen Kirche dem „verbindenden Glauben" zuordnet. Auch bei T. Moser bevorzugt er die Stufentheorie Fowlers und ordnet z. B. die narzißtische Verschmelzung des Beziehungsarmen mit dem leidenden Retter am Kreuz dem „synthetisch-konventionellen Glauben" zu.

Der kurze *Teil III* formuliert und erläutert als *„Ergebnisse"* drei Thesen: 1. Glaubensgeschichten sind nicht bloße Konstruktionen, sondern haben bei aller theologischen Deutung einen besonderen Wirklichkeitsbezug zur Geschichte. 2. Wenn Glaube als Entscheidung und Glaubensgeschichten als Bekehrungsgeschichten zu verstehen sind, sollte die Religionspädagogik den Bekehrungsbegriff wiedergewinnen. Diese Anregung wird allerdings nicht weiter entfaltet, so daß auch die umfangreiche psychologische Literatur zum Thema Bekehrung unerwähnt bleibt. 3. Die strukturgenetische Abstraktion von der Lebensgeschichte ist rückgängig zu machen, will man Autobiographien als (subjektive) Langzeitstudien verstehen und das Zusammenspiel der verschiedenen Entwicklungslinien des Glaubens in der Lebensspanne begreifen. Dieser fruchtbare Gedanke wird jedoch bloß angedeutet.

Die Hauptleistung dieser in wohltuend verständlicher Sprache geschriebenen Arbeit liegt m. E. in den biographischen Darstellungen des Teils II, die eine aufschlußreiche Vielfalt von religiösen Werdegängen vor Augen stellen. Was gewinnt die „theologische Autobiographieforschung" demnach durch Einführung der genannten Stufenlehren? Wenig, wie es scheint. Denn die recht lockere Anwendung der drei miteinander nicht befriedigend harmonisierbaren Modelle zeigt, als wie beliebig und in ihrem Erklärungswert schwach sich die postulierten hochabstrakten Strukturen bei diesem Deutungsversuch erweisen. Sie sehen wohl zu sehr von inhaltlichen und emotional bedeutsamen Faktoren ab, als daß sie wesentlich zu einem psychobiographischen Verstehen beitragen könnten. Dieses vom Vf. wohl nicht erwartete, unausgesprochene Ergebnis seiner kompetent durchgeführten Untersuchung ist eine wichtige Erkenntnis. Wäre nur weiterzufragen, wie viele (breiter angelegte) psychobiographische Deutungsansätze eine „theologische Autobiographieforschung" braucht und wo sie sie findet.

München Bernhard Grom

Furger, Franz / **Heigl-Evers,** Annelise / **Willutzki,** Ulrike: **Theologie und Psychologie im Dialog über ihre Menschenbilder**, hg. v. Michael Schlagheck. – Paderborn: Bonifatius 1997. 102 S. (Schriftenreihe der Katholischen Akademie Die Wolfsburg), kt DM 19,80 ISBN: 3–87088–936–5

Es ist höchste Zeit, daß sich Theologen und Psychologen zusammensetzen, miteinander sprechen und über wissenschaftliche Fragen diskutieren. Beide Disziplinen haben den Menschen als Objekt ihrer Überlegungen und beide wollen letztlich dem Menschen in seiner Existenz zur Bewältigung der Diesseitsaufgaben Hilfestellung geben, die Theologie freilich noch darüber hinaus. In der Lebensbewältigung aber gehen beide ein gutes Stück miteinander denselben Weg. Das vorliegende Buch ist ein echter Fortschritt in der Annäherung von bisher scheinbar unvereinbaren Positionen von Theologie und Psychologie. Die Angst, die auf beiden Seiten vorhanden ist, daß Grenzüberschreitungen den anderen jeweils einengen, oder „aufgrund des eigenen Anspruchs nicht zulässig sind" (7), entpuppt sich meist als Gefühl der Konkurrenz. Wenn beide Disziplinen unvoreingenommen miteinander umgehen, das Tätigkeitsfeld des jeweils anderen gut kennen, sind beide unverzichtbare Komponenten menschlicher Daseinsbewältigung. Das vorliegende Buch ist ein Schritt in die richtige Richtung. Theologie und Psychologie ergänzen sich. Die Quintessenz für den Theologen wären Erkenntnisse der Psychologie für eine helfende und heilende Seelsorge, die für den Psychologen/Psychotherapeuten eine Integration des Faktors Religiosität in das therapeutische Konzept. Die Vf. haben klar erkannt, daß die Grundlage gemeinsamen Arbeitens die Kenntnis des jeweiligen Menschenbildes ist. Es ist das Fundament einer gegenseitigen Akzeptanz.

Franz Furger beschreibt kurz, prägnant und doch umfassend *das theologische Menschenbild.* Voran stellt er die Leib-Geistigkeit und die personale Würde des Menschen. Er verweist auf die Grundfrage nach Sinn menschlicher Existenz, verweist auf den „philosophischen Glauben" und zeichnet das theologische Menschenbild im Licht der christlichen Offenbarung, wobei er „Theologie als Begegnung von vernünftiger Einsicht und Glauben" ausweist. Die Heilsgeschichte des Menschen finden wir in der Bibel, wo der Mensch als Ebenbild Gottes und Verwalter in der Welt gesehen wird, der schuldig wurde in der Sünde, aber Erlösung und Vollendung erfährt. Sehr gut faßt Furger sein theologisches Menschenbild zusammen im folgenden Satz: „Menschsein im christlichen Verständnis heißt also letztlich stets, aus dem Glauben an Jesus Christus sich als zwar zu in der Sünde gebrochenen Geschöpfen gehörig anzunehmen und mit ihr auch in den psychologisch erhebbaren Dimensionen von Verhaltenssteuerung, Triebhaushalt usw. nüchtern zu rechnen." (44) Das Menschenbild der christlichen Theologie hat er großartig aufgezeigt, als ein „nüchtern-realistisches und doch optimistisches Selbstverständnis, das aus Selbsterkenntnis wie aus Glaubenseinsicht den Menschen als individuelle Person in umfassender mitmenschlicher Gemeinschaft in der geschichtlichen Welt als mitgestaltendes Geschöpf Gottes sieht und sich darin zur definitiven Vollendung bestimmt und berufen weiß" (45).

Die Vf. Annelise Heigl-Evers, Alexander Böhle und Jürgen Ott versuchen *das Menschenbild der psychoanalytisch-interaktionellen Theorie* zu zeichnen. Sie erkennen, daß es für einen Psychoanalytiker doch wohl recht schwer ist, von einem „Menschenbild" zu sprechen, oder es gar wie der Theologe klar zu beschreiben. Sie reduzieren daher das Menschenbild auf die drei interaktionellen Grundeinstellungen der Präsenz, des Respekts und der Akzeptanz der anthropologischen Grundlagenvorstellungen. Mit Recht weisen sie darauf hin, daß es für die Psychoanalyse von Anfang an kein Menschenbild gab, sondern die Psychoanalyse konzipiert war als „ein psychopathologisches Modell des Menschen, als einer physikalischen, von Energie getriebenen Maschine, die zeitweilig klemmt" (48). Sie betonten ganz richtig, daß Freud von der „Übermächtigkeit der Triebnatur des Menschen so fasziniert war, daß sie Hauptgegenstand seiner Untersuchung wurde und zu einer Konzeptualisierung der Neurosen in einem Konfliktmodell von Triebantinomien ihren Niederschlag fand." (49). Man wird den Eindruck nicht los, daß diese „Triebmaschine" (Freud: „Der Mensch ist nicht Herr im eigenen Hause") als Modell sich in nuce erhalten hat und die Ich-Schwäche des Menschen sich bis heute daraus und aus dem mächtigen Über-Ich ergibt, so daß der Mensch an „seiner zwiespältig mehrdeutigen Identität leidet". Es ist nicht verwunderlich, daß die Vf. daher das Menschenbild ein „bißchen umgangen" und mehr den therapeutischen Prozeß ins Spiel gebracht haben. Dies ist sachgerecht und auch richtig, denn die Psychoanalyse ist eine Therapie und keine Philosophie. Ich finde daher die Beschreibung des Rumpf-„Menschenbildes" ehrlich und den Hinweis auf Therapeut, Klient und Therapieverlauf als letzte Aussagen zum Menschenbild folgerichtig. Die Grundaussagen sind deshalb: Die Triebe gehören zur biologischen Grundausstattung des Menschen, der Mensch ist ein Sozialwesen, ausgestattet mit einem zentralen Steuerungsorgan. Der Hinweis auf „einen biologisch determinierten Aggressionstrieb", einer „naiven Hoffnung auf den Geist des Menschen" und die „Akzeptanz der destruktiven Triebkräfte in uns" sind – da nicht bewiesen – überflüssig. Man merkt, ein „Menschenbild" schmeckt der Psychoanalyse nicht so recht, sie kennt nur Teilaspekte des Menschen und nicht den „ganzheitlichen Entwurf" des Menschen.

Ulrike Willutzki beschreibt *das Menschenbild der Verhaltenstherapie.* Die Vf.in versucht die Verhaltenstherapie von der ehemaligen „Rattenpsychologie" zu lösen, muß natürlich die Lerntheorien weiterhin in den Mittelpunkt menschlichen Verhaltens stellen und sie erhalten, denn die sind der Kern der Verhaltenstherapie und damit auch der Ausgangspunkt des Menschenbildes. Zweifellos ist das Verhalten grundsätzlich erlernt, aber das Verhalten ist eben nur ein einziger Aspekt eines Menschenbildes. Die Vf.in bringt deshalb recht bald eine Weiterentwicklung der monotheoretischen lernpsychologischen Betrachtungsweise ins Spiel, nämlich die „reflexive Psychologie" (warum eigentlich nicht die „humanistische Psychologie"?). Die Weiterentwicklung in die „kognitive Psychologie" gibt dann Zugang zu den „Lebensentwürfen, Zielen, Werten, Sinnfragen" der Person. Die Hinwendung zur „Person" impliziert Sinn- und Identitätsfragen. Die Person wird als handelndes und verantwortliches Subjekt aufgefaßt, ist einzigartig und – weil Verhaltenstherapie ja eine Therapie ist – hat auch gesunde Anteile oder Ressourcen.

Es ist erstaunlich, wie die Vf.in die „gute, alte Reiz-Reaktions-Maschinerie" hinüberbringt in die „Selbstmanagement-Therapie" und damit Verantwortung und Entscheidungsmöglichkeiten des Menschen postuliert, eine Selbstgestaltung des Lebens, Selbstbestimmung und Selbstverantwortung und einen prinzipiellen Werte-pluralismus annimmt. Es geht also um Selbstverwirklichung und Selbstorganisation in sozialer Verantwortung. Und wenn ein weiterer zentraler Aspekt des Menschenbildes angeführt wird, nämlich „die Zeitlichkeit und Dynamik" unserer Existenz, dann sind hier schon weitgehende Anlehnungen an philosophisches Gedankengut vorhanden. So können wir sagen: Die anfängliche Verhaltenstherapie mit ihrem mechanischen Denken hat sich gemausert zu einer dem Menschen gerecht werdenden Behandlungsmethode, deren Entwicklung sicherlich noch nicht abgeschlossen ist. Ja, ich könnte mir vorstellen, daß Theologie und Verhaltenstherapie sich irgendwo wieder treffen werden.

Einige kritische Anmerkungen seien mir doch erlaubt: a) Das Menschenbild der Theologie geht von einer intakten Persönlichkeit aus, einer psychisch gesunden Persönlichkeit. Die Psychoanalyse und die Verhaltenstherapie haben den psychisch kranken Menschen im Auge, sind also Therapien, die etwas heilen wollen oder sollen und daher in erster Linie auf psychische Anomalien und Fehlentwicklungen ihr Augenmerk richten. Vielleicht sind deshalb die Berührungspunkte zur Theologie so problematisch?

b) Weder bei der Psychoanalyse, noch bei der Verhaltenstherapie wird das Thema Religion und Religiosität irgendwie nur berührt. Und dabei ist Religiosität doch ein fester Bestandteil der menschlichen Persönlichkeit. Allzu lange hat man schon die Religiosität des Menschen aus seiner Persönlichkeit ausgeklammert, so als ob sie ein Zusatz wäre, ein Aufgepfropftsein und kein integrativer Bestandteil.

Die Psychologie kann nicht länger in ihren wissenschaftlichen und praktischen Betätigungen die Religiosität außer acht lassen, wenn sie sich nicht als „wertblind" bezeichnen lassen will. Und auch die Theologie tut gut daran, sich der Psychologie und der Psychotherapie mehr zuzuwenden, um die Theologie als Therapeutikum einzubringen. Das vorliegende Buch ist ein guter, ein sehr guter Ansatz des Aufeinanderzugehens.

Fulda Balthasar Gareis

Bibelwissenschaft / Exegese des NT

Der ungekündigte Bund. Antworten des Neuen Testaments, hg. v. Hubert Frankemölle. – Freiburg: Herder 1998. 276 S. (Quaestiones Disputatae, 172), kt DM 46,00 ISBN: 3–451–02172–2

Der vorliegende Sbd gibt die Referate und Arbeitspapiere der Tagung der deutschsprachigen katholischen Neutestamentler von 1997 wieder.

N. Lohfink bietet mit seinem Beitrag: *„Kinder Abrahams aus Steinen. Wird nach dem Alten Testament Israel einst der ‚Bund' genommen werden?"* (17–44) einen Überblick über die atl. Bundestheologie. Gottes Vernichtungszorn stellt sowohl im Pentateuch als auch bei den Propheten eine Drohung, nicht eine Feststellung dar. Die vermeintliche ntl. „Propheten-Anschluß-Theorie" der Jahrhundertwende ist weitgehend aufgegeben worden. Gegenüber eingetretenen Katastrophen behält Gott den langen „Atem mit einem gespalteten Volk". Die moderne Metapher „langer Atem" zeigt an, daß Inhalt und Begriff „Bund" im AT nicht identisch sind. Diese Spannung erhellen weitergehende semiotische Überlegungen. Der Begriff „Berith" gehört der juristischen Sprachwelt an und ist metonymisch konkret zu nehmen. Gott bindet sich vertraglich im Bund und transzendiert zugleich diese Ebene. Daher wird Bund auch metaphorisch gebraucht z. B. mit der Wendung: „einen Bund brechen". Der Metaphorisierung stimme ich zu, aber nicht dem angeführten Beispiel. Denn ein Vertragsbruch stellt auch in der deutschen Sprache einen metonymischen Vorgang dar, der den Bund real verletzt, aber nicht aufhebt (ggn. Lohfink, 33f). So kann noch leichter mit Lohfink der „neue Bund" als „erneuerter Bund" bestimmt werden. Die pluralen Bundestheologien haben „Bund" wohl als Schlüsselwort, setzen ihn aber ganz unterschiedlich ein. Denn Gottes Handeln mit Israel läßt sich nicht mit einem einzigen Begriff metonym erfassen. Lohfink schließt: „Kennt also das Alte Testament einen zukünftigen ‚neuen Bund', der ohne Israel auskommt? Nein ..." (42).

W. Gross arbeitet in seinem Beitrag: *„‚Rezeption' in Ex 31, 12–17 und Lev 26, 39–45. Sprachliche Form und theologisch-konzeptionelle Leistung"* (44–64) detailiert intertextuell an den beiden Texten. Ex 31 gehört zur selbständigen P-Schrift, Lev 26 stellt eine dtn Bearbeitung einer P-Stelle dar. Ex 31 begründet mit dem Sabbat den Bund schöpfungstheologisch, stellt den Abraham-Bund in den Mittelpunkt und drängt den Sinai-Bund an den Rand. Dtn hingegen denkt vertraglich kollektiv und bringt Väter- und Sinai-Bund in einen ergänzenden Zusammenhang. „Die Erinnerung an den Väterbund ist der Sachgrund dafür, daß YHWH den von Israel gebrochenen Sinai-Bund seinerseits aufrechterhält und es Israel so ermöglicht, seine Schuld einzugestehen, zu ‚bezahlen' und nicht aus den Bundesverheißungen herauszufallen" (63).

Ch. Safrai wendet sich in ihrem Artikel: *„Bund der Rishonim / der Ersten und der Bund für die Goyim"* (64–78) ebenfalls Lev 26,45 zu. Die Völker sind Zeugen des Exodus und bestätigen durch Wissen und Anteilnahme den Bund Gottes mit Israel. Die Frage, ob sie Anteil an dem Bund erhalten, wird vom nachbiblischen Judentum kontrovers diskutiert. Die frühe tannaitische Tradition ist aufgrund des Identitätskampfes der jüdischen Gemeinde stärker auf Abgrenzung bedacht als die spätere, amoritische Tradition. Als Ergebnis der unterschiedlichen Auslegungs- und Lebenssituationen ergibt sich, daß es keine jüdische, einheitliche Meinung gibt, sondern die Frage der Integration „von der Weltanschauung eines jeden Auslegers und Erklärers" abhängt (77). Diese Abhängigkeit vom Vorverständnis gilt, so wäre zu ergänzen, auch umgekehrt für die Beziehung der christlichen Goyim zum Judentum.

K. Löning stellt mit: *„Eschatologische Krise und (Neuer) Bund. Zum Stellenwert des Bundes-Motivs in Zusammenhang neutestamentlicher Soteriologien"* (78–117) gegen Grässers existentiale These vom Bundesschweigen und der Diskontinuität aufgrund der eschatologischen Andersartigkeit die Kontinuität der eschatologischen Vollendung. Löning bietet einen breit angelegten Überblick. In der markinischen Abendmahlparadosis erneuert Jesus den „neuen Bund" aufgrund der anwesenden „Zwölf" für „ganz Israel in einer letzten Krise" (89). Da die Zwölf anschließend versagen, müßte der Einbezug der Heiden mitgenannt werden. Der Kreuzestod öffnet dann auch bekannterweise im Zusammenhang mit der Tempelreinigung den Tempel für die Heiden und rettet zugleich in der eschatologischen Krise des jüdischen Aufstandes den erneuerten, spiritualisierten Tempel für die Jesusgemeinde und Israel. Der Exkurs Röm 9–11 hat als Zielpunkt das Thema des Sbdes: Gottes ungekündigten Bund mit Israel (Röm 11,27). Das lk. Modell der Apokatástasis und der Gegensatz ‚alte – neue diatheke' in 2. Kor 3 und Hebr 8–10 variieren das Modell der Partizipation der Heidenchristen am ungekündigten, eschatologisch erneuerten Bund Gottes mit Israel. Das NT entscheidet die offene jüdische Frage nach der Partizipation der Heiden am Bund eindeutig positiv und schließt Israel nicht aus.

W. Kirchschläger liest in seinem Beitrag: *„‚Bund' in der Herrenmahltradition"* (117–134) den Text zunächst synchron und danach diachron. „Neu" ist im Sinne von „erneuert" zu verstehen. Die Einsetzungshandlungen symbolisieren Jesu proexistentes Handeln. Traditionsgeschichtlich ist der Bund eine „der nachösterliche Deutekategorien ... für die Bewältigung des Geschehens von Tod und Auferstehung ... Der Begriff kainé markiert auf jeden Fall eine Zäsur, allerdings nicht in der manchmal gehörten Schärfe" (134).

J. Eckert ordnet in: *„Gottes Bundesstiftungen und der Neue Bund bei Paulus"* (135–157) dem Schlüsseltext Jer 31, 31–34 noch die Parallele Ez 11,19 zu. Der neue Bund „hat eine höhere Qualität als der Sinai-Bund" (142). Die Einheitsübersetzung von 2 Kor 3, 14 zitiert er im Unterschied zu Löning („semantisch unhaltbar", 105) als zutreffend. Semantische Eindeutigkeit ist nicht erzielbar (146). Das hermeneutische Problem ist, „daß die große Aussage von Röm 11,25ff ... nicht in dieser Deutlichkeit wiederholt worden ist" (155). Doch dagegen ist zu sagen, daß die Evangelien deutlich durch ihre narrative Struktur die Kontinuität des Bundes für Israel betonen (Frankemölle, 173–211).

F. Mussners Beitrag: *„Gottes ‚Bund' mit Israel nach Röm 11,27"* (157–170) stellt anschaulich die einzelnen Positionen zu Übersetzung und Auslegung der Stelle vor. Anschließend bringt Mußner den eigenen Vorschlag, daß besonders der Abraham- und Isaakbund unter Einschluß von Jes 31,34c gemeint sein *könnte*, der erneuert wird.

H. Frankemölle entwickelt in: *„Der ‚ungekündigte Bund' im Matthäusevangelium? Von der Unverbrüchlichkeit Gottes im Matthäusevangelium zu Israel und zu den Völkern"* (171–211) ein narratives Porträt von Gott in seiner Bundestreue. Er stellt zunächst die neueren texthermeneutischen Prinzipien der Exegese vor: mehrdimensionale Textwahrnehmung, impliziter Leser, Einzeltext und Gesamtwerk, Intertextualität, Thema und Indikator. Dann werden die Belege zu Gott und Jesus als Handlungsträger der Treue zu Israel aufgelistet. Der Israelbezug ist für die Theologie und Christologie zentral und unaufgebbar. Im *dritten Schritt* wird die Bundesthematik analysiert. Dem abstrakten „Unheilskollektiv" Israel (Luz) wird das Volk aus Juden und Heiden gegenübergestellt, das die nichtjüdischen Frauen des Stammbaumes und das Galiläa der Heiden (Syrien und Dekapolis, Mt 4,23–25) gemeinsam mit den Juden als Adressaten Jesu bilden. Volk und Führer sind zu differenzieren. Der Blutruf 27,25 vermischt den Freispruch Dtn 21, 1–9 mit dem Verfluchungsruf Dtn 27,25 und wird mit der Zerstörung des Tempels und der Stadt abgegolten. Das Blut des Sünden-Vergebungsbundes 26,28 gilt aber auch für 27,25. Statt Substitution setzt die Kirche die unterschiedlichen Konstituierungen des Bundes Gottes mit Israel fort.

K. Backhaus behandelt in: *„Das Bundesmotiv in der frühkindlichen Schwellenzeit. Hebräerbrief, Barnabasbrief, Dialogus cum Tryphone"* (211–232) „die einzigen frühchristlichen Schriften, die überhaupt eine systematische Bundestheologie entwerfen" (214). Die Typologie in Hebr 8,13 arbeitet nur scheinbar mit dem Substitutionsmodell. Sie reinterpretiert vielmehr mittelplatonisch vertikal die priesterlich-kultische Opferterminologie. Substituiert wird das Tieropfer, nicht die Treue Gottes. Barnabasbrief und der Dialog des Justin verwenden gleichfalls das Substitutionsmodell, meinen es aber wörtlich. Nach Barnabas ist Israel von jeder Kontinuität und Heilsgeschichte ausgeschlossen, nach Justin hat Gott den alten Bund souverän aufgekündigt und den neuen Bund in Christus gesetzt. Israel bleibt nur noch die noetisch-ethische Bekehrung. Die Grundfigur der Adversus-Judaeos-Texte ist gelegt.

H. Vorgrimler gibt in: *„Der ungekündigte Bund. Systematische Aspekte"* (232–248) einen kritischen Literaturüberblick über die Traktate der Ethik, Christologie, Kirche und die Konzilserklärung *Nostra aetate*, die mit Berufung auf Röm 9,4–5 inhaltlich von einem ungekündigten Bund spricht. Vorgrimmler

lehnt die Verwendung des alten Substitutionsmodell für die Dogmatik ab und würdigt das neuere Komplementärmodell. Er will es kritisch weiterführen mit der Betonung der Einheit des einen Bundes, der mit unterschiedlichen Heilswegen verknüpft werden kann.

H. Jochum rundet den Sbd mit seinem Beitrag: *„Ecclesia und Synagoge. Alter und Neuer Bund in der christlichen Kunst"* (248–277) anschaulich ab. Die mit den Kreuzzügen sich steigernde negative Stereotypisierung von Kirche und Synagoge prägt bis heute die christlichen Sehgewohnheiten vom Judentum.

Insgesamt legt der Sbd ein breites Spektrum zur biblischen Bundestheologie dar. Ein Vorwort des Hg.s führt behutsam ein (7–17). Der Konsens ist erstaunlich und erfreut immer wieder. Die Kontinuität des Bundes mit Israel wird einhellig festgehalten, zum Grad der Diskontinuität hält die Diskussion noch an. Doch ebenfalls einhellig wird die existentiale These vom totalen Bruch zurückgewiesen. Das Bundeskonzept deckt sich nicht mit dem Begriff und erfährt in den einzelnen Theologien von Anfang an unterschiedliche Konkretisierungen, die sich in keinem Falle gegenseitig ausschließen. Die neue Texthermeneutik erweist sich für die weitere Klärung als hilfreiche Erweiterung.

Dortmund Detlev Dormeyer

Broer, Ingo: **Einleitung in das Neue Testament**. Die synoptischen Evangelien, die Apostelgeschichte und die johanneische Literatur. – Würzburg: Echter 1998. 287 S. (Die Neue Echter Bibel, NT 2/1), brosch. DM 48,00 ISBN: 3–429–01990–7

Der hier vorzustellende erste Bd des ntl. Einleitungswerkes von Ingo Broer (Siegen) ist erschienen als Ergänzungsband zu der verbreiteten Kommentarreihe „Die Neue Echter Bibel". Charakteristisch für diese Kommentare ist die Übernahme und Wiedergabe der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift und damit die Orientierung an Lesern und Leserinnen, die kein detailliertes philologisches und exegetisches Studium abgeschlossen haben. Diesem Konzept trägt auch die neue „Einleitung" von B. Rechnung. Die Sprache ist angenehm klar, verständlich und leserfreundlich. Der vorgegebene Verzicht auf Fußnoten bewirkt eine fair und sorgfältig geführte Darstellung und Auseinandersetzung mit verschiedenen Positionen. Für die eigene Meinung nimmt B. seine Leser unaufdringlich mit auf die Wegstrecke seiner Argumentation.

Nach einer knappen Einführung in hermeneutische Fragen zur Bibelauslegung (11–20) gliedert B. in *zwei Hauptteile*: *„Die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte"* (23–180) und *„Das johanneische Schrifttum"* (181–248). Unverzichtbar für die Auslegung der synoptischen Evangelien sind die Ausführungen zu „Evangelium als Literaturgattung" (23–38), zur synoptischen Frage (B. favorisiert aus guten Gründen die Zwei-Quellen-Theorie, 39–53) sowie zur Logienquelle (= Q; in der Forschung wird Q mitunter und m.E. präziser auch Redenquelle genannt) und ihren theologischen Grundlinien (54–72).

Sollte Q wirklich nicht auf den Tod und die Auferstehung Jesu reflektieren (so urteilt B. auf S. 69) und diese auch nicht implizit voraussetzen, dann läge hier tatsächlich eine andersstrukturierte Jesus-Verkündigung vor, die sich von der evangeliaren Synthese von Jesusüberlieferung und Christuskerygma (28f, 75f) deutlich unterschiede. Freilich relativiert B.: „Aber Q redet natürlich auch vom Heil. Aber nicht von dem Heil allein durch den Glauben an das Heilsereignis in Jesus Christus wie bei Paulus, sondern das Heil wird mit dem von Jesus erhobenen ethischen Forderungen zusammengebracht" (70). Aber auch bei Paulus gehören Glaube und Liebe konstitutiv zueinander; „Allerdings kennt auch Paulus eine Überordnung der Liebe über den Glauben (1 Kor 13,13) sowie das Gericht nach den Werken" (120).

Der Durchgang der klassischen Fragen: Wer schreibt wann, wo, wem und warum? zu den synoptischen Evangelien und der Apg, der hier nicht im einzelnen nachgezeichnet zu werden braucht, zeichnet sich durch eine durchweg faire Darstellung und kritische Hinterfragung der altkirchlichen Nachrichten aus. Die Einzelurteile B.s bewegen sich weitgehend in Übereinstimmung mit dem „mainstream" der historisch-kritischen Forschung. Hervorzuheben ist die besondere Aufmerksamkeit des Vf.s für die Frage nach den in den Evangelien zum Ausdruck kommenden jüdisch-(juden-)christlichen Beziehungen.

Einige Beobachtungen seien herausgehoben: B. erkennt im Evangelisten Markus „einen heidnischen Frommen aus dem Umkreis der Synagoge, also einen früheren sog. Gottesfürchtigen" (88). Matthäus wird als „judenchristlicher Verfasser in einer gemischten Gemeinde" (107) identifiziert. „Das Lukasevangelium stammt von einem hellenistisch gebildeten, mit der LXX und jüdischen Bräuchen vertrauten Christen, dessen Namen wir nicht kennen und der vermutlich kein geborener Jude war" (134). Die markinische Tauferzählung Mk 1,9–11 deutet B. ohne nähere Begründung adoptionschristologisch (116f) – ein m.E. anfechtbares Urteil. In den Ausführungen zum Johannesevangelium betont B. einerseits die Inkohärenzen (bes. der eschatologischen Aussagen), die ihn auf eine redaktionelle Überarbeitung des Johannesevangeliums schließen lassen (187f), andererseits auch die Aufgabe, den Endtext selbst in seiner Komplexität auszulegen (188f). Die Redaktion hält nach B. die futurisch-eschatologischen Aussagen im Johannesevangelium für eine „sinnvolle Ergänzung" (225). Für den Rez. bleiben insbesondere die Einordnung des Lieblingsjüngers im Johannesevangelium sowie die Zuordnung der eschatologischen Aussagereihen bei B. diskussionswürdig. Wiederholt weist B. auf „Erfahrungen" hin, die sich in den Evangelien und weiteren ntl. Schriften versprachlichen (12–14, 225). Dabei unterscheidet B. zwischen „Erfahrungen mit der Botschaft Jesu oder mit dem Glauben an Jesus" (13) und „Erfahrungen, die auf dem lebendigen Umgang mit der Person Jesu basieren" (13). Letztlich können beide Jesus-Erfahrungen zwar methodisch getrennt werden, der Sache nach (genauerhin der Person nach) sind sie sehr eng einander zugeordnet: Beide beziehen sich auf dieselbe Person. Am Ursprung der Evangelienbildung steht ja gerade die von dem Evangelisten Markus als erstem erkannte und in seinem Evangelium ausgeführte, aus innerer Logik aufeinander verweisende Identität des irdischen und des erhöhten Herrn (28f). Diese evangeliare Synthese von Jesusüberlieferung und Christusverkündigung als treibende Kraft bildet ein Proprium der ntl. Evangelienbildung, die literarisch nicht schlechthin isoliert von antiken Gattungen bestimmt zu werden braucht (vgl. die vorsichtigen Ausführungen 29–38).

Dieser empfehlenswerte erste Bd läßt auf eine ebenso ausgewogene und sachkundige Weiterführung für die ntl. Briefliteratur hoffen.

Würzburg Klaus Scholtissek

Schnelle, Udo: **Das Evangelium nach Johannes**. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1998. 321 S. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 4), geb. DM 54,00 ISBN: 3–374–01673–1

1998 sind drei deutschsprachige Johanneskommentare erschienen: neben dem hier vorzustellenden von U. Schnelle (Halle) diejenigen von U. Wilckens, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen 1998, und L. Schenke, Johannes. Kommentar, Düsseldorf 1998 (vgl. ThRv 95 [1999], Sp. 209–212). Im Vergleich zu den großen, klassischen Johanneskommentaren der historisch-kritischen Forschung gehen alle drei Neuerscheinungen je eigene Wege. Gemeinsam ist ihnen – bei aller Unterschiedlichkeit – eine gegenüber ihren Vorgängern programmatischere Berücksichtigung des kanonischen Textes des Johannesevangeliums als *corpus interpretandum*.

Seit seiner pointiert Stellung beziehenden Monographie „Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule", Göttingen 1987, hat S. eine ganze Serie von (in diesem Kommentar aufgeführten) Beiträgen zur Johannesforschung vorgelegt und damit diese Kommentierung gut vorbereitet und abgesichert.

S. beginnt mit den *Einleitungsfragen* zum Johannesevangelium (1–27; vgl. ders., Einleitung in das Neue Testament, Göttingen [1994] ^{3}1999, 495–584): Er lokalisiert den Abfassungsort des Johannesevangeliums in Ephesus und datiert es in die Zeit 100–110 n. Chr. Das Johannesevangelium wird mit Ausnahme von Joh 4,2; 5,3b.4; 7,53–8,11 und Kap. 21 als literarische Einheit verstanden (12f, 25–27), womit die oft angenommenen literarkritischen Operationen wegfallen. Als schriftliche Quellen für den Evangelisten Johannes lehnt S. die „Semeia-Quelle" ab, plädiert hingegen für das Markusevangelium als „einzig existierende Vorlage" (16). Religionsgeschichtlich weist S. einen Einfluß der Gnosis zurück; auch eine zugespitzt antidoketische Ausrichtung des Johannesevangeliums tritt im Kommentar nicht zu sehr in den Vordergrund (vgl. aber ebd. 40, 134–137, 140, 287, 293f). Besonders überzeugend stellt S. das „joh Denken" als „geistgewirkte nachösterliche Anamnese" des Christusgeschehens (21) heraus, ein theologisches Denken, in dem sich räumliche und zeitliche Dimensionen verschränken (24f). Der Evangelist ist kein „Augenzeuge des Lebens Jesu", sondern gehört „zu einem Kreis geistbegabter Lehrer, die mit der Berufung auf den Parakleten die Gemeinde an die exklusive Lehrautorität Jesu binden" (5). Methodisch rekurriert S. auf eine Erzähltheorie, die die textinterne und die textexterne Kommunikation zu unterscheiden und zugleich aufeinander zu beziehen weiß (25–27).

Die fortlaufende Kommentierung bietet eine Fülle von genauen und weiterführenden Beobachtungen, die sich durchweg einem intensiven Textstudium verdanken und die in ihrer Summe zu einer erstaunlich geschlossenen, konsistenten und gut nachvollziehbaren Johannesauslegung führen. Auf einige exegetische Urteile sei hier eingegangen:

In der Auslegung von 5,28–29 (108–110) votiert S. gegen eine große Mehrheit der Ausleger für eine genuin joh Zusammenschau von präsentischer und futurischer Eschatologie (und kann sich dazu auf das opus magnum von J. Frey:

Die johanneische Eschatologie I–III, Tübingen 1997–1999, berufen). Treffend bestimmt S. sodann die joh Zuordnung der Zeitebenen: „Die bewußt gestaltete nachösterliche Erzählperspektive und der das Kommende ansagende Paraklet (vgl. Joh 16,13b) unterstreichen die sorgfältige Reflexion des Evangelisten über die Situation seiner Gemeinde in der Zeit. Er strebt nicht eine Entgeschichtlichung des Glaubens an, sondern ein Verstehen der verschiedenen sachlichen, räumlichen und zeitlichen Ebenen des Christusgeschehens" (110).

Joh 6,1–71 deutet S. als „kompositionelle Einheit", in dessen Zentrum der eucharistische Abschnitt in VV 51–58 steht (114–140).

Im Blick auf „die Juden" im Johannesevangelium (113, 163–166) plädiert S. gegen einen joh Antijudaismus: „Die Juden werden nicht qua Volkszugehörigkeit oder aufgrund ihres Wesens negativ beurteilt, sondern nur, wenn sie (wie andere Menschen auch) unter der Macht des Unglaubens verharren" (166).

S. wendet sich auf den S. 225, 237f gegen das von A. Dettwiler programmatisch in die Johannesforschung eingeführte Modell der relecture, das er als „Variante der Nachtragshypothese" (237) deutet. Diese Zuordnung des Paradigmas relecture ist m.E. mißverständlich. Über die drei von S. (ebd. 237) erhobenen Einwände gegen das relecture-Modell läßt sich diskutieren: Relecture führt nicht notwendig zu einer „Anonymisierung des Überlieferungsprozesses", zumal die Möglichkeit gerade nicht ausgeschlossen wird, daß der gleiche Autor seine eigenen Texte fortgeschrieben hat. Relecture vollzieht sich auch nicht allein aufgrund „nachweisbarer veränderter historischer Situationen oder theologischer Defizite" (ebd.), sondern im Prozeß der nachösterlichen, geistgeleiteten Anamnese der Jesusoffenbarung, die S. ja selbst und mit Recht deutlich herausstellt (ebd. 20–25). Wenn S. ausführt: „Diese Neuerschließung vollzieht Johannes als produktive und weiterführende Aneignung der Jesus-Offenbarung mit seiner Evangelienschreibung" (21), stimmt er de facto mit A. Dettwiler und dem Rez. überein.

Die johanneische Szene unter dem Kreuz (19,25–27) deutet S. mit guten Gründen als Geburtsstunde der Kirche (288f). Die Formulierung, der geliebte Jünger trete durch die testamentarischen Worte Jesu vom Kreuz „an die Stelle Jesu" (288), ist m.E. irreführend. Angemessener ist es, von der Adoption des geliebten Jüngers als Bruder Jesu in die Familie Jesu zu sprechen. Diese ekklesiologische Deutung rät dann auch davon ab, die letzten testamentarischen Worte Jesu am Kreuz auf eine Fürsorgepflicht für Maria zu beziehen. Diese Deutung der Worte Jesu wird hier noch „mitgeschleppt", de facto aber in den folgenden Ausführungen, die den Bezug zwischen 19,26–27 und 1,11–12 betonen, überwunden.

Dieser Johanneskommentar empfiehlt sich allen, die hauptberuflich in kirchlichen Diensten stehen, Studierenden und Wissenschaftlern durch eine besonnene, exegetisch und theologisch reife Auslegung.

Würzburg Klaus Scholtissek

Der Erste Brief an die Korinther, übers. und erkl. v. Jakob Kremer. – Regensburg: F. Pustet 1997. 428 S. (Regensburger Neues Testament), Ln DM 78,00 ISBN: 3–7917–1519–4

Die Kommentierung Jacob Kremers hat v.a. jene im Auge, die den 1. Korintherbrief im Rahmen praktischer Bibelarbeit lesen. Aufbau und Durchführung der Auslegung sind an den Bedürfnissen dieses Adressatenkreises orientiert. Aber auch an der wissenschaftlichen Diskussion interessierte Leser werden diesen Kommentar mit Gewinn zu Rate ziehen.

Kurz gefaßt ist die *Einleitung* (13–17). Sie enthält Hinweise zum vorliegenden Text des 1 Kor (als einheitliches Schreiben verstanden), zur Situation der Gemeinde in Korinth und zu den näheren Umständen der Abfassung. Erwogen wird, ob sich der Brief v.a. „an eine bestimmte Schicht" richtet, „die für die Mißstände bzw. Anfragen verantwortlich ist" (17) – eine Vermutung, die nicht ganz mit der Auslegung des Präskripts harmoniert; dort werden die Akzente etwas anders gesetzt (21f). Zur Gliederung hält K. fest, daß die Themen des 1 Kor nicht nach einem erkennbaren Prinzip angeordnet seien, „das etwa auf die Abhandlung über die Auferstehung der Toten hinlenken würde" (17).

Er unterteilt den Brief nach Präskript (1,1–3) und Prooemium (1,4–9) in *acht große Einheiten:* (1) Ringen um die gefährdete Einheit der Gemeinde (1,10–4,21); (2) Stellungnahme zu skandalösem Verhalten in der Gemeinde (5,1–6,20); (3) Antworten auf Anfragen zum Themenkreis Ehe (7,1–40); (4) Christliche Freiheit und Essen von Götzenopferfleisch (8,1–11,1); (5) Mißstände bei gottesdienstlichen Zusammenkünften (11,2–34); (6) Unterschiedliche Charismen als Gabe und Aufgabe (12,1–14,40); (7) Auferstehung Christi und Auferstehung der Toten (15,1–58); (8) Mitteilungen und Briefschluß (16,1–24).

Die Kommentierung folgt einem festen Schema: Zunächst wird ein kurzer Überblick über die Struktur und die Gedankenfolge des Abschnitts geboten, der gegebenenfalls auch den Zusammenhang mit dem vorangegangenen Kontext herstellt; dann folgt die (textnahe) Übersetzung, lesefreundlich in Sinnzeilen gedruckt; daran schließt sich die Vers-für-Vers-Erklärung an, ehe in einem letzten Schritt die theologische Bedeutung der Perikope aus heutiger Sicht befragt wird. Zwei Dinge verdienen an diesem geglückten Aufbau besonders herausgehoben zu werden:

(1) Die Einzelauslegung greift jeden Satz bzw. jede Wendung des paulinischen Textes auf (durch Kursivdruck abgesetzt), so daß es nicht zu einer „Auswahlerklärung" kommt, wie bei kürzeren Kommentaren bisweilen zu beobachten ist. Man findet zu jedem Textelement eine erklärende Bemerkung. Als starres Prinzip gehandhabt kann das zwar manchmal zu tautologischen Aussagen führen (etwa zu 15,4a: „Mit ‚und daß er begraben wurde' wird von Christus ausgesagt, daß ihm ein Begräbnis zuteil wurde" [324]); dies geschieht aber nur selten und wiegt auch bei weitem nicht den immensen Vorteil der geschilderten Vorgehensweise auf: Es wird wirklich der ganze Text ausgelegt.

Eine Auseinandersetzung mit der exegetischen Literatur findet – entsprechend der Anlage der Reihe – nicht statt, doch ist dem Kommentar auf Schritt und Tritt anzumerken, daß sein Vf. in der Fachdiskussion zu Hause ist. So werden in vielen Fällen abweichende Möglichkeiten des Textverständnisses diskutiert (etwa 26: Subjekt des Satzes in 1,8 Christus oder Gott; 114: 6,4 als Frage- oder Aussagesatz; 147: Verständnis des elliptischen Satzanfangs in 7,17; 277: Deutung der Verbform ζηλουτε in 12,31a) oder wenigstens vorgestellt (z.B. 100: Bezugspunkt von „bei euch" in 5,1; 109: Verbform in 5,13 als Präsens oder Futur; 321: zur Deutung von τίνι λόγῳ in 15,1). Zahlreich sind auch motiv- und traditionsgeschichtliche Verweise sowie Bezüge zum Briefganzen (schön herausgearbeitet etwa bei der Auslegung des Prooemiums: 24–27).

Als Musterbeispiel einer klaren Exegese, die einen schwierigen Text erschließt, kann die Behandlung von 1 Kor 15 gelten (318–367). Die Deutung der Vorstellung von der leiblichen Auferstehung (352–360) macht 15,35–49 gewiß nicht zu einem leichten Abschnitt (wie K. auch insgesamt die Ecken und Kanten des paulinischen Textes nicht abschleift; z.B. in 348f zu 15,29). Doch wird angesichts der biblischen Bedeutung von „Leib" einerseits und heutiger Mißverständnisse andererseits der Kern jener Vorstellung herausgeschält: „Durch Gottes Kraft kann der begrabene ‚Leib' (der tote Mensch) ein ganz neues, von Gottes Geist durchflutetes Leben erhalten, ohne aufzuhören, wirklich ‚Leib', d.h. eine personhafte, ansprechbare Existenz zu sein" (359).

(2) Die Gedanken zur heutigen theologischen Bedeutung eines Abschnitts, die einen beträchtlichen Raum einnehmen, bleiben immer textorientiert, legen aber auch mögliche Schwächen und Einseitigkeiten des Textes offen. Die Absicht des Kommentars, „die Bedeutung von 1 Kor als Wort Gottes für die heutigen Leser verstärkt in den Vordergrund zu stellen" (6), führt nicht dazu, daß die Verankerung des Textes in einer bestimmten geschichtlichen Situation vernachlässigt würde. Eine besondere Stärke des Buches liegt darin, daß es ihm gelingt, beide Größen zu ihrem Recht kommen zu lassen: den damaligen Brief des Paulus an die Gemeinde von Korinth und die Frage, was dieser Text als Wort Gottes heute zu sagen hat.

Gerade problematische Texte werden in aller wünschenswerten Offenheit besprochen. So gibt K. zur Forderung nach dem Ausschluß des Inzestsünders aus der Gemeinde (5,5) zu bedenken, daß sie auf der Grundlage eines mythischen Weltbildes erfolge und „darum als geschichtlich bedingte Ausübung kirchlicher Autorität zu bewerten" sei (104). Auch auf textfremde Folgerungen im Laufe der Kirchengeschichte wird hingewiesen (105: 1 Kor 5,5 als Rechtfertigung für die Hinrichtung von Ketzern). Die Besprechung von 1 Kor 7 stellt u.a. heraus, daß Paulus seine Aussagen zu Ehe und Ehelosigkeit „als Mensch seiner Zeit und im Blick auf konkrete Fragen der Gemeinde formuliert" (163). Diese im einzelnen nachgewiesene Einschätzung führt dann zur Forderung, daß der positive Wert der Ehe heute theologisch deutlicher als bei Paulus herausgestellt werden muß: „in Fortführung von Eph 5,32 und unter Berücksichtigung der schon im Alten Testament angedeuteten Bedeutung der Ehe als Abbild der Zuwendung Gottes zu seinem Volk ... Wer das berücksichtigt und in seiner Ehe nach Kräften zu verwirklichen sucht, hat das Recht, die Aussagen des Paulus als zu eng zu betrachten und zu korrigieren" (164f).

Exkurse werden nicht geboten, jedoch ein vierseitiges Begriffsregister (423–426), das für eine thematisch orientierte Suche sehr hilfreich ist. Ein ausführliches Literaturverzeichnis (383–422) beinhaltet neben Hinweisen auf allgemeine Literatur zu 1 Kor auch Angaben zu den einzelnen Abschnitten.

Natürlich kann man über exegetische Entscheidungen in K.s Kommentar auch streiten. Nicht überzeugt hat mich beispielsweise der Versuch, 1 Kor 14,33b–36 als ursprünglichen Bestandteil des Briefes zu deuten (312f): zu groß ist hier der Unterschied zwischen dem, was gesagt und was nach K.s Interpretation eigentlich gemeint ist. Doch solche differierenden Einschätzungen gehören wesentlich zur exegetischen Diskussion und schmälern keinesfalls das Urteil über das besprochene (Meister-)Werk. K.s Kommentar bietet, was nur selten miteinander verbunden ist: klare Sprache, exegetische Kompetenz und engagierte Suche nach der heutigen Relevanz des Textes.

Freiburg i. Br. Gerd Häfner

Kirchengeschichte

Andresen, Carl / **Ritter**, Adolf Martin: **Geschichte des Christentums. I/1 Altertum.** – Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1993. XIV, 219 S. (Theologische Wissenschaft, 6,1), kt DM 29,80 ISBN: 3–17–011710–6

Nützliche Überblicke zur Geschichte der Kirche im Altertum gibt es zur Zeit in erstaunlich großer Zahl[1]. Ritters Werk, welches das

[1] Darunter: K. S. Frank: Grundzüge der Geschichte der Alten Kirche, Darmstadt 1992; N. Brox: Kirchengeschichte des Altertums, Düsseldorf 1992; E. Dassmann: Kirchengeschichte I: Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche

Werk von C. Andresen: Geschichte des Christentums (1975) in glücklicher Weise fortführt, übertrifft diese Bücher jedoch in mehrfacher Hinsicht. R. bietet eine analytisch durchdrungene genaue Gewichtung des Stoffes, was nur nach langer Forschungsarbeit und im intensiven Umgang mit den Quellen möglich ist. Er entwirft ein Destillat, das den Kenner der Materie fasziniert und faktisch jede wichtige Frage zur Sprache bringt, auch dann, wenn die endgültige Lösung nicht vorgetragen wird, weil diese sich noch der Sicht verschließt. Hier zeigt sich die Bescheidenheit des Forschers, dem die Grenzen seiner Arbeitsmöglichkeit bewußt sind. Korrekt werden jeweils in Kurzfassung die Erstquellen angegeben und jeder Abschnitt schließt mit wohlausgewählten Literaturangaben. Diese Methodik führt zu einem Mosaik, das ein geschlossenes und zugleich offenes Bild der behandelten Zeit und ihrer handelnden Personen erstehen läßt, ohne dem Fehler der Einseitigkeit von Kaiserdarstellungen und der Repräsentanz römischer Bischöfe zu verfallen. Wertvoll und aufschlußreich ist die Darstellung „Schwerpunkte" (127–188) in 13 Abschnitten, die keineswegs simple Zusammenfassungen bringen, sondern Imperative und Impulse an die künftige Forschung richten.

Diese Passagen müßten künftig intensiv diskutiert werden. Sie böten beste Ansätze für weiterführende Aufsätze. So bietet der Vf. z. B. auf die Frage nach dem Beginn die Kirchengeschichte drei Antwortmöglichkeiten: 1. Man müßte die Geschichte des Christentums als spätantiker Erlösungsreligion mit der gesamten Entwicklung des Judentums seit seiner Begründung unter der Perserherrschaft beginnen. 2. Die Geschichte der Kirche beginnt mit dem Tod Jesu. Sie ist durch die Erscheinungen des Auferstandenen gestiftet. 3. Die Geschichte des Christentums hat ihren Ursprung und Richtpunkt in der geschichtlichen Person Jesus von Nazareth, in seinem Wirken und seinem Schicksal.

R.s Vorschlag lautet: Man folge der besonderen jüdisch-christlichen Ursprungsbeziehungen eingedenk den Spuren eines der ältesten christlichen Bekenntnisses („Jesus ist der Christus"). In dem geschichtlich bestimmbaren Menschen Jesus von Nazareth wurde endgültiges, letztgültiges Handeln Gottes Wirklichkeit und umgekehrt: Der Christus Gottes ist ein ganz bestimmter Mensch in seiner geschichtlichen Einmaligkeit. Dagegen wird man keine Einwendungen erheben. Doch ist hier im Gegensatz zu der sonstigen klaren Diktion R.s seine Ausdrucksweise überkompliziert. Man könnte einfacher feststellen: Eine Stiftungsurkunde der Kirchen gibt es nicht. Die Geschichte des Christentums beginnt mit dem nachösterlichen Christus.

An Einzelheiten seien genannt: Es ist bewundernswert mit welcher Meisterschaft die Ergebnisse der patrologischen und patristischen Forschung integriert sind. Die einzelnen, sehr knappen Schilderungen der Kirchenschriftsteller sind jeweils Kabinettstücke (z. B. Pseudo-Dionysius Areopagita), die den kenntnisreichen Fachmann dokumentieren. Wo findet man solche Zusammenfassungen? Mit A. W. Ziegler wird das lästige Schlagwort „Caesaropapismus" abgelehnt (111). Einige Karten und Übersichten in Zahlen zeigen das didaktische Anliegen R.s, ein Vorteil für Studierende und sonstige Interessierte. Die Ergebnisse der Christlichen Archäologie zum Kirchenbau finden ihren Niederschlag (94, 100). Doch verwundert es, daß der Taufakt durch dreimaliges Untertauchen (47) beschrieben wird, obwohl keine altchristliche Piscina nachweisbar ist, in der das Untertauchen praktiziert werden konnte und selbst der literarische Befund dagegen spricht.

Ein Werk dieser Qualität lädt zu beschränkten Anfragen ein. War wirklich der historische Jesus lediglich ein messianischer Bußprediger? Kann man von einer „Jerusalemer Urgemeinde" noch sprechen? Sollte man nicht mehr Mut haben, die Vielfalt der Anfänge herauszuarbeiten? Schon für Jerusalem sind mindestens zwei Urgemeinden nachweisbar. Außerdem dürfte es am galiläischen Meer gleichzeitig Urgemeinden (Kerngemeinden) gegeben haben, falls man die Erscheinungsberichte entsprechend würdigt. Man sollte besser grundsätzlich von frühchristlichen Gemeinden sprechen und das Wort von der Urgemeinde vermeiden. Nach R. sind Häresien kirchengeschichtliche Fehlleistungen. Doch dieses Schild, so sympathisch es erscheinen mag, trifft nicht den Sachverhalt, da die Definition dessen, was Häresie ist, eine dogmatische und keine historische Kategorie ist.

Ein ungelöstes Problem ist die Periodisierung. R. schreibt von frühkatholischen Gemeinden, von der altkatholischen Großkirche und der reichskatholischen Kirche. Diese Bezeichnungen werden in eingeführten Handbüchern verwendet, doch auch von R. lediglich durch Zeitstellungen eingegrenzt. Der Rez. bezweifelt, ob diese Schematisierung nützlich ist. Es scheint besser, ausschließlich die Jh.e als Einteilungsschema zu benutzen, falls dies überhaupt nötig sein sollte. Mit Recht vermeidet R. das seit P. Stockmeier obsolet gewordene Schlagwort der Konstantinischen Wende und setzt den Ausdruck in Anführungszeichen oder bemüht „sog.". Dieser Weg sollte auch nach rückwärts ausgedehnt werden. Lediglich auf S. 31 wird monarchischer Episkopat in Klammern als Monepiskopat definiert. Man sollte für die Spätantike ausschließlich den Terminus Monepiskopat oder Einzelbischof verwenden. Das Adjektiv „monarchisch" erinnert an politische Implikationen, die für eine städtische Gemeinde mit einem Bischof an der Spitze in der frühen Zeit nicht gegeben waren. Da das Christentum als Stadtreligion begann, sollte man auch die Vorbilder für die organisatorische Struktur einer Gemeinde nicht im Herrscherbild suchen.

Das Buch mündet in vorzügliche Register.

Augsburg Wilhelm Gessel

in den ersten drei Jahrhunderten, Stuttgart 1991; W. Gottlieb: Christentum und Kirche in den ersten drei Jahrhunderten, Heidelberg 1991; W. Gessel: Zentrale Themen der Alten Kirchengeschichte, Donauwörth 1992; Chr. Markschies: Arbeitsbuch Kirchengeschichte, Tübingen 1995; E. Mühlenberg: Epochen der Kirchengeschichte, Heidelberg–Wiesbaden 1991; H. Gutschera / J. Maier / J. Thierfelder: Kirchengeschichte ökumenisch. Bd 1: Von den Anfängen bis zur Reformation, Mainz–Stuttgart 1995.

Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, hg. v. Anton Schindling / Walter Ziegler. **Bd 6: Nachträge.** – Münster: Aschendorff 1996. 248 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 56), kt DM 39,80 ISBN: 3–402–02970–7. **Bd 7: Bilanz – Forschungsperspektiven – Register.** Münster: Aschendorff 1997. 311 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 57), kt DM 39,80 ISBN: 3–402–02978–2

Das nützliche Werk, dessen vorhergehende Bde ich in dieser Zeitschrift bereits angezeigt habe (ThRv 87 [1991], Sp. 129f; 89 [1993], Sp. 495f; 93 [1997], Sp. 130f) und jeweils hauptsächlich rühmen konnte, kommt mit diesen beiden Heften zu einem ausführlichen Abschluß. Die Züge von Improvisation, die früher da und dort zu bemerken waren, sind nun konsequent beseitigt.

Bd 6 enthält insgesamt 11 Nachträge – die Territorien, deren Fehlen das Werk bisher beeinträchtigt hatte, werden fast alle nachgeliefert. Man findet einige Bistümer und die zugehörigen Residenz- und Reichsstädte (Augsburg, Regensburg, Passau, Lübeck), einige Grafschaften (Mansfeld, die Lausitzen, Oldenburg, Lippe und Schaumburg), das Herzogtum Pfalz-Zweibrücken in seiner ganzen Zerklüftung, dazu im raschen Vorbeigehen die bisher übersehenen Hansestädte Hamburg, Wismar, Rostock und Stralsund, die Freigrafschaft Burgund mit Besançon, endlich den Deutschen Orden, also eine zusammengenommen doch nicht unbeträchtliche Sammlung von Gebieten aus allen Himmelsrichtungen des Reiches, deren nachträgliche Aufnahme auch erweist, daß sich die Konzeption des Werkes im Laufe seiner Ausarbeitung modifiziert hat; die Vernachlässigung einzelner Typen von Reichsständen (Reichsstädte, geistliche Fürstentümer), die früher Verwunderung auslösen konnte, ist nun weitgehend aufgegeben; es ist beinahe flächendeckende Vollständigkeit erreicht. Daß alle Beiträge von vorzüglicher Kenntnis ihrer Vf. zeugen und informativ und gediegen sind, entspricht dem inzwischen gewohnten Standard; die Kap. über die Lausitzen (von Karlheinz Blaschke) und über Pfalz-Zweibrücken (von Paul Warmbrunn) sind von herausragender Qualität.

Die – angesichts der gewissen Zerstreuung des Materials, die nun eingetreten ist, noch einmal wichtiger gewordenen – Register für das Gesamtwerk liefert der 7. Bd. Auf etwas mehr als 100 S. sind die Personen und Personengruppen sowie Orte und Landschaften verzeichnet (und einige früher gegebene Hinweise des Rez. leider nicht berücksichtigt).

Daneben enthält der Abschlußband eine Sammlung von insgesamt sieben Aufsätzen, in denen der Versuch einer ersten Auswertung des Werkes unternommen wird. Sie bieten miteinander so etwas wie eine Übersicht über die Geschichte von Reformation und Gegenreformation unter regionalem und v. a. verfassungsgeschichtlichem Aspekt. Hier finden sich einige bemerkenswerte, weil gegenüber herrschenden Forschungsmeinungen kritische Akzente.

Die Reihe beginnt mit einem Beitrag des Hg.s Anton Schindling über *„Konfessionalisierung und Grenzen der Konfessionalisierbarkeit"* (9–44), der sich mit dem neuerdings prägend gewordenen Forschungsparadigma „Konfessionalisierung" auseinandersetzt und der gegenwärtig verbreiteten Vorstellung, die Gleichläufigkeit der konfessionellen Entwicklungen zur Signatur des nachreformatorischen Zeitalters zu erheben, widerspricht. Hierbei handele es sich um ein von sozialwissenschaftlichen Fragestellungen bestimmtes Konstrukt, das der geschichtlichen Realität nur bedingt gerecht werde, weil nur

„Außenschalen" wahrgenommen würden, nicht aber die genuin religiösen Kräfte und Bewegungen der Zeit. In eine ähnliche Richtung zielt der andere Hg., Walter Ziegler (*„Altgläubige Territorien im Konfessionalisierungsprozeß"*, 67–90), mit seiner These, die katholisch gebliebenen Territorien böten dem Historiker ein prinzipiell anderes Bild dar als die der Reformation zugefallenen. „Im konfessionellen Zeitalter (sind) die katholischen Territorien grundsätzlich unverändert altgläubig geblieben ..., so sehr sie auch durch die Reformation angefochten waren" (68), hier fand „nirgends ... ein Bruch in Dogma und Struktur" statt (89), es mußte ja keine Entscheidung getroffen werden, und so wurde auch keine getroffen (es fragt sich, ob diese These sich halten läßt. War nicht das Festhalten selbst eine Entscheidung und hatte gegenüber dem Mittelalter eine neue Qualität? Trat nicht doch ein neuer Zustand ein dadurch, daß das Katholische sich nun nicht mehr von selbst verstand, daß es in einem und demselben Raum mit einer abweichenden Weise des Christlichen lebte und insofern auch nicht mehr im herkömmlichen Sinn „katholisch" war?).

Eine weitere Front wird von Dieter Stievermann (*„Evangelische Territorien im Konfessionalisierungsprozeß"*, 45–65) aufgemacht, der von einer „Überschätzung der städtischen Reformation" in der neueren Historie spricht (48) und demgegenüber auf den langfristigen Vorrang der in den Territorien eingetretenen reformatorischen Veränderungen verweist (wobei er möglicherweise die Intention der Stadthistoriker verfehlt, bei denen vielfach das Interesse an den frühen Entwicklungen, den Initialvorgängen und Umbruchsphänomenen überwiegt).

Partiell abweichend argumentiert Johannes Merz (*„Landstädte und Reformation"*, 107–135), der die grundlegende Bedeutung der Städte auch für die Reformation in den Territorien hervorhebt, jedoch gegen eine Forschungsmeinung, die er geradezu als „Axiom" bezeichnet, angeht, nach der es autonome Landstadt-Reformationen nicht gegeben habe – das Gegenteil sei der Fall (wobei etwas undeutlich bleibt, wem der Vf. das genannte „Axiom" unterstellt).

Schließlich findet sich eine (etwas zerfahrene) Übersicht über die Geschichte des Klosterwesens in der Reformation (Barbara Henze, *„Orden und ihre Klöster in der Umbruchszeit der Konfessionalisierung"*, 91–105), weiterhin ein Versuch, der Gruppe der um 1550 an die Macht gekommenen deutschen Fürsten so etwas wie ein gemeinschaftliches Profil zuzuschreiben (Manfred Rudersdorf, *„Die Generation der lutherischen Landesväter im Reich"*, 137–170) – sie schufen eine „Normalität konsolidierter Verhältnisse im befriedeten Reich" (162) –, endlich eine originelle Würdigung der Bedeutung des Reiches im konfessionellen Zeitalter (Georg Schmidt, *„Konfessionalisierung, Reich und deutsche Nation"*, 171–199): Der „Reichs-Staat" ist an der Reformation erstaunlicherweise nicht zerbrochen, ja man kann sogar behaupten, er habe von ihr profitiert, z. B. dadurch, daß die konfessionellen Parteien sich nötigen ließen, ihre Konflikte innerhalb der Reichsorgane auszutragen; selbst der Schmalkaldische Bund habe, indem er die niederdeutschen Stände in das Reichsgefüge hineinzog, eine „integrierende Wirkung" auf das Reich ausgeübt (185).

Die abschließenden Bde heben das Werk der beiden Hg. über den bisherigen Status eines Arbeitsinstruments (mit Schönheitsfehlern) hinaus und machen es zu einem Handbuch der Reformationshistorie, dem man einen weiten und dauerhaften Erfolg wünschen möchte.

Göttingen Bernd Moeller

Schneider, Bernhard: **Bruderschaften im Trierer Land**. Ihre Geschichte und ihr Gottesdienst zwischen Tridentinum und Säkularisation. – Trier: Paulinus 1989. 544 S. (Trierer Theologische Studien, 48), kt DM 115,00 ISBN: 3–7902–1276–8

Die Trierer theologische Diss. zur Geschichte des Bruderschaftswesens im Trierer Land, die außerordentlich präzise und informativ das umfangreiche Quellenmaterial auswertet, geht in folgenden großen Arbeitsschritten vor:

Einer Beschreibung des territorialen und kirchlichen Untersuchungsraumes folgt eine umfangreiche Vorstellung des Bruderschaftswesens in Kirche und Welt zwischen Tridentinum und Säkularisation. Die Strukturen und Grundlagen der Bruderschaften werden beschrieben. Schließlich wird, dies interessiert den Liturgiewissenschaftler am meisten, das gottesdienstliche Leben dieser Bruderschaften untersucht.

Dieser letzte große Teil sei im einzelnen vorgestellt: Schneider führt in die Andachts- und Gebetbücher der Bruderschaften ein und trägt dabei Quellenmaterial zusammen, das über Trier hinaus in seinen Besonderheiten wie hinsichtlich der auch andernorts bekannten Merkmale von Interesse ist. Auch wird nach den Trägern der Bruderschaftsliturgien gefragt; diese Gottesdienste sind v. a. „Klerikerliturgien", die kaum eine ausgeprägte Beteiligung des Volkes kennen. Unter den Gottesdienstformen wird der morgendliche Hauptgottesdienst mit interessanten Einzelheiten beschrieben (z. B. Reichung von Kommunikantenwein [nicht zu verwechseln mit dem Laienkelch] mit Belegen bis ins 18. Jh.; eine Armenspende [z. B. Brotgabe oder auch Geldspende] im Anschluß an die Meßfeier). Die Bruderschaften fördern insbesondere die häufige Beichte und Kommunion. Eine genaue Darstellung erfahren auch das beträchtliche (stark muttersprachlich geprägte) Andachts- und Prozessionswesen sowie das Engagement der Bruderschaften angesichts von Sterben und Tod. Der Vf. mißt den Andachten den Stellenwert einer „Ersatzliturgie" für das Volk bei (472) und sieht in den Bruderschaften deshalb einen wesentlichen Faktor zur Verlebendigung des gottesdienstlichen Lebens nach dem Tridentinum.

Es rundet die Studie ab, daß sie sehr gut aufbereitet ist und dem Leser neben Registern hilfreiches Kartenmaterial und Statistiken zur Verfügung stellt. Das Buch ist nicht nur für die Frömmigkeitsgeschichte von großem Wert, sondern macht auch die Liturgiewissenschaft auf einen zu wenig beachteten Aspekt der Liturgiegeschichte aufmerksam, dem viel über das tatsächliche gottesdienstliche Leben zu entnehmen ist.

Erfurt Benedikt Kranemann

Spener, Philipp Jakob: **Briefe aus der Frankfurter Zeit.** 1666–1686. **Bd I: 1666–1674,** hg. v. Johannes Wallmann in Zusammenarbeit mit Udo Sträter und Markus Matthias. – Tübingen: J.C.B. Mohr 1992. XLII, 890 S., Ln DM 378,00 ISBN: 3–16–145647–5 – **Bd II: 1675–1676,** hg. v. Johannes Wallmann in Zusammenarbeit mit Markus Matthias und Martin Friedrich. – Tübingen: J.C.B. Mohr 1996. XXVII, 725 S., Ln DM 358,00 ISBN: 3–16–146594–6

Die editorische Lage zu Philipp Jakob Spener (1635–1705), einem der großen lutherischen Theologen der zweiten Hälfte des 17. Jh.s, war lange Zeit desolat und ist jetzt nicht gerade leicht einsichtig. Drei Spener-Ausgaben laufen zur Zeit. Die am frühesten angekündigte Edition von Speners Werken und Briefen, verantwortet von Kurt Aland, erschien am spätesten: Ende 1996 lag Bd I.1 vor (s. u. Fußnote 4). Am frühesten, 1979, setzte das Erscheinen der 1975 an zweiter Stelle öffentlich vorgestellten große Ausgabe „Philipp Jakob Spener: Schriften", hg. v. Erich Beyreuther ein; 22 (Teil-)Bde liegen vor (s. u. Fußnote 1). Die Arbeit an der 1985 schließlich öffentlich zur Diskussion gestellten hier präsentierten Edition, die die Korrespondenz Speners im Auge hatte (im wesentlichen freilich daraus nur die Briefe Speners veröffentlichen will; s. u.), setzte schon davor, am 1. Januar 1985, ein und begann ihr Erscheinen 1992 an vorletzter Stelle (vgl. ausführlich L. E. v. Padberg, JET [1994], 85–117; D. Blaufuß in: Pietismus-Forschungen. 1986, 1–52).

Als Rez. habe ich hier nicht zu verschweigen, daß ich an der Beyreutherschen Ausgabe mitarbeite, im dort durch mich verantworteten Neudruck von sechs Teilen der Spenerschen Brief-/Gutachtensammlungen in Speners Briefwechsel eingeleitet habe und mich weiterhin wiederholt zu Editionsproblemen auch über die Spenersche Korrespondenz hinausgehend geäußert habe (ZRGG 1987 und unten Fußnote 3).

Zweifellos ist dieses Briefe-Edition-Projekt am besten ausgestattet: seit fast 15 Jahren tätig, von Wissenschaftlichen Mitarbeitern – wiederholt Habilitanden – erarbeitet (seit einigen Jahren sind zwei Mitarbeiterstellen dafür vorhanden), liegen nun – Februar 1999 – zwei Bde mit 346 „Briefe[n] aus der Frankfurter Zeit [September] 1666 [...] – 1676" vor, in Bd I eingestreut drei nicht durchwegs vollständig abgedruckte Schreiben an Spener, in Bd II mit 29 „Zuschriften auf die Postillenvorrede (Pia Desideria)" und drei das Collegium Pietatis betreffenden Quellenstücken. Neben der von seiten der Univ. Bochum zu erwartenden Hilfe – seit dem Ruhestand des Hg.s nicht entfallen; Bd II, VII – sind die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG), 1993–1996 die Gerda Henkel Stiftung und die Martin-Luther-Univ. mit den Franckeschen Stiftungen Halle a. d. Saale die wesentlichen finanziellen Stützen des Projekts. Die Historische Kommission zur Erforschung des Pietismus, programmatische Anregerin großer Texteditionen zur Geschichte des Pietismus, leistet jährlich einen Finanzzuschuß, auch wenn die Pietismus-Kommission die Ausgabe „in die Selbständigkeit entlassen" hat (Bd I, XII), was erläuterungsbedürftig ist.

Die nun erfaßten satten zehn Jahre von Speners rund 40jährigem pfarramtlichen und kirchenleitenden Wirken dürfen nicht zu dem Schluß verleiten, ein Viertel der Arbeit sei getan, und mit acht Bden wäre das Projekt bewältigt. Die bis einschließlich 1674 zu verzeichnende Anzahl von etwa 27 Briefen pro Jahr schnellt für 1675 und 1676 auf ca. 66 hoch. „Der bis dahin schmale Fluß der brieflichen Überlieferung wird nun zu einem breiten Strom." (Bd II, V) Der Hg. teilt indes die Ausdehnung des Projekts auf Speners gesamte Wirksamkeit über Frankfurt (1666–1686) hinaus auf die Dresdner (1686–1691) und Berliner Zeit (1691–1705) mit (ebd.), ohne Prognosen der dafür nötigen Bde zu wagen. Ca. 2300 Briefe/Gutachten liegen in drei großen von Spener selbst noch begonnenen Sammlungen, 1700 bis 1711 u. ö. gedruckt, vor (Hg., wie Fußnote 3, 350). Nur gedruckt andernorts vorliegende Schreiben Speners dürften im unteren dreistelligen Bereich liegen. Bliebe es bei einem Zuwachs von nur

hsl. überlieferten Briefen von gut 20 Prozent, wie etwa in Bd II, so käme man auf etwa 3000 Nummern. Ungefähr 15 Bde Spener-Briefe dürften mithin eine vorsichtige Schätzung sein, geht man von ca. 180 Briefen pro Bd aus. Die gewaltigen Mengen an Korrespondenz mit dem Leipziger Theologen Adam Rechenberg, Schwiegersohn Speners, und mit dem bedeutendsten Spener-Schüler August Hermann Francke müssen z. T. zusätzlich für Sonderbände in Anschlag gebracht werden. Ebenso wird ein Ergänzungsband die Briefe der frühen elsässischen Zeit Speners und die definitiv undatierbaren Stücke aufnehmen (Bd II, S. V/VI). Da ist es gut, daß die erste große Spener-Ausgabe von Erich Beyreuther schon quantitativ ein Gegengewicht bietet, damit Spener nicht mit einem gewaltigen Übergewicht vornehmlich nur als Briefschreiber / Gutachter quellenmäßig greifbar ist – wo ja dem Hg. selbst deutlich ist, daß wohl die Predigten Speners seine „bedeutendsten Werke" sind (Hg., wie Fußnote 3, 346f), die in E. Beyreuthers Ausgabe stark berücksichtigt werden. Daß hier die 10 Teile der o. g. 1700 bis 1711 gedruckten Sammlungen Speners wieder vorgelegt werden, ist angesichts ihrer enormen Wirkung sachlich gerechtfertigt (G. Seebaß, ZRGG 1998, 279, 281) und im Blick auf die nur als Langzeitprojekt zu bewertende kritische Edition der Briefe Speners auch pragmatisch gesehen naheliegend.[1]

Es liegt in der Natur der Quellen, hier keine bündige, konzise Inhaltsangabe bieten zu können. Dazu sind die Adressaten zu verschieden – vom Frankfurter Gemeindeglied bis zu G. W. Leibniz; vom Kurfürsten bis zum unbekannten Freund; vom theologisch ähnlich denkenden Laienjuristen bis zum Tadel erfahrenden Geistlichen. Räumlich wird Süddeutschland, als ein Schwerpunkt der Jahre 1666 bis 1674, ab 1675 dann in Richtung des Spener wichtigen ‚hohen Nordens' (Abo, Riga; Rostock, Lübeck) verlassen.

Über die inhaltliche Bewertung der Qualität von Speners Briefen, ihre Verankerung in der lutherischen Orthodoxie und im Gelehrtentum (lateinische Sprache!), aber auch über die poimenische Bedeutung des beginnenden „‚pietistischen' Briefwechsels", zur Bedeutung der Korrespondenz als Informationsmittel über Bücherangelegenheiten, über die 1675/76 stark dominierende Aussprache zur pietistischen Kirchenreform und die dazu für geeignet gehaltenen Mittel u. a. informieren dichte Hinweise in den Vorworten des Hg.s (Bd I, VI–XI; Bd II, VI–VII). Jedenfalls tut man gut daran, angesichts der streng chronologischen Präsentation des Spener-Materials die verschiedenen „genera" seines Korrespondierens im Auge zu behalten. Sieben Gruppen sind schon 1987 aus der intensiven Beschäftigung mit dem gedruckten Material erhoben worden (D. Blaufuß: Einleitung zu Spener XV, wie Fußnote 1, 22*). Das geht weit über Kasuistik und Apologetik hinaus, in welchen beiden Bereichen M. Matthias und U. Sträter Speners Motiv für seine Veröffentlichung der o. g. gedruckten Sammlungen erblicken wollen (Bd I, XXIII). Auch die Korrespondenten werden im Überblick mit einem Hinweis auf verlorengegangene Briefe (Bd I, X/XI) kurz vorgestellt. In Bd II neu hinzukommende bzw. nicht mehr vertretene Korrespondenten sind über das Personenregister zu ermitteln. 60 Briefpartner sind für die Jahre 1675 und 1676 zu nennen, während für die acht Jahre des Bdes I 54 Briefempfänger oder -absender begegnen. Erst eine Gesamtübersicht über die edierten Teile der Korrespondenz wie über die gesamte vorhandene Spener-Korrespondenz wird hier einen raschen Überblick ermöglichen.

Wo eine historisch-kritische Edition jeder in einem Brief angedeuteten Spur nachgeht (s. u.), herrscht beim Benutzer natürlich immer ein auswählendes Interesse. Der Vielfalt der Möglichkeiten freilich sind weite Grenzen gesetzt. Speners Horizont war weit. Nicht nur theologisch ungemein gebildet und versiert, sondern auch in seiner Frankfurter Amtsführung klug wägend und nüchtern entscheidend, wurde er von seinen Korrespondenten als ein Partner von hoher Kompetenz eingeschätzt. Nicht zuletzt hierher rührt auch Speners häufige Inanspruchnahme als Gutachter in den verschiedensten Fragen der Seelsorge, aber auch der Kirchenorganisation, der Gemeindeleitung, theologischer Einzelfragen, in Problemen wissenschaftlicher Art (bekannt war Spener als eine anerkannte Größe auf den Feldern der Genealogie und der Heraldik) u. v. a. m.; die späteren Bde werden das noch erheblich verdeutlichen können. Wen Angriffe auf Spener interessieren, der wird hinsichtlich des Sozinianismus-Vorwurfs (s. Bd II im Personenregister [!] unter ‚Sozinianer'), aber auch bzgl. der von ihm immer wieder festgehaltenen und ‚ex historia' begründeten Nähe zu einem milden Chiliasmus fündig. Sehr spezielle Einzelheiten wie Namen seiner Famuli, sein Gesundheitszustand samt den ergriffenen ärztlichen Maßnahmen, aber auch die gelegentliche Sendung von Speisefischen oder Speners Erwerb eines Erbauungsbuches auf dem Trödelmarkt sind nun dokumentiert. Insgesamt sind natürlich die Schreiben biographisch von Bedeutung. Enttäuschende Erfahrungen mit Konvertiten aus dem Katholizismus schatten sich ab (s. Bd II im Personenregister [!] unter ‚Römische Kirche', ‚Papsttum'). Sie werden für spätere Jahre noch zunehmen und in den Briefwechseln mit Gottlieb Spizel und A. H. Francke die ‚Fälle' A. W. Ertl und J. B. Crophius thematisieren (D. Blaufuß, ZRGG 1975 u. FS H. Pörnbacher 1990) sowie Joh. Peter Späth (= Moses Germanus) besprechen. Auch bieten die Briefe erhebliche Nachrichten über Speners Predigttätigkeit und -anschauung, sei es, daß er mit Ratschlägen anderen beispringt, oder daß er etwa den Evangelienperikopen-Zwang nicht nur beklagt, sondern nach Wegen sucht (und sie findet!), das paulinische Briefkorpus zu predigen. In der Berliner Zeit bricht Spener dann viel mehr als bisher bekannt durch am Sonntag gehaltene Leichpredigten ein weiteres Mal aus den Evangelienperikopen aus (wie Fußnote 1, Sonderreihe Bd II, 1999, Einleitung). Wer je auch nur mit einem Ausschnitt aus der Korrespondenz Speners gearbeitet hat und Hss. wie die alten Drucke zu konsultieren hatte (Fußnote 2, 1977), der weiß das nun gefällig, übersichtlich, registermäßig erschlossene und sachkommentierte Spener-Material geradezu zu genießen; v. a. weil nun auch Querverbindungen und Abhängigkeiten leicht durchschaubar werden. Natürlich sind nicht alle Einsichten „neu". Daß die Aufnahme der „Pia Desideria" viel kritischer gewesen ist als eine einseitige Auswertung der – kritische Einsprüche gegen sich selbst durchaus nicht verschweigenden! – späten (1693!) Apologetik Speners glauben machen durfte (etwas anders Bd II, VII), wurde immer wieder einmal aufgezeigt (D. Blaufuß, ZBKG 1971, 103 Anm. 34; PuN 1977, 106f; 1988, 91–97; s. u. Fußnote 2, *1980, 120–127, 224–230 [u. a. zu Bd II, Nr. 56!]); nun liegen die hierfür heranzuziehenden Belege reichlich gut zugänglich vor, nicht selten mit erheblichen Wiederholungen den sich auch ähnelnden Kritiken gegenüber.

Insgesamt kann man sagen, daß die vorliegenden Spener-Briefe der ersten beiden Bde aus der Frankfurter Zeit zeigen, daß für die Theologie-, Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte, ja insgesamt für die Geschichte der Frühen Neuzeit ab etwa 1670 hier einst ein schwer zu überschätzender Fundus bereitstehen wird, der der gründlichen, darstellenden und interpretierenden Verwendung harrt.

Ph. J. Spener war lange, zu lange editorisch vernachlässigt (und hätte anstelle des ja nicht wünschenswerten o. g. Nebeneinanders von drei Ausgaben (G. Seebaß, ZRGG 1998, 282) wahrlich die Konzentrierung aller Kräfte verdient gehabt!). Einerseits brach die Sammlung und Herausgabe seiner Schriften um 1740 ab, andererseits wurde ihm nicht ein Bruchteil der ab dem 19. Jh. bis heute an die wissenschaftliche Herausgabe der Werke Luthers gewandten Mühe zuteil.

Das änderte sich bzgl. des Briefwechsels durch weit in die 60er Jahre unseres Jh.s zurückgehende Studien an diesem Spener-Material – mit dem Ergebnis inzwischen rezipierter Arbeiten aus den 70er Jahren (mit zweiten Auflagen in den 80ern)[2] . Daß das kein Abschluß, sondern eher ein Anstoß war, stellte sich bald heraus: 1980 bis 1990 fand eine intensive Debatte über die (unbestrittene) Notwendigkeit und Möglichkeiten der wissenschaftlichen Bearbeitung des Spenerschen Briefwechsels statt. Der 1992 erschienene Bd I der Spener-Briefe aus der Frankfurter Zeit beendete jene Debatte jedoch nicht. Zuvor hatte die Prüfung von Udo Sträters Beitrag (ZRGG 1988) in dieser Diskussion ergeben, daß das der Ausgabe zugrundeliegende Bochumer Grundlagenpapier von 1981/85 erhebliche Notwendigkeiten der Korrekturen und Revision bietet[3].

Im 1996 vorgelegten Bd II für die Jahre 1675 bis 1676 findet man nun *explizit* den Ansatz einer ‚Antwort' auf die auch in Rezensionen scharf gestellte Frage nach der angemessenen Behandlung der Schreiben an Spener (Bd II, VI): „Einzelfall", „Ausnahme" soll es bleiben, wie schon 1981/85 festgehalten. *Implizit* indes geht Bd II darüber schon quantitativ mit 29 Briefen – gegenüber drei in Bd I – hinaus. Sachlich gesehen fällt auf, daß die als an Spener gerichteten „Zuschriften auf die Postillenvorrede (Pia Desideria)" aufgenommenen Briefe diesen inhaltlichen Rahmen z. T. erheblich sprengen, ja die Pia Desideria nur ganz marginal behandeln (Bd II, Nr. 155, Zeile 95–102 von 160 Zeilen!), was aber nicht zu entsprechenden Kürzungen / Auslassungen geführt hat wie noch in Bd I. Es ist erfreulich, wenn sich also die Einsicht in die kardinale Fehlentscheidung, die Gegenbriefe nur reichlich marginal wahrzunehmen, durchsetzt. Spätere Phasen des Briefwechsels Speners werden diesen Problemkreis ohnehin noch einmal gebieterisch präsentieren (s. u. zu Rechenberg, Francke, Horb, Winckler). Nichts spricht gegen eine maßvoll-konsequente Integration der Antwortbriefe in die Ausgabe!

Die beiden anderen Revisionsbegehren von 1990 haben sich nahezu erledigt: Ein Ergänzungsband wird die frühen Briefe vor Oktober 1666 aufnehmen (Bd II, VI). Und schließlich löst sich eine weitere, dritte Frage. Vormals wurde in Bochum ein schroffes Gegenüber von Briefen und Gutachten konstatiert und letzteren in der Briefe-Ausgabe Speners ein Platz grundsätzlich verweigert (U. Sträter, ZRGG 1988). Inzwischen wird – was immer angebracht war! – pragmatisch verfahren: Sofern Gutachten nicht jeden räumlichen Rahmen sprengen, finden sie Aufnahme, wie nun mehrfach Stücke, die an Umfang und Gehalt nicht mehr als „Briefe im engeren Sinn" – was immer das sein mag? Bd I, XXIV – angesehen zu werden brauchen (Bd II, Nr. 74, 335–349; Nr. 123, 568–577) und ohne daß man eine Metamorphose vom Gutachten zum Brief

[1] Ph. J. Spener: Schriften, Bde I, II.1, II.2, III.1/1–2, III.2/1–2, IV, VII/1–2, XI/1–XVI/2; Sonderreihe I/1–II, hg. von Erich Beyreuther Hildesheim u. a. 1979–1999. Diese Edition, in Bd I der vorliegenden Spener-Briefe-Ausgabe noch verschwiegen, wird in Bd II verkürzt, z. T. auch falsch zitiert.

[2] Vgl. Wallmann, J. Ph. J. Spener und die Anfänge des Pietismus, Tübingen 1970, ²1986. Blaufuß, D.: Reichsstadt und Pietismus – Ph. J. Spener und Gottlieb Spizel aus Augsburg, Neustadt a. d. Aisch 1977; ders.: Spener-Arbeiten, Bern [u. a.] 1975, ²1980.

[3] Blaufuß, D.: Der Briefwechsel Ph. J. Speners. Zur Revision editorischer Konzeptionen, in: editio 4 (1990), 112–132 untersucht auch des Hg.s *Bochumer Grundlagenpapier* (von 1981) in PuN 11 (1985), *345–353* mit o. a. Ergebnis.

konstruieren muß (Bd I, XXIV). Ja, gelegentlich wird ein nun aufgenommener Brief wie Bd II Nr. 118 von Spener selbst ausdrücklich als „bedencken" (consilium) bezeichnet (Bd II, 540, Anm. 3).

Die ehemals angemahnten drei Revisionsnotwendigkeiten (zeitlich umfassende Berücksichtigung, materialmäßige Kürzungen / Weglassungen nur bei umfangmäßig den Rahmen sprengenden Stücken und bessere Berücksichtigung der Briefe an Spener) sind also gesehen, und erste, nicht immer ausdrücklich vermerkte Konsequenzen sind gezogen, was zu begrüßen ist.

Die Durchführung der Edition verdient hohe Anerkennung. (1) Briefbeschreibung mit jeweiligem Regest und Überlieferungsnachweis, (2) Textdruck, (3) textkritischer Apparat und (4) Sacherläuterungen werden in übersichtlicher Weise geboten. (5) Diverse aussagekräftige Register / Verzeichnisse, in Bd I von Markus Matthias und in Bd II von Martin Friedrich erstellt, beschließen jeweils den Bd.

(1) Die Empfängerangabe innerhalb der *Briefbeschreibung* steht in eckigen Klammern [ ], wenn es sich um zuvor anonymisierte Briefe handelt (Entsprechendes gilt für Orts- und Datumsangaben). So wird eines der großen Probleme der Erforschung der Spenerschen Korrespondenz (wie Fußnote 2, ^{2}1980, 133–140, 235f.) kenntlich gemacht: die massenhafte Anonymisierung der Briefe zur Schonung der Empfänger und zur Verwendung der Briefe als allgemeingültige Beratungs- und Trosttexte. Nicht jede der so dokumentierten Wiederzuweisungen eines Briefes an seinen Empfänger ist erst durch die vorliegende Edition erfolgt. Die Korrespondenten für viele Stücke waren schon lange wieder herausgefunden; bis in die Mitte des 18. Jh.s gehen entsprechende Bemühungen zurück, wie z. B. auch Albrecht Ritschl und Paul Grünberg 1880ff bzw. 1893–1906 manchen Beitrag zur ‚Wiederbelebung' eines Stückes als einem konkreten Dialogdokument geleistet haben. Auch sind 40 Prozent von den aus den lateinischen Spenerschen „Consilia" – meist in Teil 3, nun hier in Bd II – identifizierten Briefempfängern 1989 zusammengestellt gewesen (D. Blaufuß: Einleitung zu Spener, Bd XVI, wie Fußnote 1, 36*, 39*-42*, 69*, 74*), gelegentlich jetzt genauer gefaßt. Einen wenigstens generellen Hinweis auf hier sehr spezielle Vorarbeiten vermißt man in den beiden vorliegenden Bden. Im übrigen erweckt in Bd II bei den Nummern 81, 97 und 175 die Druckgestaltung den falschen Eindruck, als ob die Empfänger erst durch die Bearbeiter neu ermittelt worden seien. Sie sind lediglich (etwa um die Vornamen) ergänzt. Allein diese Ergänzungen wären als geistiges Gut der Edition auszuweisen gewesen. An der Schwierigkeit, aber v. a. der hohen Bedeutung der Empfänger- wie der manchmal komplizierten Datumsermittlung (z. B. Bd II, 642, Anm. 3) für das Verständnis der Briefe besteht keinen Augenblick ein Zweifel.

Die *Inhaltsangaben* (Regest) über den Briefen werden gerade Benutzern, die des Lateinischen kaum kundig sind, große Hilfen bieten. Um so mehr muß hier Vollständigkeit angestrebt werden; mitunter sind Passagen von Briefen im Regest nicht berücksichtigt (Bd II, Nr. 104, Zeilen 46–61 zu „Pia Desideria"!; Nr. 38, Zeile 32ff; Nr. 100, Zeile 15f mit Nr. 101, Zeile 10f; Nr. 107, Zeile 93–96 und Nr. 112, Zeile 91f, 100ff). Das Regest zu Nr. 141 ist mißlungen, da es keine Inhaltserschließung bietet.

Die jedem Brief beigegebenen *Fundortnachweise* sind eindeutig. In Bd II ist ein einziger Brief ein wirklicher Neufund: das auch als Fotofaksimile beigegebene Schreiben an Dominikus Dietrich vom 13. März 1675, 1 Bl. 4°, r und v beschrieben, eigenhändige Abfertigung. (Der Text zweier weiterer neuer Hss. war im wesentlichen gedruckt bekannt; Nr. 29, 88.) Ansonsten waren die für Bd II verwendeten Hss. und Drucke sämtlich bekannt, zumal schon früher für die über das auch hier zu nennende Standardwerk P. Grünbergs hinausgehende Bekanntmachung von Hss. und Drucken gesorgt war.

(2) Der Textdruck beruht auf Vorlagen sehr unterschiedlicher Art. Das reicht im besten Fall vom erhaltenen Original im Vollsinn des Wortes – eigenhändige Abfertigung Speners – über verschiedene Varianten anderer Hss. zu ganz unterschiedlichen Drucken, im Extremfall nur gut dreieinhalb Zeilen umfassend (Bd II, Nr. 161, aus einem Antwortbrief!). Bilden die Spenerschen Sammlungen von 1700 bis 1711 die Druckvorlage, so kann durchaus nicht allgemein von schlechter Überlieferung gesprochen werden: 538 Zeilen eines Gutachtens Speners, 1711 (und 1721) gedruckt, bieten eine einzige Variante (Bd II, Nr. 74, Zeile 455), m. E. sogar die bessere. Auch der den lateinischen „Consilia" anhaftende Ruch textlicher „Unbrauchbarkeit" wird wiederholt falsifiziert (Bd II, Nr. 58, 65, 78; vgl. Bd I, XXVI) und war von Anfang an eine Zweckbehauptung (Spener Bd XVI, wie Fußnote 1, 21*ff). Gerade auf Speners alte Drucke bleibt man ohnehin angewiesen; sind doch z. B. für Bd II immerhin 60 Prozent der Texte *ausschließlich* in diesen Sammlungen greifbar!

(3) Der textkritische Apparat ist u. U. sehr aussagekräftig, gerade auch, wenn es für manche Schreiben kaum eine Variante / Konjektur zu verzeichnen gibt (bei zwei Nummern von Bd II sind die Zeilennummern im Textapparat um eine Ziffer zu tief bzw. zu hoch: Nr. 32, 98)! Es bleibt nur ein dringender Wunsch: Zukünftig mögen im Vorspann nicht nur (wie in Bd II, XV) „ergänzende Hinweise", sondern mindestens die *Abkürzungssiglen* für die Überlieferungsträger sowie für die Entstehungs- und Überlieferungsvarianten (Bd I, XXV, XXIXf.) *jedem Bd erneut beigegeben* werden, damit man jeweils einen Bd ‚autark' lesen kann. Die Entscheidungen zur Textgestaltung (Bd I, XXV–XXX; vgl. Bd II, XV) sind durchdacht, wenn auch mancher Benutzer sich bzgl. der Entstehungsvarianten die eine oder andere ‚Verschlankung' vorstellen mag. (Die Editionswissenschaft freilich meldet sehr viel weitergehende Bedenken zur Textgestaltung dieser Spener-Briefausgabe an; J. A. Steiger in: editio 12 [1998], 103–105.) Moderne Drucke des 19. und 20. Jh.s nicht mehr in den textkritischen Apparat aufzunehmen, war eine nötige und richtige Veränderung in Bd II (Nr. 153, Anm. 1) gegenüber Bd I (Nr. 22: Druck von 1922!).

(4) Ohne Zweifel verdienen die Sach- und Personennachweise hohe Anerkennung. Jedem Titel ist soweit irgend möglich nachgespürt, Speners (unvollständiger!) Bibliothekskatalog und sein Predigtenverzeichnis, das 1999 wieder vorliegt (Sonderreihe, Bd II, wie Fußnote 1), sind ausgewertet, auf seine sonstige Korrespondenz ist verwiesen, natürlich weniger auf die spätere, noch nicht so gut durchforschte (z. B. Bd II, 335, Anm. 1; 486, Anm. 17 und 540, Anm. 3), als auf die vorangehende, schon bearbeitete (Bd II, Nr. 144). Insgesamt ist der Sachapparat der hohen Kunst der Kürze verpflichtet. Es gibt kaum redundante Vermerke, sieht man von dem häufigen Doppeleintrag DBA *und* Jöcher ab, von denen letzterer ja in DBA enthalten ist (merkwürdigerweise ist dies erst spät, z. B. in Bd II, 609, Anm. 4 auch wirklich festgehalten). Einzelkorrekturen zur Literatur sind nicht mehr wie noch in Bd I (z. B. Nr. 4, Anm. 6) nachgewiesen. Hinsichtlich der Nennung von Forschungsliteratur zu einzelnen Sachverhalten ist immer abzuwägen. Es begegnen z. B. Hans Leube, Helmut Obst, Karl Dienst, Hans Schneider (z. B. Bd II, 82, Anm. 7; 401, Anm. 2; 300, Anm. 42; 381, Anm. 26) und natürlich häufig der Hg. Hier muß jeder Hinweis hinsichtlich Informationsgehalt einem strengem Auswahlkriterium genügen. Quellenbezogene Interpretationen von einzelnen Briefen, aber auch Veröffentlichungen zu dem den Bd II nun einmal prägenden Echo auf die „Pia Desideria" könnten Raum erhalten, v. a. aber wäre beim Nachweis der beiden Anhänge zu den „Pia Desideria" (Bd II, Nr. 3, Anm. 9 mit Nr. 45, Anm. 34, 35) der 1979 erfolgte Neudruck derselben, wenn auch in der Fassung von 1680, nun 1996 zu nennen gewesen. (Die kritische Edition dieser Para-Texte liegt nun ebenfalls seit 1996 vor.[4]) Auch könnten publizierte Listen nicht nur von verschollenen (Bd I, Nr. 135, Anm. 1, StB Königsberg), sondern auch von vorhandenen Spener-Briefen samt Antwortschreiben (KB Kopenhagen; SB München) an und von Johann Fabricius bzw. an J. W. Imhof (s. Bd II, Nr. 47, 79, jeweils Anm. 1) nachgewiesen werden.

(5) Mit sechs Verzeichnissen und Registern sind die Bde gut erschlossen: Hss., Drucke, Personen, Orte, Bibelstellen und Seitensynopse zu Speners Sammlungen. An letztgenanntem Ort könnte noch die bei Spener geltende sachliche Anordnung ausgewiesen werden. Das Sachregister fehlt noch – bei nicht überzeugender Begründung: Inwiefern spricht die „Erfahrung des Umgangs mit den großen gedruckten Sammlungen der Bedenken und Consilia" dagegen (Bd II, VI)? Traute man dieser Begründung selbst nicht ganz, indem man Begriffe wie „Papsttum", „Reformierte", „Römische Kirche" und „Sozinianer" nun doch im Personen- bzw. Ortsregister (hier unter Orten jeweils als Unterstichwort „Drucker und Verleger", „Universität" u. a.!) findet?

Doch letzteres gehört schon zu den erträglichen monenda; v. a. darf darüber der Nutzen jenes Verfahrens, sofern man es ‚entdeckt', nicht übergangen werden. Hier mögen denn auch einige Corrigenda / Addenda / Desideria zu stehen kommen, die sich bei Werken solchen Ausmaßes einstellen; ich beschränke mich auf Bd II:

XXV, LL: 1–15, 1993. 28, Anm. 1: J. W. Petersen starb nicht am 31. 12. 1727 (einem nun dritten in die Literatur eingegangenen Todesdatum!); M. Matthias konnte seine eigene Klärung dieser Frage offenbar nicht mehr unterbringen. S. 34, Anm. 1: Fritschs „1674" mit Spener beginnender Briefwechsel ist irrig. S. 158, Anm. 14, Z. 4 u. ö.: „Ndr. 1979": bei unselbständigen Neudrucken von Spener-Schriften muß der Fundort (hier: Ph. J. Spener: Schriften, Bd I, 1979) genannt werden, bei selbständigen Neudrucken kann er vermerkt werden (Bd II, XXII, Cons. u. ö.). S. 240, D...: Z. 1–123. S. 251, Anm. 2 Ende, Nr. 11, Zeile „99" gibt es nicht. S. 367, Anm. 1 ist abzugleichen mit S. XXI. S. XIX fehlen m. f. w. (114, 106) und PR [= Personen-Register] (714ff). S. 611 im Kolumnentitel fehlt: 1.5. – S. 692, 14 wer *andere Prof.es*? S. 183, 41 App. D1 oder D2? S. 423 bei A: 4° (nicht 4°). S. 488 A.4 12° und 8° (nicht 12° und 8°).

Es ist nicht unangebracht, am Schluß der Vorstellung einer erst in zwei Bden vorliegenden großen Spener-Briefe-Ausgabe einige Desideria anzumelden, die sich vielleicht in Zukunft realisieren lassen.

Bei der Orientierung an der Leibniz-Akademie-Ausgabe (Bd I, XXV) wären einige hilfreiche Praktiken zu übernehmen: innerhalb der Briefbeschreibung die Nennung der Nummern jeweils des vorhergehenden und des folgenden Briefes an einen Empfänger; ein Verzeichnis der von Spener genannten Werke und ein ebensolches der Spener-Werke, jeweils mit Nachweis der Briefstellen; eine separate Korrespondentenliste mit *hier* beizugebenden Biogrammen (was nahezu sämtliche Anm. „1" in den Bden spart) und mit einem Kurzverzeichnis der jeweils edierten, besser: der jeweils bekannten Korrespondenz Speners. Hinzukommen könnten Informationen über Provenienz und Erschließung der hsl. Quellen, wie es in der Pufendorf-Briefwechsel-Edition Detlef Dörings vorbildlich praktiziert wird. Den Brieftexten sollten wohl am Innenrande die Seitenumbrüche der Vorlagen beigegeben werden, was das Auffinden der in der Literatur

[4] Ph. J. Spener: Die Werke Philipp Jakob Speners. Studienausgabe, in Verb. m. Beate Köster hg. von Kurt Aland [†], Bd I: Die Grundschriften, Teil 1, Gießen 1996, 258–350 die Anhänge J. H. Horbs und J. Stolls. – Rezension von D. B. in ThLZ 123 (1998), 877–879.

massenhaft aus den alten Sammlungen genommenen Zitate sehr erleichtert.

Zwei Erfordernisse allerdings müssen betont zur Sprache gebracht werden. Das ist zum einen die der Edition mit aufgetragene Überlegung zur Rezipierfähigkeit der lateinischen Briefe. Ein Blick in große Korrespondenz-Ausgaben erweckt den Eindruck, daß dieses Thema andernorts durch die wie selbstverständlich praktizierte Beigabe einer Übersetzung der ‚anderssprachigen' Briefe in die moderne Sprache (bei der Henry-Oldenburg-Ausgabe ins Englische, s. dort Bd I: 1641–1662, p. xxiii) längst abgehandelt ist. Die Spener-Briefe-Edition wird diesem Problem mit pragmatischem Geist und ohne den Weg an die Klagemauer wegen der so rapide schwindenden Lateinkenntnisse schleunigst begegnen müssen. Dieser Schwund ist ein Faktum – sehr wirksam. Die wissenschaftliche Empörung darüber ist auch ein Faktum, hilft aber nicht dazu, einem größeren Kreis die lateinischen Spener-Briefe lesbar zu machen. Die *Übersetzung der lateinischen Briefe* wird eine unumgängliche Notwendigkeit werden. Dieser Herausforderung entgeht die vorliegende Edition nicht.

Das zweite Erfordernis ist die rasche adäquate *Einbeziehung der Gegenbriefe* und der vermißten, aber ermittelten Schreiben (zu letzterem m.E. modellhaft die Oldenburg-Ausgabe, s. dort Bd XII, p. xi). Beides muß aus dem Stadium der Problemanzeige, gar des Tabus heraustreten! Beide Gruppen von Briefen müssen mindestens übersichtlich registriert oder als Regest geboten werden. Ich habe wiederholt entschieden für Behebung dieses gravierenden Defizits der Spener-Briefe-Edition plädiert (zuletzt ThLZ 119 [1994], 845f). Nicht nur, daß sich kein wirkliches Gegenargument eingestellt hat. In Zukunft gelangt die Spener-Briefe-Ausgabe abermals – wie schon bei G. Spizel ab Bd I, Nr. 1! – an Briefkorpora mit erheblichem Anteil an Gegenbriefen aus der Feder von A. Rechenberg und A. H. Francke. Schon jetzt kommen nicht nur einzelne Briefe oder kleinere Gruppen von Briefen an Spener hinzu (Bd II, 678 in Anm. 1; 672 in Anm. 1). Was soll werden, wenn man 1678 bzw. ca. 1686 auch an die großen Bestände von Briefen J. Wincklers (Bd II, 540, Anm. 1) bzw. J. H. Horbs an Spener (Blaufuß, ZRGG 1987, 55–59) kommt, die ja doch zur Rekonstruktion verlorener Spener-Briefe nicht wenig beitragen dürften?! Diese Gegenbriefe nicht zu präsentieren – damit muß nicht vollständiger Abdruck gemeint sein! – hieße doch wohl, bei vorliegender Ausgabe ein unnötiges Maß an Lücken in Kauf zu nehmen.

So kann abschließend nur festgestellt werden: Ohne die ‚Sanierung' des Kardinalfehlers dieser Ausgabe, nämlich des Ausschlusses der Gegenbriefe aus einer konsequenten, differenzierten editorischen Behandlung, bleibt die in concreto nahezu vorbildlich durchgeführte Spener-Briefe-Ausgabe von der Konzeption her mit einem schweren Mangel behaftet.

Erlangen Dietrich Blaufuß

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte

Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Bd 1. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, hg. v. Carl Andresen / Adolf Martin Ritter. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 2., überarbeitete und ergänzte Auflage. XXXVIII, 782 S. (Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, 1), kt DM 96,00 ISBN: UTB: 3–8252–8039–X / Vandenhoeck & Ruprecht: 3–525–03269–2

Nunmehr liegt das Standardwerk der Dogmen- und Theologiegeschichte in zweiter, überarbeiteter Auflage vor.

Das Vorwort von über zwanzig Seiten – aus der Feder von A. M. Ritter – gibt einen ausführlichen und jeweils begründeten Überblick über die Bearbeitungen im einzelnen. Ebenso werden Plan und Durchführung des Projekts in der ersten Auflage in Erinnerung gerufen. Dieser Abschnitt ist schon deshalb wichtig, weil hier einige Grundoptionen benannt werden, die das Werk auch in seiner zweiten Auflage prägen (z.B. die bewußte Abgrenzung zur Kirchengeschichte, aber auch zum [katholischen] „Handbuch der Dogmengeschichte"). Ein weiterer Abschnitt des Vorwortes beleuchtet und analysiert die Rezensions- und Rezeptionsgeschichte, die zugleich ein Stück Geschichte des Faches „Dogmengeschichte" in neuerer Zeit darstellt.

Von besonderer Bedeutung ist zweifellos der vierte (und in sich längste) Abschnitt des Vorwortes: „Zu einigen Grundsatzfragen der Dogmengeschichtsschreibung" setzt sich R. zuerst mit der sehr verbreiteten und angenommenen These von G. Ebeling auseinander, *Kirchengeschichte sei Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift,* wodurch Ebeling den Standort der Kirchengeschichte zwischen Theologie und Geschichtswissenschaft bestimmen wollte. Dieses Programm freilich, so R. zu Recht, hat seine Grenzen schon deshalb, da die außertheologischen Faktoren um ihre tatsächliche Bedeutung gebracht würden. Auch sei kein Handbuch erschienen, dem es gelungen sei, dieses Programm konkret durchzuführen. Dennoch hatte die These ihre großen Verdienste als Impulsgeber. Vor diesem Hintergrund wird die Frage nach dem Verhältnis von Kirchen- und Dogmengeschichte angesprochen. Der Vf. plädiert für eine wechselseitige Berücksichtigung, ohne den protestantischen Standpunkt, daß Dogmengeschichte eigentlich der Kirchengeschichte zugehöre, anzugeben. Der katholische Weg ist ja eher systematisch, nämlich – ausgehend vom heutigen Lehrstand – den theologiegeschichtlichen Weg nachzuzeichnen, der zu diesem Lehrbestand führte. Am Ende führt der Vf. die Problematik heran an die heutige ökumenische Situation der Kirchen, besonders der protestantischen, der er – trotz aller Tendenzen zu Pluralismus und Perspektivismus (oder gerade wegen ihrer) – die Sorge um Dogmengeschichte (bzw. um das Bekenntnis) – dringend empfiehlt, und zwar im Sinne einer „ökumenischen Zeugnisverpflichtung" (R. mit Worten von C. Andresen).

Das monumentale Werk wird auch in der zweiten Auflage seinen Platz im Rahmen theologischer Lehre und Forschung haben. Etwas neidvoll blickt man katholischerseits auf dieses Handbuch, das den hohen Stand evangelischer Dogmengeschichtsforschung anzeigt, das katholischerseits mit dem „Handbuch der Dogmengeschichte" vergleichbar ist. Im ganzen ist die Situation des Faches auf katholischer Seite aber eher desolat, eine kritische Feststellung, bei der sich der Rez. selbst an die Brust klopft.

Münster Harald Wagner

Scheuchenpflug, Peter: **Die Katholische Bibelbewegung im frühen 19. Jahrhundert.** – Würzburg: Echter 1997. 448 S. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, 27), brosch. DM 56,00 ISBN: 3–429–01966–4

Der Rez. gesteht, daß es hermeneutische Neugier war, die ihn bestimmte zuzusagen, als ihm die Regensburger Diss. (SS 1997, Tutor: K. Baumgartner) zur Besprechung vorgeschlagen wurde. Unter der „katholischen Bibelbewegung im frühen 19. Jahrhundert" konnte er sich wenig vorstellen. Dies liegt einerseits subjektiv daran, daß ihm die (so fruchtbare) Geschichte bajuwarischer Gottgelehrsamkeit (und solcher zum größten Teil widmet sich die Studie) nicht allzu vertraut ist, andererseits aber objektiv an dem Umstand, daß trotz mancher biographischer Vorarbeit eine systematische Darstellung dieses biblisch, besonders ntl. orientierten, weite Teile des Kirchenvolkes einbeziehenden und ökumenischen Aufbruchs im sozialen und geistigen Spannungsfeld von Aufklärung, Romantik und konfessioneller Redefinition (ca. 1790–1840) bislang fehlte. Die pastoralgeschichtliche Studie kommt einem aktueller werdenden hermeneutischen Interesse entgegen, insofern zumal im katholischen Raum (nach drei Jahrzehnten nachgeholter historischer Aufklärung) verstärkt nach Möglichkeiten (und Grenzen) biblischer Spiritualität gefragt wird.

Der Bedeutung charismatischer Einzelpersönlichkeiten für die Bibelbewegung entsprechend orientiert sich die Monographie am Wirken der maßgebenden Träger, v.a. der Herausgeber jener katholischen Standardübersetzungen (Regensburger, Münchener, Sulzbacher NT), die zur natürlichen Basis der Rückbesinnung auf die Heilige Schrift wurden und deren „wohlfeile" Verbreitung ihr äußeres Erscheinungsbild wesentlich prägte. *Teil I* (19–101) untersucht den biblisch-christozentrisch und seelsorgerisch inspirierenden Beitrag von *Johann Michael Sailer* (1751–1832) und die vielfältige Förderung biblischer Bildung und Spiritualität durch seinen weitverzweigten Schülerkreis, aus dem *Christoph (von) Schmid* (1768–1854), Herausgeber der in der schulischen Katechese bis ins 20. Jh. hinein einflußreichen „Biblischen Geschichte", der Konstanzer Generalvikar *Ignaz Heinrich von Wessenberg* (1774–1860), Protagonist der katholischen Aufklärung, und *Joseph Franz (von) Allioli* (1793–1873), Übersetzer der katholischerseits langfristig rezipierten Bibeledition, genannt seien.

Teil II (102–185) erörtert Entstehung, Zielrichtung und Verbreitung des sog. Regensburger Neuen Testaments, für das der Regensburger Regens und spätere Bischof *Georg Michael Wittmann* (1760–1833) verantwortlich zeichnete. Zielte dieses Projekt im Sinne einer dem Zeitgeist abgewandten, doch karitativ stark engagierten Kirchlichkeit darauf, geeigneten frommen Laien (für den Klerus legte Wittmann im Kontext der wiederentdeckten Bildungsideale höchsten Wert auf Sprachenkenntnis[1]!) die Heilige Schrift als Erbauungslektüre in geistlicher Not an die Hand zu geben, so hatte das Münchener Testament seinen ursprünglichen „Sitz im Leben" in der vom Pietismus beeinflußten, teilweise apokalyptisch gestimmten *Allgäuer Erweckungsbewegung,* die, von den Kirchenbehörden regelrecht verfolgt, nicht selten in evangelikaler Konventikelfrömmigkeit mündete.

Den geistlichen Führern dieser Erweckungsbewegung, ihren mannigfachen Beziehungen zu verwandten protestantischen Erscheinungen sowie der Ge-

[1] Für die Erlernung der hebräischen Sprache sah Wittmann *einen* Monat vor, so daß dem Alumnus Zeit genug zur Bemühung um das „Chaldäische" blieb. Wichtig schien ihm zum sachgemäßen Schriftverständnis die Kenntnis der Kirchenväter: die notwendige Zeit stehe bei einer Stunde weniger Schlaf pro Tag zur Verfügung, gewinne der Studierende doch auf solche Weise innerhalb von 50 Jahren 18000 Stunden, „ca. 1800 neue Tage seines Lebens", für das patristische Studium (vgl. 116).

schichte des Münchener NT und seines Herausgebers, des katholischen Priesters und späteren evangelischen Pastors und Missionsbegründers *Johannes Goßner* (1773–1858), gilt *Teil III* der Untersuchung (186–264). Von Anfang an in ökumenischem Kontext und zunehmend in binnenkirchlicher Kontroverse stand das Sulzbacher NT, um das sich außer dem unermüdlichen, freilich schwärmerisch-streitbar veranlagten Übersetzer *Leander van Eß* (1772–1847), sein irenisch-idealistischer Verleger, der Protestant *Johann Esaias (von) Seidel* (1758–1827), und die – überhaupt um die Verteilung von Bibelausgaben an deutsche Katholiken rege bemühte – British and Foreign Bible Society verdient machten.

Das in *Teil IV* (265–401) besonders eingehend dokumentierte Schicksal dieser (auflagenreichsten und 1821 indizierten) Textausgabe spiegelt geradezu dramatisch die hochgespannten Erwartungen und bitteren Enttäuschungen der Bibelbewegung wider.

Teil V (402–420) zieht die Bilanz über Rahmenbedingungen, Verlauf und wesentliche Charakteristika der Bibelbewegung. Eine Synopse mit Texten der zeitgenössischen Übersetzungen, eine Bibliographie (ohne Scheidung von Primär- und Sekundärliteratur) und ein Autorenregister beschließen den Bd.

Die beschriebene Bibelbewegung wurzelt in jenem eigentümlichen Zeitbewußtsein, das, geprägt durch das Trauma der Napoleonischen Kriege und die ihnen folgenden politischen, ökonomischen und sozialen Umbrüche, Orientierung und Wertkontinuität suchte. Die katholische Kirche, ihrer alten Feudalstrukturen beraubt, staatlichen Aufklärungsbemühungen unterworfen und übrigens unter außerordentlichem Priestermangel leidend, war den Irritationen des Übergangs – zumal in Süddeutschland – verstärkt ausgesetzt. Zudem sah sie sich vor dem Hintergrund neuer, „extensiver" Lesegewohnheiten, der reformierten Studienordnungen und der Einführung der allgemeinen Schulpflicht durch bislang ungewohnte Bildungsansprüche ihrer Gläubigen herausgefordert. Katholische Aufklärung und Erweckung, aber auch die strengkirchliche Glaubenspflege rekurrierten in dieser Situation auf das – wesentlich diakonisch verstandene – Mittel einer Verbreitung von Bibelexemplaren mit dem Ziel einer erneuerten, ntl. orientierten Selbstdefinition des Christlichen. Dieser Aufbruch konkretisierte sich in bibelorientierter Liturgie, Verkündigung und Sozialtätigkeit, aber auch in einer gemeinschaftsbezogenen Neukonzeption von Seelsorge: Bibelgesprächskreise fanden zusammen; Laien nahmen eigene geistliche Kompetenz wahr; Kleriker widmeten sich der Förderung solcher Spiritualität und damit zugleich der Vertiefung des eigenen Bildungsstands; priesterlose Ortschaften, deren Bewohner wegen der einsamen Lage nicht an der Sonntagsmesse teilnehmen konnten, gerieten als Empfänger von Bibelverteilungen und entsprechender spiritueller Anregungen ebenso in den Blick wie nicht pfarrgebundene Sondergruppen (Emigranten, Reisende, Patienten, Soldaten usw.); konfessionsübergreifende Projekte traten ins Leben. Im Zuge der konfessionellen Grenzziehungen nach dem Reformationsjubiläum von 1817 und der nach 1815 allmählich vorangetriebenen katholischen Reorganisation lebte die Kontroverstheologie wieder auf; das katholische Lehramt erinnerte sich der in der Gegenreformation geltend gemachten Vorbehalte gegen das allgemeine Bibellesen von Laien, wie denn die unvermittelte Orientierung an der Bibel überhaupt theologisch suspekt wurde; die Bibelgesellschaften wurden nun als Trojanisches Pferd im Weinberg der Kirche betrachtet. Spätestens mit dem Pontifikat Pius' IX. kam die katholische Bibelbewegung zum Erliegen.

Die Lektüre wird durch die exzessive Neigung des Vf.s zu sinn- und regelwidriger Setzung von Kommata (selbst in Zitaten), mitunter auch durch Unsicherheiten beim Gebrauch des Plusquamperfekts erschwert. Die von der heutigen Praxis abweichende, biblische Kapitelzählung hätte notiert werden sollen[2]. Folgende Versehen bei Jahres- bzw. Ortsangaben fielen mir auf: S. 21, Anm. 14: Benedikt Stattler, Antritt der Professur in Ingolstadt 1770, nicht 1170; S. 90, Anm. 184: Sebastian Mall, geboren 1766, nicht 1788; S. 110, Anm. 41: Michael Sintzel, gestorben 1889, nicht 1829; S. 217: Johannes Goßner, Antritt der ersten Kaplanstelle Frühjahr 1797, nicht 1796; S. 266, Anm. 5: Leander van Eß, Diakonenweihe 1796, nicht 1795; S. 280, Anm. 19: Innsbruck wurde erst 1964 bzw. 1968 Bistum; S. 377: die auf die Indizierung (17. 12. 1821) bezugnehmende Korrespondenz Seidels kann nicht im Frühjahr 1821 getätigt worden sein; S. 293, Anm. 92: die Gemeinden Dillenburg, Gießen, Fritzlar und Naumburg gehörten 1814 nicht zum Bistum Paderborn.

Während Teil I auf Selbstzeugnissen und Forschungsliteratur beruht, legt S. in den Teilen II–IV die Ergebnisse umfassender Recherchen in verschiedenen Archiven des universitären, kirchlichen, verlegerischen und privaten Bereichs vor. Der Leser wird die hier erstmals veröffentlichten, umfangreichen Zitate aus dem Quellenmaterial zu schätzen wissen. Die kaum überschaubare Fülle von Zahlen und Daten über Bestellung, Versand, Absatz, Abnehmer und Abrechnung Abertausender von Bibeln ermüdet allerdings und hätte für die Publikation gestrafft werden sollen. Im ganzen jedoch wirkt die Lektüre spannend und birgt für den, der nicht in der Kirchengeschichte des 19. Jh.s zu Hause ist, manche Überraschung: Der als Jesuit ausgebildete Jungpriester (Sailer) studiert in Zürich reformierte Schriftauslegung; ein strenger und enger Priesterbildner (Wittmann) arbeitet intensiv mit protestantischen Kreisen zusammen; ein mehrfach geschaßter Theologe (Sailer) wird Bischof, was 1873 einen seiner Nachfolger auf der Regensburger Kathedra (Ignatius von Senestrey) nicht davon abhält, dem Heiligen Offizium dessen theologisches Lebenswerk für den Index verbotener Bücher vorzuschlagen (28); doch auch päpstlich indizierte Textausgaben werden von bekennenden Katholiken durchaus noch gern gelesen (vgl. 377–400); interkonfessioneller Predigeraustausch ist im frühen 19. Jh. ebenso möglich wie die Beteiligung von Priestern und Bischöfen an ökumenischen Bibelgesellschaften, und eine Union der Konfessionen scheint nicht utopisch. Doch andererseits: Des „Aftermystizismus" verdächtigte Bibellektüre führt zu kirchenbehördlichen Haussuchungen, Haft und Einweisung in die „Priestercoerzitionsanstalt"; vereinzelt werden Textausgaben verbrannt und am Galgen angeschlagen; Pfarrer werden angewiesen, ausgeteilte Bibeln wieder einzusammeln und durch erbauliche Traktate zu ersetzen, während umgekehrt der aufgeklärte Regens (Matthäus Fingerlos) die heiligen Schriften im bayrischen Generalseminar durch Kants Werke ersetzt (35, Anm. 31); aufrechte Frömmigkeit und häßliches Intrigenspiel schließen einander nicht aus (nur mit Bedauern liest man hier vom offenkundig unfairen Gutachten des hl. Clemens Maria Hofbauer gegen Sailer[3]).

Die Stärke der Studie liegt in der *quellennahen realkundlichen Darstellung*. Besonders hilfreich sind die zahlreichen, mit immensem Spürgeist in den Anmerkungen zusammengetragenen Kurzbiographien fast aller, selbst nur peripher erwähnter Handlungsträger. Etwas knapp wird die *ideengeschichtliche Seite* behandelt. Gern hätte man etwa – über eine Reihe von Zitaten hinaus – Näheres über die Motivation und Argumentation der theologischen Gegner der Bibelbewegung erfahren (die ja, so unsympathisch ihr Vorgehen weithin wirkt, nicht einfach nur Abstruses vertraten!) und nicht zuletzt auch über jene inneren Gründe, die Wittmann von der früheren Begeisterung abrücken und auch Sailer wiederholt zur Besonnenheit mahnen ließen. Und sollte eine pastoralgeschichtliche Studie dieser Art nicht mit einer pastoraltheologischen Auswertung der beschriebenen Erfahrungen schließen?

Mit Blick auf die heutige Diskussion scheint mir die *Auseinandersetzung mit den hermeneutischen Anregungen* gerade von Johann Michael Sailer lohnend. Vieles von dem, was in der gegenwärtigen Exegese diskutiert wird, ist bei ihm bereits *in nuce* bedacht: Recht und Grenzen historischer Kritik wie existentiell-„ganzheitlicher" Schriftlektüre, „Mitte der Schrift" und „canonical approach", Bedeutung der Patristik wie der zeitgenössischen Literatur für die Schriftinterpretation, rezeptionsästhetische Momente, der volkspädagogische Mißbrauch des „Wortes" in liturgiereformerischen Bemühungen, die personale Transparenz der Schriftlektüre, die Notwendigkeit einer praktischen „Skripturik" (H. Schürmann), ökumenische und spezifisch katholische Dimension der Schriftauslegung.

Dem Vf. ist für die ungemein gründliche Recherche und die lebendige Vermittlung einer dramatischen und lehrreichen Wegstrecke der Theologiegeschichte zu danken.

Paderborn Knut Backhaus

Dogmatik

Rahner, Karl: **Sämtliche Werke. Bd 19: Selbstvollzug der Kirche.** Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie, bearb. v. Karl-Heinz Neufeld. – Düsseldorf: Herder / Benzinger 1995. XXII, 556 S. (Karl Rahner. Sämtliche Werke, 19), Ln DM 158,00 ISBN: Herder 3–451–23701–6 / Benzinger 3–545–22120–2

Karl Rahner (1904–1984) bedarf keiner Empfehlung. Seine Bedeutung für die Erneuerung der katholischen Theologie in diesem Jh., die im Zweiten Vatikanischen Konzil ihren Gravitationspunkt hat, kann

[2] Wer nachschlägt, wird sich über die Aussage wundern, Ez 30,11 unterhalte die „stille Glut der Andacht" und sei „die Zuversicht auf die Erbarmungen Gottes" zu beleben geeignet (vgl. 26, Anm. 49).

[3] S. zitiert das Urteil eines so besonnenen Beobachters wie Georg Schwaiger: „Erschreckend ist die geistige Enge, die Ängstlichkeit des Mannes, sein beschränktes Urteil. Unverzeihlich ist, daß das Urteil dieses ‚Gutdenkenden' sich in allen wesentlichen Punkten nur auf Hörensagen stützt" (28, Anm. 62).

von niemandem übersehen werden. Wenn sich in vielem auch die Fragestellung geändert hat und das gesamte kirchliche Feld sich anders darstellt als in den vierziger und fünfziger Jahren, ist doch die Theologie Rahners, was ihren reflektorischen Tiefgang und die Aktualität einer rationalen Glaubensverantwortung betrifft, bis heute im denkerischen Niveau unübertroffen und von unmittelbarer Aktualität. Es ist daher wesentlich mehr als ein Beitrag zu einer vergangenen Periode der Theologiegeschichte oder die Beschwörung der Nostalgie der vorkonziliaren Aufbruchstimmung, wenn die Karl-Rahner-Stiftung in Innsbruck unter der Leitung seiner bekanntesten Schüler eine auf 28 Bde berechnete Edition der sämtlichen Werke Rahners in Angriff genommen hat. Das ungeheuer umfangreiche, oft nur in Aufsätzen und Lexika-Beiträgen vorliegende Gesamtuœvre Rahners wird, soweit möglich, in chronologischer Reihenfolge dargeboten. Aber dennoch zeichnen sich in verschiedenen Schaffensperioden thematische Schwerpunkte ab, die auch ein sachliches Einteilungsprinzip sind, so daß im ganzen chronologisch und systematisch geordnete Themenkomplexe entstehen.

Der vorliegende Bd 19 ist der erste in der Reihenfolge des Erscheinens und in einer mustergültigen Weise von KARL-HEINZ NEUFELD bearbeitet worden. Dieser Bd vereinigt im wesentlichen die Beiträge Rahners für das Handbuch der Pastoraltheologie, die unter dem Ordnungsprinzip *„Selbstvollzug der Kirche"* nach einer einleitenden Darstellung des Projektes einer praktischen Theologie heute in zwölf Kap. in einen zusammenhängenden Gedankenduktus gebracht worden sind. Dazu kommen einige Stichworte aus dem *Lexikon für Pastoraltheologie* sowie zwei Aufsätze über den Ort der praktischen Theologie im ganzen der Theologie und im Konzert der Wechselwirkung ihrer einzelnen Disziplinen.

Was hier zusammengetragen ist zur ekklesiologischen Grundlegung, den Trägern des Selbstvollzugs der Kirche und ihren Grundfunktionen sowie auch über die anthropologischen Voraussetzungen für den Selbstvollzug der Kirche, die Grundstrukturen der Heilsvermittlung, das Verhältnis der Kirche zur geistigen Welt der Gegenwart und zum Verständnis der Mission und der Evangelisierung im Feld einer säkularisierten Mentalität und metaphysischen Skepsis, ist schlichtweg – wie gesagt – bis heute nicht überboten worden. Im Rahmen dieser kurzen Besprechung kann selbstverständlich nicht der theologische Inhalt dieses Bdes referiert werden. Es soll aber wenigstens die klare Definition der Pastoraltheologie als Wissenschaft vom Selbstvollzug der Kirche wiedergegeben werden, von der her die Ausführungen im einzelnen zur Verkündigung, Katechese, Disziplin, zum Verständnis von Amt, Laie, Gemeinde und Gesamtkirche usw. interpretiert werden können. Rahner, der die Pastoraltheologie als praktische Theologie faßt, versteht sie als „diejenige theologische (d. h. aus den Quellen der Offenbarung schöpfende, lehramtlich normierte, methodisch vorangehende, systematisch aufbauende, die profanen Erkenntnisse wie jede andere theologische Disziplin verwendende) Wissenschaft, die unter der wissenschaftlichen, und zwar theologischen Analyse der konkreten (und rechtlich noch nicht adäquat eingefangenen) jeweiligen Situation der Kirche die Prinzipien entwickelt (und soweit möglich in Imperative hineinkonkretisiert), nach denen die Kirche in dieser bestimmten (d. h. je gegenwärtigen) Situation ihr eigenes Wesen aktualisiert und so ihre Heilstätigkeit vollzieht" (6f). Mit einem Editionsbericht (XXV–XXXV) hat der Bearbeiter einen Überblick gegeben über die Entstehungssituation der einzelnen Beiträge Rahners und seiner Prinzipien einer thematischen Zuordnung. Die Namen- und Sachregister sind hilfreich für eine Orientierung in der Fülle Rahnerscher Texte. Sie werden gewiß auch die Rezeption erleichtern. Mit dieser chronologisch und sachlich geordneten Edition des Gesamtwerkes wird sicher eine neue Phase der Rezeption der Rahnerschen Theologie beginnen, die für Kirche und Theologie der Gegenwart nur von größtem Nutzen sein kann. Wer Rahner nicht kennt, weiß nicht, worum es in der Kirche um die zweite Jahrtausendwende überhaupt geht.

München Gerhard Ludwig Müller

Rahner, Karl: **Sämtliche Werke. Bd 2: Geist in Welt**. Philosophische Schriften, bearb. v. Albert Raffelt. – Düsseldorf: Herder / Benzinger 1995. XXXVII, 503 S. (Karl Rahner. Sämtliche Werke, 2), Ln DM 158,00 ISBN: Herder 3–451–23708–3 / Benzinger 3–545–22123–7

In der Reihe der auf 28 Bde geplanten Edition seiner sämtlichen Werke werden hier um das philosophisch-erkenntnistheoretische Grundlagenwerk *„Geist in Welt"*, das 1936 verfaßt wurde und 1939 als Buch erschien, wichtige philosophische Texte Karl Rahners, darunter auch bisher unveröffentlichte, gruppiert. Daß die Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin in der Auseinandersetzung mit der Erkenntniskritik Kants, wie sie von Joseph Maréchal entscheidend weitergeführt worden ist, durchgeführt wurde, ist allgemein bekannt. Dennoch ist die Themenstellung kurz zu referieren: „Geist ist gemeint als Titel eines Vermögens, das über die Welt hinausgreifend das Meta-physische erkennt. Welt ist der Name der Wirklichkeit, die der unmittelbaren Erfahrung des Menschen zugänglich ist. Wie das menschliche Erkennen nach Thomas Geist in Welt sein könne, das ist die Frage, um die es in dieser Arbeit geht. Der Satz, daß das menschliche Erkennen zunächst einmal in der Welt der Erfahrung sei und alles Meta-physische nur in und an der Welt erkannt wird, ist bei Thomas ausgesprochen in seiner Lehre von der Hinwendung und der dauernden Hingewandtheit des Intellekts an die Erscheinung, von der ‚conversio intellectus ad phantasma'" (14f).

Dieses Rahnersche Hauptwerk wird in der zweiten, von Johann Baptist Metz überarbeiteten, von Rahner selbst aber so gebilligten Ausgabe von 1957 abgedruckt (1–316). Der Bearbeiter ALBERT RAFFELT hat aber auch die Ergänzungen und Änderungen gegenüber der ersten Auflage gut kenntlich gemacht. Bekanntlich dient die gesamte Metaphysik der Erkenntnis der Durchdringung des menschlichen Selbstverständnisses auf die Frage hin, ob der Mensch der mögliche Hörer eines tatsächlich in der Geschichte ergangenen Wortes Gottes an ihn ist und sein kann. Bekanntlich ist dies ausgeführt in dem anderen klassischen Werk Rahners „Hörer des Wortes" von 1941 (vgl. der Entschluß von Geist in Welt, 300). Eine gute Ergänzung dazu – gleichsam als eine Kurzzusammenfassung der wesentlichen Gedankengänge in Geist und Welt – ist der Aufsatz *„Die Wahrheit bei Thomas von Aquin"* (303–316). Von hohem Interesse für den Einfluß Heideggers auf Rahner dürfte auch eine von Rahner verfaßte *„Einführung in den Begriff der Existentialtheologie bei Heidegger"* sein (319–346). Es folgen eine Reihe von Rezensionen wichtiger zeitgenössischer Werke, die zeigen, wie umfassend Rahner die theologische und philosophische Diskussion zur Kenntnis genommen hat (349–370).

Es folgt ein Block mit unveröffentlichten Manuskripten (373–464). Von höchster Bedeutung dürfte seine Darstellung der *Grundlagen einer Erkenntnistheorie bei Joseph Maréchal* sein (373–406). Es geht darum, mit Kant und über Kant hinaus eine rational verantwortbare Wirklichkeitsauffassung zu begründen, worin ein echtes Hören der Offenbarung möglich ist: „Um Kants Agnostizismus zu überwinden, mußten wir in unserem Denken einen objektiven Inhalt entdecken, der nicht nur phänomenal ist. Aber dieser metaphysische Inhalt dürfte, damit wir nicht in den Ontologismus und Rationalismus zurückfallen, weder angeborene Idee noch ontologische Intuition sein. Das ist die jeder Metaphysik des Transzendenten anhaftende Schwierigkeit: Die richtige Mitte zwischen Empirismus und Rationalismus zu finden, d. h. zwischen Systemen, die auf den ersten Blick sich kontradiktorisch gegenüberzustehen scheinen. Die Lösung des Rätsels lag in der dynamischen Finalität einer diskursiven Intelligenz" (406). Für die Kenntnis der geistigen Entwicklung Rahners sind weiterhin auch wichtig die Protokolle, die er in Seminaren mit Martin Heidegger und über Husserl angefertigt hat. Dazu kommen ein Begleittext zu *„Geist und Welt"*, Vortragsskizzen und Materialien zur Verhältnisbestimmung von Existentialphilosophie und Fundamentaltheologie.

In gewohnter Akribie gibt Albert Raffelt im Editionsbericht (XIII–XXXVII) Hinweise über die Entstehungshintergründe der einzelnen Texte. Er vermittelt eine erste Wertung über ihre Stellung im ganzen der Theologie Rahners. Sehr hilfreich sind auch die editorischen Anmerkungen sowie das ausführliche Namen- und Sachregister (467–503).

Auch heute noch oder gar heute wieder fordert *„Geist in Welt"* zu einer Auseinandersetzung heraus, da gegenwärtig die theologische Erkenntnislehre, die auf der Basis einer logischen und rational verantwortbaren Begriffsbildung die Theologie als Wissenschaft begründen will, sich von zwei Seiten bedroht sieht, nämlich einer metaphysischen Skepsis wie einer Religionsbegründung in einem irrationalen angeblichen Einheitsgefühl mit dem Absoluten, aus dem dann eine sekundäre Verbegrifflichung der Glaubensinhalte folgen soll. Die Unterscheidung und gleichzeitige Zuordnung von Glaube und Vernunft ist ein Programm, wie es im letzten Jahr in der Enzyklika „Fides et ratio" wieder in Erinnerung gebracht worden ist.

München Gerhard Ludwig Müller

Rahner, Karl: **Sämtliche Werke. Bd 4: Hörer des Wortes.** Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie, bearb. v. Albert Raffelt. – Düsseldorf: Herder / Benzinger 1995. XXXVII, 634 S. (Karl Rahner. Sämtliche Werke, 4), Ln DM 158,00 ISBN: Herder 3–451–23704–0 / Benzinger 3–545–22125–3

ALBERT RAFFELT, der schon „Geist in Welt" als Bd 2 der Sämtlichen Werke bearbeitet hat, legt mit diesem Bd eine Reihe religionsphilosophischer Grundlagenreflexionen Karl Rahners vor, die um dessen Werk „Hörer des Wortes" gruppiert sind.

Die erste Aufl. sowie die im Vergleich zu „Geist in Welt" wesentlich tiefer greifende Neubearbeitung von Johann Baptist Metz von 1963 sind auf je gegenüberliegenden Seiten abgedruckt, so daß ein Vergleich der Unterschiede sehr

leicht möglich ist (1–281). In einem zweiten und dritten Block werden Berichte aus den Salzburger Hochschulwochen 1937 sowie einige Aufsätze und Literaturberichte thematisch zusammengestellt. Es geht einerseits um eine religionsphilosophische Grundlegung der Theologie im Verhältnis zu einer Schultheologie, die – im fruchtbaren Austausch mit der Gegenwartsphilosophie – auf einen echten Thomismus hin überstiegen werden muß. Auf der anderen Seite gilt es, sich mit einer Glaubenstheologie protestantischer oder modernistischer Provenienz auseinanderzusetzen, in der die Wissenschaftlichkeit der Theologie aufgegeben wird, weil Glaube nur als der reine Akt des Glaubens bzw. als religiöses Unmittelbarkeitserlebnis des Absoluten verstanden wird, indem man eine rational verantwortbare Erkenntnismetaphysik für unmöglich hält, weil man der geschichtlichen Begründung des Dogmas nicht mehr glauben kann wegen der angeblichen Unvereinbarkeit des Jesus der Historie und des Christus des Glaubens.

Von besonderem Interesse dürften hier der Aufsatz über die protestantische Christologie der Gegenwart sein, aber auch über den neuen Modernismus in den beiden Sbden von Gustav Mensching (Hg.), Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde (Leipzig 1937) und Hermann Mulert (Hg.), Der Katholizismus der Zukunft (Leipzig 1940). Rahner hatte die beiden genannten Bücher zudem in der Zeitschrift für Katholische Theologie besprochen. Die Rezensionen sind im Rezensionsteil des vorliegenden Bdes (464–482; 486–490) abgedruckt.

Auch der für das Gottesverständnis und die Trinitätstheologie hochbedeutsame Aufsatz *„Theos im Neuen Testament"* ist in diesen vierten Bd aufgenommen (346–403). Rahners Entwurf *„Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik"* (404–448) kann in seiner Bedeutung für eine heilsgeschichtliche Darstellung der Dogmatik in den verschiedenen Konzeptionen der neueren Handbuchliteratur kaum übersehen werden.

Ein Block *„Rezensionen und Begleittexte"* zeigt Rahners umfassende Kenntnis der zeitgenössischen theologischen Literatur und seine eingehende Auseinandersetzung mit ihr (451–494).

Im Anhang ist unter dem Titel *„Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum"* (497–556) die Stellungnahme eines Wiener Kreises von Theologen, zu denen auch Rahner gehörte, abgedruckt, in dem dieser auf ein Memorandum des Freiburger Erzbischofs Gröber zu Beginn der vierziger Jahre eingeht. Der genaue Anteil Rahners im einzelnen ist umstritten. Zusammen mit der Auseinandersetzung mit Odo Casels *„Ausstellungen zum Wiener Memorandum"* sowie mit dessen Replik (557–574) erhellt dieser Anhang die geistige Situation der Kirche in dieser Zeit und damit auch die geistige Welt, in der der frühe Rahner sich bewegte.

Eine frappierende Parallele zur heutigen Auseinandersetzung mit der sog. Pluralistischen Religionstheorie auf dem Gebiet der theologischen Erkenntnislehre und der Christologie bietet die Auseinandersetzung Rahners mit den modernistischen Thesen katholischer Theologen Anfang der dreißiger Jahre in den o. g. und von Rahner rezensierten Sbden *Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde* und *Der Katholizismus der Zukunft* (313–323; 486–490). Der Aktualität halber soll darauf noch detaillierter eingegangen werden. Wenn in der neueren Modernismusforschung Rahner zum Teil auch vorgeworfen worden ist, daß er nicht jedes historische Detail richtig interpretiert habe, so besteht doch kein Zweifel, daß er den systematischen Gegensatz klar zwischen einer modernistischen Glaubensbegründung, in der – wenig originell – die Thesen des liberalen Protestantismus auf die katholische Theologie übertragen werden und einer Grundlegung der katholischen Theologie in einer rational verantwortbaren Metaphysik und in einer authentischen Auslegung der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Christus und in der Lehrverkündigung der Kirche herausarbeitet. Mit Entschiedenheit widerspricht Rahner sowohl einer Begründung des Glaubens im bloßen Intellekt als auch in einem arationalen Gefühl. „Auch wenn wir ganz davon absehen, daß diese religionsphilosophische Anschauung schon philosophisch zu primitiv ist, so ist jedenfalls ihre Anwendung auf das Christentum restlos abzulehnen. Das Evangelium Jesu Christi ist das Wort des freien weltüberlegenen Gottes, der uns anspricht, ein Wort, das in erster Linie zu Verstand und Vernunft spricht, das wir zu hören haben, zunächst ganz gleichgültig, ob es unser religiöses Erlebnis erregt oder nicht, das uns die Tiefen der Gottheit und unsere eigene Bestimmung im menschlichen Wort erschließt, die, solange wir den ewigen Gott nicht von Angesicht zu Angesicht sehen, unserer religiösen Erfahrung gerade erst durch das verstandene Wort nahegebracht werden und ihr sonst schlechterdings unzugänglich wären. Dogma ist nicht ein nachträglicher, wenn auch noch so notwendiger Ausdruck eines arationalen (nicht verstandesmäßigen) Erlebnisses, sondern das wirkliche ‚Erlebnis' des sich offenbarenden Gottes (wenn wir einmal so reden wollen) ist selbstgetragen von seinem gehörten Wort, das immer schon ‚Dogma' ist, und dessen Inhalt nicht vom Erlebnis als einem transzendentalen, religiösen Apriori (= ursprünglichen Vernunftsatz) her bestimmt und kritisiert werden kann" (317f).

In dem von Rahner kritisierten Ansatz, der Offenbarung als religiöses Erlebnis des Gläubigen nach der Maßgabe von Privatoffenbarung oder angebliche Unmittelbarkeitserfahrung des Absoluten (mündend in Glossolalie) begreift, besteht kein wesentlicher Unterschied zwischen dem eigentlichen Offenbarungsträger Christus und den auf ihn hörenden und ihm nachfolgenden Jüngern. „Der Gläubige hört dann nicht grundsätzlich in die Geschichte hinein auf jenen ihrer Punkte hin, an dem das Wort des Herrn erging, sondern er vernimmt letztlich doch ungeschichtlich die eigene Privatoffenbarung Gottes selbst. Für eine solche haben dann die ursprünglichen Offenbarungsträger höchstens die Bedeutung des Anlasses, des pädagogischen Anreizes, des produktiven Urbildes. Damit ist dann gegeben, daß der Glaubensinhalt notwendig zusammenschrumpft auf das gegenständliche Korrelat (Gegen- bzw. Ergänzungsstück) eines von sich her material (inhaltlich) bestimmten Apriori (Vernunftsatzes) der religiösen Anlage des Menschen selbst. Gott kann letztlich dann immer nur offenbaren, was der Mensch in seiner religiösen Anlage eigentlich immer schon weiß" (318f).

Das grundlegende Werk Rahners, *„Hörer des Wortes"* zusammen mit den thematisch eng verbundenen Beiträgen Rahners zum Thema ist für jeden Theologen eine Pflichtlektüre, der sich der gegenwärtigen Herausforderung stellt, den Offenbarungsinhalt anthropologisch zu erschließen und zu vermitteln, und der den Glauben als von Gott geschenkte Heilserfahrung für die Menschen unserer Zeit anziehend machen möchte.

München Gerhard Ludwig Müller

Feministische Theologie

Feministische Hermeneutik und Erstes Testament. Analysen und Interpretationen. Mit Beiträgen von Hedwig Jahnow u. a. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1994. 167 S. kt DM 39,80 ISBN: 3–17–013047–7

Die Alttestamentlerin Hedwig Jahnow war eine der Frauen der ersten Generation evangelischer Theologinnen in Deutschland, in der Fachwelt anerkannt mit ihrer Studie zum hebräischen Leichenlied (BZAW 26, 1923). 1944 kam sie im KZ Theresienstadt um. Zu ihrem Gedenken hat sich 1991 in Marburg, wo sie lange Jahre lebte und arbeitete, ein „feministisches Forschungsprojekt Hedwig Jahnow" gegründet, das mit dem vorliegenden Buch erstmals publizistisch an die Öffentlichkeit getreten ist.

Sieben Vf.innen, evangelische Theologinnen mit feministisch-exegetischem Ansatz, legen einen Ausschnitt aus ihren jeweiligen Forschungsgebieten vor; dazu ist der Aufsatz von Hedwig Jahnow über *„Die Frau im Alten Testament"* (1914) abgedruckt. Voran steht eine von den Projektfrauen gemeinsam verfaßte umfangreiche methodisch-hermeneutische Einleitung.

Elke Seifert unterzieht die Geschichte von *„Lot und seinen Töchtern"* einer relecture unter der Hermeneutik eines bestimmten Verdachts (48–66). Mit einem Blick, geschärft durch die aktuelle Diskussion um sexuelle Gewalt gegen Frauen und Mädchen, erkennt sie in dieser Geschichte Muster des Verdeckens, Verdrehens und der Selbstrechtfertigung von Männern/Vätern, die ihre Töchter vergewaltigt haben, wieder. Inzwischen liegt ihre Studie „Tochter und Vater im Alten Testament" (Neukirchen 1997) vor, in der sie die faktisch gegebene Verfügungsgewalt der israelitischen Väter über ihre Töchter einer ideologiekritischen Prüfung unterwirft und auch die davon geprägten Aspekte der Gottesvorstellung einbezieht.

Ulrike Bail betritt *neue Wege in der Psalmenforschung*. Ihre leitende Fragestellung ist die, ob eine geschlechtsspezifische („gender"-spezifische) Lesart bestimmter sog. individueller Klagepsalmen in der Weise möglich ist, daß diese als Gebet einer Frau, die Gewalt erleidet, verstehbar werden. An Ps 55 zeigt sie eindrucksvoll auf, wie dieser Psalm unter der genannten Perspektive zu sprechen beginnt. Ausführlich begründet und mit weiterem Textmaterial untermauert liegt ihr Zugang nun auch monographisch vor (Gegen das Schweigen klagen, Gütersloh 1998).

Christl Maier stellt das 16. Kap. des Ezechielbuches in den Mittelpunkt (*„Jerusalem als Ehebrecherin in Ezechiel 16"*, 85–105). Sie geht von einem Verständnis des Textes als (erzählter) Metapher und nicht als Allegorie aus. Das Schicksal Jerusalems wird als „Biographie" einer Frau konstruiert, wodurch gleichzeitig der „Stadt" und der „Frau" neue Bedeutungen zuwachsen (bzw. vorhandene profiliert werden). Solcher Bedeutungszuwachs zeigt sich zum einen im Vergleich zum religionsgeschichtlichen Material aus Israels Umwelt, insofern Ez 16 Jerusalem zwar in der Tradition einer Stadtgöttin, aber eben nicht als göttlich beschreibt. Solcher Bedeutungszuwachs zeigt sich zum anderen auch an der Fortschreibung, die in Ez 16 zu erkennen ist. Die insgesamt nicht nur androzentrische, sondern Frauen demütigende und in diesem Sinne pornographische Darstellungsweise fordert aus feministischer Sicht eine kritische Distanzierung. Einer ähnlich problematischen biblischen Gestalt gelten auch Maiers Untersuchungen zur „‚Fremden Frau' in Proverbien 1–9" (Fribourg/Göttingen 1995), die sie in methodisch und hermeneutisch ähnlicher Vielschichtigkeit analysiert.

Stefanie Schäfer-Bossert (*„Den Männern die Macht und der Frau die Trauer?"*, 106–125) stellt kritisch in Frage, daß Rachel ihrem zweiten Sohn sterbend den Namen „Sohn meines Unglücks/meiner Trauer" gegeben habe, bedeutet das Nomen 'on doch gemeinhin „Kraft". Nach ihrer Vermutung wurde das kulturelle Klischee der Frau als Trauernder in der Rezeptionsgeschichte der Rachelgestalt allzu schnell in die Erzählung von Rachels Tod hineininterpretiert, statt dieser Frau zuzugestehen, daß sie durch ihre Namengebung „Sohn meiner Kraft" sterbend ihrem Sohn ihre Lebenskraft vermitteln wollte.

Renate Jost greift die Themen „Prostitution" bzw. „Kultprostitution" auf (*„Von Huren und Heiligen"*, 126–137). Sie versammelt biblisch-ersttestamentliches und altorientalisches Textmaterial im Interesse einer sozialgeschichtlichen Konturierung dieser Frauen-Wirklichkeit. Ihren methodischen Ansatz einer feministischen Sozialgeschichte hat sie auch ihrer Studie „Frauen, Män-

ner und die Himmelskönigin" (Gütersloh 1995) zugrunde gelegt, die den Spuren von Frauen in der profanen wie kultischen Öffentlichkeit der spätvorexilischen und exilischen Zeit folgt.

Gerlinde Baumann, die ihre Studien zur „Gestalt der Weisheit in Proverbien 1–9" inzwischen als eigene Monographie vorgelegt hat (Tübingen 1996), arbeitet die Parallelen zwischen *„Gottes Geist und Gottes Weisheit"* (138–148) in den ersttestamentlichen Texten heraus. Sie bündelt diese Parallelen in den drei Aspekten der Anwesenheit vor/bei der Schöpfung, der Mittlerinnenschaft bei der Fähigkeit zu gerechter Machtausübung und der Leitung auf dem Lebensweg. Dabei, so ihre These, sei ein Aufgehen der Ruach Gottes in der Weisheitsgestalt zu beobachten. Diese drei Aspekte der Ruach/Sophia könnten, so die Vf.in, mit gutem biblischen Fundament in der christlichen Trinitätslehre aufgegriffen und entfaltet werden.

Kerstin Ulrich geht unter dem Titel *„Evas Bestimmung"* (149–164) den Motiven von Schwangerschaft und Mutterschaft v. a. in der Geschichte der ersten Frau (Gen 2–4) nach. Aus einer an konkreten Frauenerfahrungen gewonnenen Perspektive stellt sie kritische Fragen an die durchweg androzentrische, stark dogmatisch orientierte Auslegung der Genesistexte auch noch in neueren Kommentaren.

Der Wiederabdruck des Beitrags von Hedwig Jahnow (30–47), mit einer *Einführung* von Ulrike Bail und Elke Seifert (26–29), die ihn zeitgeschichtlich situieren und feministisch würdigen, erschließt diesen vergessenen und schwer zugänglichen Aufsatz, dem einzigen zum Thema aus der Feder einer Frau in diesen Jahren, wieder einer größeren LeserInnenschaft. Damit wird an diese Forscherin erinnert und werden Ansätze der Frauenemanzipation weit vor der „neuen Frauenbewegung" ins Bewußtsein gerufen, werden aber auch die Differenzen in Sprache, Forschungsansatz, Interessen und Zielen zwischen jener Zeit und der feministisch-exegetischen Gegenwart deutlich.

Die Einleitung des Buches, Ergebnis der mehrjährigen Zusammenarbeit im Projekt, spiegelt und reflektiert gleichzeitig die bei aller methodischen Vielfalt in den Einzelbeiträgen sichtbar werdenden gemeinsamen feministisch-hermeneutischen Grundentscheidungen und Optionen. Dazu gehören der Ansatz bei der „Erfahrung" von Frauen, ein Ansatz, der gegen eine kontextvergessene Theologie gewendet erscheint, dazu gehört die Klärung dessen, was mit „Patriarchat" als einem feministischen Grundbegriff gemeint sei. Im Zentrum steht eine ausführliche Reflexion auf notwendige Veränderungen im Umgang mit den Texten des ersten Teils der christlichen Bibel. Der Absolutheitsanspruch einer sich objektiv glaubenden historischen Exegese wird konterkariert mit dem Aufweis ihres faktischen Androzentrismus in ihren historischen Problemstellungen sowie auch ihren theologischen Interessen. Demgegenüber legen die Vf.innen ihr Interesse einer Bibelauslegung für Frauen offen, das auch ihre historischen Fragestellungen lenkt, aber deshalb keineswegs prädisponiert, ein Interesse, das sie jedoch etwa auch zu anderen als historisch-kritischen Methoden und Perspektiven führt. Die bereits im Buchtitel erscheinende Bezeichnung „Erstes Testament" für den ersten Teil der christlichen Bibel will nicht zuletzt auf eine Selbstverpflichtung der Vf.innen in bezug auf diese mit dem Judentum gemeinsamen Texte der Heiligen Schrift hinweisen. Die Diskussionen innerhalb der feministischen Theologie um christlichen und christlich induzierten Antijudaismus sind hier voraus- und umgesetzt.

Insgesamt bietet der Bd anregende Einblicke in die Vielfalt feministischer Exegese im deutschen Sprachraum und ist als Einstiegslektüre in dieses Thema sehr empfehlenswert.

Münster Marie-Theres Wacker

Edith-Stein-Jahrbuch. Jahreszeitschrift für Philosophie, Theologie, Pädagogik, andere Wissenschaften, Literatur und Kunst. **Bd 2: Das Weibliche**, hg. v. José Sánchez de Murillo. – Würzburg: Echter 1996. 415 S. (Edith-Stein-Jahrbuch, 2), kt DM 58,00 ISBN: 3–429–01782–3

Im zweiten Jahr seines Erscheinens ist das Edith-Stein-Jahrbuch dem Hauptthema *„Das Weibliche"* gewidmet (Teil II). Dazu enthält es 13 Beiträge aus unterschiedlichen Wissenschaftsdisziplinen sowie ein kleines, vom Hg. zusammengestelltes Florilegium aus verschiedenen Epochen und Kulturen vom atl. Hohenlied und Laotse bis zu Olympe de Gouges und Edith Stein. Mit dem Titel *„Das Weibliche"* solle, so schreibt der Hg. im Vorwort, ausgedrückt werden, „daß es nicht um einen Beitrag zur Frauenforschung oder zum Feminismus im gängigen Sinne gehen soll", sondern vielmehr um eine „tiefere und weitere Dimension, die in der Forschung bisher kaum berücksichtigt [werde]": Das Weibliche als ein „Urprinzip des Lebens, das vom Wesen her auf das Männliche, wie dieses auf jenes, bezogen ist" und deren „richtiges Zusammenwirken" bis heute in der Menschheitsgeschichte fehle (11). Der Hg., José Sánchez de Murillo, scheint also eine recht genaue Vorstellung von dem „Weiblichen" und dessen „richtiger Zuordnung zum Männlichen" zu haben, aufgrund deren auch die angedeutete Abgrenzung von „Frauenforschung" und „Feminismus" vorgenommen werden kann.

Die Lektüre seines Beitrags *„Vom Wesen des Weiblichen"* (68–103) bestätigt diese Vermutung. Darin entfaltet er die These von der universalen Unterdrükkung des Weiblichen (nicht: der Frau; diese ist nur ein Feld der empirischen Verifizierung der These!) dank der einseitig machtförmigen Entfaltung des männlichen Prinzips. Was das Weibliche ist, sucht er zu ergründen einerseits in dessen empirischer Erscheinungsform – der Frau –, in der „Tiefenphänomenologie der weiblichen Physis" (der Eindruck des Biologismus drängt sich fast unabweisbar auf) und schließlich in der Analyse eines Ausschnitts aus Novalis' erster Hymne an die Nacht. Diese Wahl gibt Aufschluß über den geistesgeschichtlichen Standort des Vf.s, dessen Wissen über das „Wesen des Weiblichen" sich letztlich einer starken Affinität zur Romantik zu verdanken scheint. Vor diesem Hintergrund erstaunt sein Begriff des Feminismus nicht, der einzig von der Sorge um die „Vermännlichung" der Frau geprägt ist und wenig gemein hat mit dem gegenwärtigen Stand feministischer Philosophie und Theologie.

Diesbezüglich zeichnet der Beitrag von Hanna Barbara Gerl-Falkovitz ein etwas differenzierteres Bild. Unter dem Titel *„Gleichheit und Unterschied. Wo ist die Frauenfrage angelangt?"* (55–67) skizziert sie einige Linien der Entwicklung feministischen Denkens, anhand deren jedenfalls die Unterscheidung von Gleichheits- und Differenzfeminismus im letzten Teil ihres Beitrags deutlich wird; auch werden einige wichtige Positionen – wie die der italienischen Gruppe Diotima oder der Lacan-Schülerin Luce Irigaray explizit benannt. Allerdings scheint die Vf.in der politischen Brisanz feministischer Fragestellungen aus dem Weg gehen zu wollen. Debatten wie jene um die Unterscheidung von *sex* und *gender* oder um konstruktivistische Ansätze bleiben ausgeblendet. Die These, die Gerl-Falkovitz am Ende ihres Beitrags formuliert, läuft auf eine Ästhetisierung und Entpolitisierung der Geschlechterdifferenz hinaus: „Der Unterschied zwischen Frau und Mann ist gerade seiner Asymmetrie wegen wichtig. Asymmetrie ist ein Gesetz des Lebendigen und übrigens auch des Schönen." (66)

Die weiteren Beiträge zum Hauptthema begeben sich aus recht unterschiedlichen Perspektiven auf die Spurensuche des „Weiblichen": Dorothee Sölle kritisiert unter dem Vorzeichen einer ökofeministischen Spiritualität die patriarchale Machtentfaltung in der Christentumsgeschichte, um sodann kontrastierend in einer Art jesuanischer Spurensicherung die *Freiheitsbotschaft des Evangeliums* auch und gerade für die Frauen als Unterdrückte narrativ zu entfalten (104–113). Beiträge aus der christlichen Frauentradition präsentieren Michael Plattig mit *„Gedanken zur weiblichen Mystik"*, insbesondere zum Verhältnis von Mystik und Erotik (114–138), und Ulrich Dobhan mit der Präsentation einiger *Texte Jeronimo Gracians,* des Vertrauten Teresas von Avila, über den Namen Teresa und Gracians Verhältnis zur „Madre Teresa"; Dobhan überläßt es allerdings den Lesern/Leserinnen, einen Bezug zum Gesamtthema herzustellen (139–151).

Am Beispiel Dorothea Veits, Tochter von Moses Mendelssohn und Geliebte Friedrich Schlegels, und deren literarischem Denkmal, Schlegels Roman „Lucinde", zeichnet Gisela Horn *Frauenaufbrüche* aus einer die Frauen in ein enges Rollenkorsett zwingenden Vernunftordnung im Übergang zwischen Aufklärung und Romantik nach (152–164).

Der theologischen und der literarischen Perspektive folgt in den weiteren Beiträgen die philosophische und damit zugleich der Schritt ins 20. Jh.: Angela Ales Bello fragt nach *Konturen einer weiblichen Philosophie bei den Phänomenologinnen Hedwig Conrad-Martius, Edith Stein und Gerda Walther;* sie skizziert deren Vorgehensweise als „realistische Phänomenologie" und stellt fest, die Frage nach einer weiblichen Philosophie sei zwar für die drei Frauen kein Thema gewesen, „das Neue an diesem weiblichen Philosophieren [werde aber] ohne weiteres ersichtlich" (174) – leider bleibt es bei dieser Versicherung und dem Verweis auf eine andere Veröffentlichung der Vf.in (165–174).

Die spanische Philosophin *Maria Zambrano und ihre Reflexion auf die Frau als „metaphysische Ergänzung des Mannes"* (188) stellt Juan Fernando Ortega Munoz vor (175–192). Im Gegensatz zu dieser vom Vf. ausdrücklich als „weiblich" charakterisierten Philosophie geht Rolf Kühn in seinem interessanten Beitrag *„Sinnlichkeitsvermögen" und Offenbarung* der Frage nach, wie Simone Weil die Geschlechterdifferenz gedacht habe: Schon der Titel läßt ahnen, daß das Denken der Französin sich einer eilfertigen Identifizierung des „Weiblichen" beharrlich verschließt (193–206).

Das Ringen Teilhard de Chardins um die Dimension des Weiblichen im Leben des Ordensmannes – des „Ewig-Weiblichen" als Vergeistigung seiner konkreten Erfahrungen mit Frauen in der Spannung zwischen realer ganzheitlicher Liebe und Treue zum Keuschheitsgelübde – zeichnet Günter Schiwy anhand von Texten des Jesuiten nach (194–226).

Die letzten Beiträge zum Hauptthema überschreiten den Horizont der europäischen Tradition und richten den Blick auf außereuropäische Gegebenheiten: Silvio José Baez beschreibt im Stil einer Reportage die *Situation der Indio-Frau* (Sing.!) einerseits im Rückblick auf die indigenen Kulturen in der vorspanischen Epoche, andererseits im Blick auf die Gegenwart (227–234).

Am Beispiel Kenias legt Philomena Njeri Mwaura die *gegenwärtige Situation afrikanischer Frauen* dar, wobei sie zunächst den geographischen, demographischen und politischen Kontext des Landes zumindest kurz skizziert und vor diesem Hintergrund frauenpolitisch relevante Fragen, wie die Beteiligung der Frauen am Wirtschaftsleben, im Arbeitsprozeß, bei dem Zugang zu Bildung, Rechtsstellung, öffentlicher Beteiligung, Gesundheitsvorsorge etc. darlegt: In ihrer sorgfältigen soziologischen Analyse wird die gesellschaftliche

Schlüsselstellung der Frauen ebenso deutlich wie ihre nach wie vor die Gesellschaft prägende strukturelle Benachteiligung (235–248).

Lilian Rozario schreibt über *„Indische Frauen gestern und heute"*; offensichtlich aus einer Oberschicht-Perspektive nimmt sie Stellung zu den Fortschritten der Frauen, was die „Eroberung" öffentlichen Einflusses und die Teilnahme am gesellschaftlich-politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben angeht (249–262).

Ergänzt wird die Reihe der Beiträge zum Hauptthema durch einen eröffnenden Aufsatz zu *„Martin Heidegger und die Religionsphänomenologie"* (Teil I; 15–30) von Otto Pöggeler, sowie durch weitere philosophische und literarische Studien, die hier nicht im einzelnen vorgestellt werden können (Teil III: Klaus Held, *Generative Zeiterfahrung;* Wilhelm Höck, *Die Gnade des Zweifels*; Bettina Meier-Kaiser, *Devi. Des Einen weibliches Gesicht;* Wiebke Walther, *Eine Liebende der Nacht*), sowie durch eine Reihe von Beiträgen unterschiedlichen Charakters, die unter der Rubrik „Zeitspiegel" zusammengefaßt sind (Teil IV: Luise Rinser, *Der Auftrag der Musik in der Gesellschaft von heute;* José Sánchez de Murillo, *Der Mensch im Aufbruch. Zur Grundlegung einer liebenden Wissenschaft;* Otto Wolf, *Von der kosmischen Dimension der Geschlechter*; Ursula Hansen, *„Seht die Welt mit den Augen einer Frau". 4. Weltfrauenkonferenz in Peking;* Margarete Sauer-Philippek, *Der Traum von einer anderen Welt*).

Teil V des Jahrbuchs ist schließlich Beiträgen zur *Edith-Stein-Forschung* gewidmet. Hier finden sich zunächst zwei werkbiographische Studien, die das Verhältnis der Phänomenologin zu ihrem Lehrer Husserl (Theresa Wobbe, *„Sollte die akademische Laufbahn für Damen geöffnet sein". Edmund Husserl und Edith Stein;* 361–374), sowie zu dessen wohl prominentestem Schüler Heidegger (Rainer Marten, *Edith Stein und Martin Heidegger;* 347–360) thematisieren. Andreas U. Müller steuert einen bibliographischen Beitrag bei, der eine hilfreiche Orientierung zu Primär- und Sekundärliteratur seit 1988 liefert und damit die 1987 erschienene Bibliographie von A. Bejas ergänzt (*Das Steinsche Werk in Deutschland. Bibliographische Hinweise;* 375–391).

Eine Ergänzung zu Bd 14 der Edith-Stein-Werkausgabe (Briefe an Roman Ingarden 1917–1938, Freiburg–Basel–Wien 1991) in Gestalt bislang fehlender Briefe bzw. Briefteile Edith Steins an Ingarden präsentiert Maria Amata Neyer, die auch den entsprechenden Bd der Werkausgabe kommentiert hat (*Edith Stein – Briefe an Roman Ingarden. Ergänzungen zu Bd 14 der Werke Edith Steins*; 392–405).

Unter dem Titel *„Edith Stein – ihrer Zeit voraus"* (406–412) stellt schließlich Waltraud Herbstrith programmatische Aussagen Edith Steins zur Frauenfrage bzw. zur Gestaltung des Geschlechterverhältnisses in Gesellschaft und Kirche zusammen, die am Ziel einer ganzheitlichen Entfaltung der Person, aber ebenso an der Vorstellung einer wechselseitigen Ergänzung der Geschlechter orientiert sind.

Damit wird der thematische rote Faden wiederum sichtbar, der sich bei aller Unterschiedlichkeit der Beiträge durch den umfangreichen Bd, in dem eine Kurzinformation über die Vf./innen äußerst wünschenswert gewesen wäre, zieht. Je nach wissenschaftlichem Standort und erkenntnisleitendem Interesse kann die geduldige Lektüre einige interessante Lesefrüchte erbringen. Wer sich allerdings nicht zu den „Wissenden" zählt, was das „Wesen des Weiblichen" angeht, wird sich gerade durch das Nebeneinander der Beiträge in der Skepsis gegenüber dem hier propagierten Zugang zur Frage der Geschlechterdifferenz bestätigt finden. Nicht daß die Frage nach dem Wesen des Weiblichen noch nie gestellt worden wäre, wie der Hg. annimmt (85), ist das Problem, sondern daß mit dieser vielleicht sogar allzu oft gestellten (und beantworteten) Frage der Zugang zur Wahrnehmung der Geschlechterdifferenz als Herausforderung für Wissenschaften und Politik eher verstellt als eröffnet worden ist.

Bamberg Marianne Heimbach-Steins

Liturgiewissenschaft

Roll, Susan K.: **Toward the Origins of Christmas**. – Kampen: KOK Pharos 1995. 296 S., kt hfl 65,00 ISBN: 90–390–0531–1

Seit den großen Diskussionen, die in den fünfziger Jahren über die Entstehung des Weihnachtsfestes geführt worden sind, wurde keine so umfangreiche Studie zu diesem Fest mehr vorgelegt wie die hier anzuzeigende, von Lambert Leijssen betreute Loewener Diss. von Susan Roll. Die deshalb durch diese Arbeit geweckten Hoffnungen werden mehr als genug erfüllt! Wer sich auf die Lektüre des kompakt geschriebenen und von einer immensen Belesenheit zeugenden Buches der amerikanischen Liturgiewissenschaftlerin einläßt, bekommt nicht nur einen Eindruck von der mehr als komplizierten Frühgeschichte des Festes (vgl. dazu jetzt auch den Beitrag der Vf.in in ALW 40 [1998], 1–16), sondern wird gleichzeitig mit den christologischen und trinitarischen Auseinandersetzungen im Hintergrund des Festes ebenso vertraut gemacht wie mit den soziologischen, psychologischen und kulturkritischen Fragen zum Fest in der Gegenwart.

Die Vf.in beginnt ihre Arbeit mit grundlegenden Überlegungen zu *„Time and the Christian Liturgical Year"* (15–56), in denen sie sich zu anthropologischen und theologischen Fragen äußert, dabei auch umfassend Auskunft zur Inkulturation des liturgischen Jahres gibt. Ein umfang- und materialreiches Kap. über *„The Christian Calendar and the Date of Christ's Birth"* (57–106) schließt sich an, in dessen Verlauf ausführlich die von L. Duchesne, H. Engberding, Th. Talley u. a. vertretene Kalkulationshypothese (Errechnung des Festtermins) vorgestellt wird. In einem ebenfalls weit ausholenden Kap. über *„The Invincible Sun and the Feast of Christ's Birth"* (107–164) wird die religionsgeschichtliche Hypothese (Verdrängung bzw. Überformung des Sol-invictus-Festes), für die u. a. die Namen von F. J. Dölger, J. A. Jungmann und H. Frank stehen, beleuchtet. Breiten Raum nimmt die Darstellung der Bedeutung von Weihnachten im Zusammenhang der insbesondere christologischen Kontroversen der Alten Kirche ein (165–224). Ein Kap. über Weihnachten im heutigen kulturellen Kontext, das der Buchtitel gar nicht erwarten läßt, überschrieben mit *„Embodied Wisdom"* (225–273), beschließt das Buch.

Die umfangreiche Studie zu einem Fest, das in den letzten Jahrzehnten zumindest in der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft ein merkwürdiges Randdasein geführt hat, besticht zunächst durch die Fülle des Materials, die der Arbeit streckenweise den Charakter eines Literaturberichts gibt. Gelungen ist die Einführung in die Forschungsgeschichte, welche z. T. mit sehr unkonventionellen, aber weiterführenden Beobachtungen konfrontiert (etwa 105 zur Berechnungshypothese: „Were ordinary Christians in the third and fourth centuries much interested in calculations with symbolic numbers in fantasy-combinations?"). Eine klarere Festlegung hätte man sich hinsichtlich der Position der Vf.in zwischen den gängigen Hypothesen gewünscht. Offenbar favorisiert sie eine Kombination von Berechnungshypothese und religionsgeschichtlicher Hypothese. Besonders gelungen ist die Spiegelung der Frühgeschichte von Weihnachten im Konflikt mit Donatisten, Arianern und Nestorianern sowie in den innerkirchlichen, theologischen Auseinandersetzungen, die auf die (auch) apologetische Funktion des Festes aufmerksam macht und die theologische Bedeutung des Festes dokumentiert. Bislang kaum in dieser Weite liturgiewissenschaftlich reflektiert worden sind Aspekte wie Kommerzialisierung, Entsakralisierung, Inkulturation u. a. für das Weihnachtsfest, also die tiefgreifenden Probleme des Festes im 20. Jh., die hier ohne Larmoyanz geschildert werden. Auch wenn die Vf.in hierbei der Situation in Nordamerika besonders verpflichtet ist, sind viele ihrer Einschätzungen auch auf Mitteleuropa übertragbar.

Insgesamt entsteht ein sehr facettenreiches Bild des Festes, das kaum einen Aspekt unberücksichtigt läßt. Doch hütet sich die Vf.in, mehr sagen zu wollen, als die Quellen wirklich hergeben. So läßt auch diese bedeutende Studie noch Platz für weitere Spekulationen zur Geschichte des Weihnachtsfestes.

Erfurt Benedikt Kranemann

Kranemann, Benedikt: **Sakramentliche Liturgie im Bistum Münster**. Eine Untersuchung handschriftlicher und gedruckter Ritualien und der liturgischen Formulare vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. – Münster: Aschendorff 1998. 360 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 83), kt DM 110,00 ISBN: 3–402–04061–1.

Bei der vorliegenden Studie über die Ritualien und die sakramentliche Liturgie im Bistum Münster handelt es sich um eine für den Druck überarbeitete und an einigen Stellen erweiterte Habil.schrift, die vom FB Kath. Theol. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster im WS 1993/94 angenommen wurde. Benedikt Kranemann, inzwischen Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der Theol. Fak. in Erfurt, hatte in dem von ihm mitherausgegebenen Sbd „Zwischen römischer Einheitsliturgie und diözesaner Eigenverantwortung. Gottesdienst im Bistum Münster" (Altenberge 1997, vgl. dazu ThRv 94 [1998], Sp. 551–553) bereits einige wichtige Ergebnisse über die Ritualien publiziert. Insofern wurde diese Studie von Fachleuten schon länger erwartet. Sie ist in eine ganze Reihe ähnlicher Forschungen über die Entwicklung der Sakramentenfeiern in anderen deutschsprachigen Bistümern, zuletzt die von Thomas Vollmer vorgelegte „Agenda Coloniensis" (Regensburg 1994), einzuordnen.

In einer *„Einführung"* (1–15) als *Teil A* der Studie gibt K. sorgfältig über die Themenstellung, die Arbeitsmethode, den Aufbau und die bisherigen Forschungen Rechenschaft. Ihr folgt als *Teil B* die *„Diachrone Beschreibung der Quellengruppe Liturgische Bücher"* (16–80). Hier behandelt er zunächst die hsl. Zeugnisse des 15. und 16. Jh.s, dann die *„Ritualien der Gegenreformation"*, d. i. die erste gedruckte Agenda ecclesiastica von 1592 sowie vier Hss., dann die *„Barockagende"* von 1712 sowie drei Hss. aus Warendorf, Freckenhorst und Borghorst sowie vier nichtamtliche gedruckte Ritualien aus dem Bereich der Krankenseelsorge. Unter *„Ritualien im Zeichen des Wandels von Gesellschaft*

und Seelsorge am Ende des 19. Jahrhunderts" (58) ordnet er die Collectio Rituum von 1894 und 1905 sowie das wegen des Kulturkampfs mit der Approbation des Mainzer Bischofs Wilhelm Emmanuel von Ketteler herausgegebenen Vademecum von 1894 und das Begräbnis-Büchlein von 1896 ein. Das letzte Münsteraner Eigenrituale, die Collectio Rituum von 1931, charakterisiert K. überzeugend als „ein Rituale der liturgischen Erneuerung" (71).

Die zusammenfassende Beschreibung der Ritualienentwicklung im Bistum Münster (77–80) ist, was die Fakten angeht, voll akzeptabel. Der Rez. vermißt darin allerdings eine eingehendere Reflexion über die Eigenart der münsterschen Ritualiengeschichte, die durch ungewöhnlich große Abstände 1592 – 1712 – 1894 der offiziellen gedruckten Ausgaben des 16.–19. Jh.s gekennzeichnet ist. Der Rez. und jüngst A. Heinz haben zwei gescheiterte Versuche von 1820 und 1862 ans Licht gebracht, ein neues, offizielles Rituale herauszubringen. Zugegeben, die Quellenlage für 1820 ist durch Kriegsverluste in den Archiven äußerst ungünstig, aber das Faktum scheint dem Rez. erwiesen. Zu fragen wäre auch gewesen, ob vielleicht das römische Rituale in Zeiten von Bücherknappheit im Bistum Münster eine Rolle gespielt hat, wie Heinz es jüngst für Trier festgestellt hat. Jedenfalls bedürfen die großen Abstände der offiziellen Bücher des Bistums Münster weiterer Reflexion und Forschung. Sie scheinen einer inhaltlichen Kontinuität der Riten eher abträglich zu sein (s. u.).

Ein *„Synchroner Vergleich der Sakramente und sakramentlichen Feiern im Bistum Münster"* ist Gegenstand des *Teils C* (81–340), der den eigentlichen Schwerpunkt der Forschungsarbeit bildet. K. gliedert ihn in Liturgische Feiern im Umfeld der Geburt" (81–141), um Ehe und Familie (142–185), Liturgie angesichts von Schuld und Sünde (186–205), im Umfeld von Krankheit, Sterben und Tod (206–334) sowie die Kommunionspendung außerhalb der Meßfeier (335–339). Dem Resümee über die Geschichte der Ritualien im Bistum Münster (340–343) schließen sich für die Auswertung wichtige Register (344–360) der Schriftstellen, der Autoren sowie der Initien, Personen und Sachen an.

Vor einer Gesamtwürdigung seien im folgenden einige wichtige Einzelergebnisse hervorgehoben. Die Reichung von nichtkonsekriertem Wein bei der Taufe von Säuglingen, eine Reminiszenz an die gemeinsame Feier der Initiationssakramente, ist in Münster wie in Köln lange bezeugt, ebenso eine Schriftlesung, die auch im Fall der Suppletion der Riten nach einer Nottaufe ihren Platz behält. Wie überall spielen die Eltern bei der Tauffeier keine Rolle. Der im hsl. Rituale von Borken bezeugte Kirchtorvermählungsritus (153) ist im ersten gedruckten Rituale bereits an die Stufen des Altares gewandert. Das Rituale von 1712 bezeugt eine kirchliche Verlobung, die allerdings eher rechtliche, denn liturgische Gestalt hat.

Die Collectio Rituum von 1931 weist erstmals einen „Ritus celebrandi matrimonii mixti" aus (149). Die Feier der Ehejubiläen, deren Aufkommen K. mit der Zunahme der Lebenserwartung und der Betonung der personalen Dimension der Ehe begründet, gibt es in der münsteraner Diözese seit 1879 (180). Bzgl. des Bußsakramentes ist interessant, daß es noch im 16. und 17. Jh. Zeugnisse für die Praxis der öffentlichen Buße gibt (187) und daß das Bußsakrament in der Reformationszeit eine tiefe Krise durchgestanden hat (189). Erhellend für die Schwierigkeiten der heutigen Praxis sind die Ausführungen über die letzte Ölung, die ihren problematischen Status zwischen Krankensakrament und Todesweihe nie verloren habe (208). Eine Besonderheit bei der Krankenkommunion ist die lange geübte Darreichung der Ablution. K. dürfte auch das Rätsel gelöst haben, welche Form der Begräbnisliturgie in Münster vor dem Rituale von 1712 geübt wurde. Unter Hinweis auf die Tradition der *Vigiliae mortuorum* im Erzbistum Köln, die ebenfalls den Beerdigungsritus enthalten, weist K. nach, daß in der Hs. von St. Aegidii aus dem Jahre 1692 unter dem Titel „Commendatio animae" nach dem Ausweis ihrer Rubriken sich die Begräbnisliturgie verbirgt (305) und daß die hsl. Borkener Agende von ca. 1500 unter dem Titel „Commendationes mortuorum" ebenfalls eine auf karolingische Traditionen zurückgehende Beerdigungsliturgie enthält (306f). Im Rituale von 1712 bildet der bis heute erhaltene Erdwurf auf den Sarg noch den Beginn des Zuschaufelns des Grabes während der Liturgie. Es enthält bereits auch ein Gebet für denjenigen Teilnehmer des Begräbnisses, der als erster sterben wird (320f). Eine von der Messe weitgehend gelöste Kommunionfrömmigkeit, die um 1800 ihren Höhepunkt erreicht, zeigen die kurzen Ausführungen über die Kommunionspendung außerhalb der Messe (335f).

Betrachtet man die Habil.schrift von K. insgesamt, so muß man dem Vf. einen souveränen Umgang mit hsl. wie gedruckten Quellen attestieren und eine hohe Fähigkeit, sie sachgerecht zu interpretieren. Dabei hat er immer die Agenden der Nachbardiözesen Osnabrück und Köln und die bisherigen Forschungsergebnisse über die Ritenentwicklung anderer deutschsprachiger Diözesen im Blick. Sonstige Sekundärliteratur ist in reichem Maß verarbeitet. Als Markenzeichen dieser wie auch schon vorausgehender Arbeiten von K. erweist sich die starke Einbettung der liturgischen Bücher und die Auslegung ihrer Formulare in das historisch-gesellschaftliche Umfeld. K. hat damit die Nützlichkeit der unter dem Begriff Mentalitätsgeschichte bekannten wissenschaftliche Methode auch für die Liturgiewissenschaft erwiesen. Sie gehört in Zukunft zu den unverzichtbaren Methoden auch dieses Faches.

Vergleicht man kurz die Ergebnisse der 1994 von Thomas Vollmer vorgelegten Untersuchung der Kölner Ritualien mit der von K. wird deutlich, daß letzterer eine Ritualientradition aufzuarbeiten hatte, die wenig innere Konsistenz und Tradition sowie eine geringe Zahl von offiziellen Büchern aufweist, die allerdings von einer ganzen Reihe hsl. und halbamtlicher Drucke ergänzt wird. Das ziemlich genaue Gegenteil findet sich in den Kölner Ritualien. So wird allein in diesen beiden jüngsten Arbeiten deutlich, wie unterschiedlich die Entwicklung der Ritualien in den einzelnen Diözesen verlaufen ist. Insgesamt stellt die Habil.schrift von K. einen wertvollen und wichtigen Baustein dar für die noch zu schreibende Gesamtgeschichte der Ritualien im deutschen Sprachbereich, nicht zuletzt wegen ihrer vorbildlichen methodischen Durchführung.

Vallendar Manfred Probst

Moraltheologie

Leben in der Kultur, hg. v. Richard Brüllmann / Harald Schützeichel. – Weinheim: Beltz Athenäum Verlag 1995. 178 S. (Beiträge zur Albert Schweitzer Forschung, 4), geb. DM 68,00 ISBN: 3–89547–095–3

1990 bis 1997 veröffentlichte die Wissenschaftliche Albert-Schweitzer-Gesellschaft e.V. fünf Bde einer Reihe „Beiträge zur Albert-Schweitzer-Forschung". Den neun Beiträgen von Bd 4 liegen Referate zugrunde, die teils in der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, teils bei den „Basler Albert-Schweitzer-Gesprächen" gehalten wurden.

Unter den Stichworten *„Die Verantwortung des Denkens"*, *„Der Rekurs auf die Natur"* sowie *„Religion und Zivilisation"* sind Beiträge zusammengefaßt, die sich mit dem Schweitzerschen Zentralbegriff „Ehrfurcht vor dem Leben", dem ethischen Ansatz von Schweitzer, seinem Verständnis der Natur und der Kultur, seinen erkenntnistheoretischen Überlegungen zum „Denken" und „Erleben" und seiner Religionsphilosophie beschäftigen. Dabei lassen sich manche Verdopplungen nicht vermeiden.

Der Leitgesichtspunkt des Bdes, „das Denken Albert Schweitzers für unsere Zeit fruchtbar werden zu lassen" (7), bestimmt die Aufsätze der neun Schweitzer-Fachleute, die in wohltuender Weise auf eine kritiklose Schweitzer-Verehrung verzichten, dafür aber nach der bleibenden Bedeutung und den Grenzen der Impulse Schweitzers fragen. Zu Recht beklagen die Vf., daß Schweitzer auch dort, wo sein Anliegen der Sache nach aufgegriffen worden ist, meistens gar nicht erwähnt wird, etwa in Hans Küngs „Projekt Weltethos", im ökumenischen „Konziliaren Prozeß" (Max Ulrich Balsiger, 153f) und in der Ökologiebewegung (Sigurd Martin Daecke, 88). Ein methodisch fruchtbarer Ansatz für die weitere Schweitzer-Forschung ist der Vergleich seines Denkens mit dem verwandter oder konträrer Denker, etwa Friedrich Nietzsche (Hartmut Kress, 9ff), Pierre Teilhard de Chardin (Hans-Joachim Werner, 34ff), Hans Jonas (Wolfgang Erich Müller, 55ff) und Auguste Sabatier (Hans-Hinrich Jenssen, 118ff). In etlichen Beiträgen wird auf bislang unveröffentlichte Texte Schweitzers zurückgegriffen (v. a. Balsiger, 148ff). Das ist ein Anzeichen dafür, daß die Veröffentlichung des längst druckfertig bearbeiteten Nachlasses, die sich inzwischen über Jahrzehnte hinzieht, an der Zeit ist und das Interesse an Schweitzer intensivieren könnte.

Schweitzers ethische Zuspitzung des Christentums wird beschrieben (Kreß; Müller; Claus Günzler, 75ff; Werner A. Gallusser, 107ff; Ernst Luther, 134ff) und teilweise kritisiert (Kreß, 31). Nach Jenssen kann aber keine Rede davon sein, daß sich bei Schweitzer die Religion auf Ethik beschränkt. Mit dem „universellen Willen zum Leben" ist Gott gemeint (118f). Religion braucht „Metaphysik, d. h. eine Grundanschauung über das Wesen und die Bedeutung des Seins" (119), auch wenn Schweitzer wegen der Rätselhaftigkeit des Daseins auf eine abgerundete „Weltanschauung" verzichtet. Wie Balsiger (148f) beschreibt Jenssen den dualistischen Ansatz von Schweitzers Gottesverständnis: einmal das unbegreifliche Wirken Gottes in Natur und Geschichte, zum anderen seine Liebesoffenbarung (123–125). Jenssen kritisiert den pantheistischen Zug in Schweitzers Schöpferglauben und plädiert für eine „panentheistische" Korrektur (128–133). In keinem der Aufsätze wird gefragt, ob denn nicht auch Schweitzers Verständnis der göttlichen Liebesoffenbarung einer Korrektur bedürfe. Daß sich Gottes Liebeswillen in den „denkenden Menschen" offenbare, ist doch nach christlicher Tradition und Erfahrung sekundär gegenüber seiner zentralen Offenbarung in Jesus Christus.

Schweitzers Ethik hat die Vf. zu weiterführenden Klärungen und Akzentuierungen veranlaßt. Seine Ethik ist individualethisch bestimmt (Kreß, 16; Günzler, 77, 87). Doch setzt das „Anderssein als die Welt" als „geistiges Freisein von der Welt" Kräfte zum praktischen Wirken in der Welt frei (Luther, 146f). Man kann bei Schweitzer nicht nur von einer „Gesinnungsethik" (Kreß, 26) sprechen, sondern auch von einer „globalen Verantwortungsethik" (Gallusser, 109f). Praktische Sofortmaßnahmen bei einer „globalen Mitwelt-Therapie" werden dabei durch ein „duales Erdbewußtsein" im lokalen Bereich und in der weltweiten Dimension ergänzt (Gallusser, 111–114). Auch wenn Schweitzer eine Rangfolge zwischen wertvollem und weniger wertvollem Leben ablehnte, machte er einen Unterschied zwischen Mensch und Tier. Er hielt etwa ein mitleidvolles Töten bei Tieren, aber niemals bei Menschen für angebracht (Luther,

138). Die Mitkreatürlichkeit tritt bei Schweitzer nicht an die Stelle der Mitmenschlichkeit, sondern ergänzt sie (Daecke, 90–93). Für die Mitgeschöpfe kann sich nur glaubwürdig einsetzen, wer sich schon für die Mitmenschen aufgeopfert hat (Daecke, 92, 94).

Verschiedene Vf. betonen die Begründung der ethischen und religiösen Überzeugungen Schweitzers im „Denken", worunter Schweitzer das „Erleben" und dessen gedankliche Verarbeitung versteht (Werner, 46, 48; Müller, 65–67, 73, Günzler, 81, 85f). Daecke verankert Schweitzers Auffassung von der „Heiligkeit des Lebens" trinitarisch und geht damit über Schweitzer hinaus: Das Leben ist heilig, weil Gott fortwährend als Schöpfer wirkt und weil Jesus Christus die Natur angenommen hat und weil der Heilige Geist die Schöpfung zur neuen Schöpfung vollendet (102–106).

Als unverzichtbare theologische Akzente Schweitzers werden der Gedanke der Wahrhaftigkeit (Kreß, 16–22, 33) und das Ja zu Aufklärung und Vernunft als Regulativ gegen Aberglauben, Fanatismus und Schwärmerei (Müller, 74) festgehalten.

Stuttgart Andreas Rössler

Christliche Sozialwissenschaften

Bohrmann, Thomas: **Ethik – Werbung – Mediengewalt.** Werbung im Umfeld von Gewalt im Fernsehen. Eine sozialethische Programmatik. Mit einem Vorwort von Alois Baumgartner. – München: Reinhard Fischer 1997. 309 S. kt DM 39,00 ISBN: 3–88927–211–8

Die Arbeit, die bei dem Münchner Sozialethiker Alois Baumgartner 1997 von der dortigen Kath.-Theol. Fak. als Diss. angenommen wurde, hat sich die Aufgabe gestellt, den Ansatz einer modernitätsgerechten Medienethik anhand einer spezifizierten Fragestellung abzuarbeiten: „Ist es ethisch legitim, daß die werbungstreibende Wirtschaft im Umfeld von gewalthaltigen Filmen Werbung plaziert und somit solche Inhalte finanziell unterstützt?" (13).

Bohrmann geht das Thema in drei Kap.n an. Das *erste Kap.* (19–128) widmet sich einer *allgemeinen Ethik der Werbung.* Hier werden einige Kriterien zusammengetragen (73–77: u.a. Ausschluß der Diskriminierung, der Verletzung religiöser Gefühle oder der Verharmlosung von Gewalt), die zu beachten sind, soll die Werbung nicht in sozialunverträglicher Weise „gegen das Personund Autonomieprinzip verstoßen" (73). B. zeichnet die zur Stützung dieser (dem Personprinzip dienenden) Kriterien vorhandenen Institutionen (den vom Zentralverband der deutschen Werbewirtschaft eingerichteten Deutschen Werberat als Selbstkontrollorgan einerseits und bestimmte Verbraucherverbände oder Industrie- und Handelskammern als Fremdkontrollorgane andererseits) nach und kommt zu dem Ergebnis, daß das werbeethische System dieser beiden Kontrolleinrichtungen weitgehend funktioniert, was er an ausgewählten Problemfeldern der Werbung illustriert (z.B. Benetton).

Im *zweiten Kap.* entwickelt B. anhand einer empirischen Analyse von drei gewalthaltigen Filmen (James Cameron: ‚Terminator'; John Woo: ‚Hard-Boiled'; Mary Lambert: ‚Friedhof der Kuscheltiere') eine *ethische Kriteriologie für die Gewaltpräsentation im Fernsehen.* Zunächst wird auch gewalthaltigen Filmen insoweit die Möglichkeit einer ethischen Berechtigung bescheinigt, als sie zur personalen Selbstrealisation beitragen können. Zudem reichten „[d]ie in Deutschland existierenden Gesetze (Rundfunkstaatsvertrag, StGB, JÖSchG, GjS) und Institutionen (FSK, BPjS, FSF), die ein engmaschiges Netz der Kontrolle im Mediensystem gewährleisten, [...] aus, um gewaltorientierte Inhalte zu bewerten bzw. zu begrenzen" (263). Dies gelte auch für die Selbstkontrolle des privaten Fernsehsektors, so daß strengere Gesetze im Sinne einer Verschärfung des Rundfunkstaatsvertrags keineswegs erforderlich seien. Bestehe somit kein *institutionen*ethischer Bedarf mehr, so sei (z.B. angesichts der Gefahren der Sensationalisierung) *individual*ethisch gleichwohl eine (weitere) Ausbildung eines ‚Kommunikatorenethos' seitens der Rundfunkanbieter wünschenswert.

Das – vergleichsweise doch recht kurz geratene – *dritte Kap.* schließlich beinhaltet drei gedrängte *Plädoyers für eine offene Mediengesellschaft im Rahmen der modernen Demokratie:* Medienethisch sollten „keine medialen Inhalte a priori aus dem sozialen Diskurs ausgeschlossen werden" (245). Das *erste Plädoyer* tritt für die *Freiheit der ästhetischen Kommunikation* ein: „Da gewalthaltige Programmbeiträge ausreichend gesetzlich normiert und zur Genüge institutionell kontrolliert werden", gehörten „solche medialen Inhalte [...] zu einer ethisch einzufordernden ‚offenen Kommunikationsstruktur'" (251). Daher befürwortet das *zweite Plädoyer* die *Freiheit der Werbung:* Es sei angesichts der Tatsache, daß gewalthaltige Fernsehbeiträge zur Genüge reglementiert sind und unter der Voraussetzung der „Respektierung der werbeethischen Grundsätze" (252) prinzipiell „ethisch nicht verwerflich, daß die Ökonomie im Umfeld solcher Inhalte Werbung plaziert" (251). Die Arbeit schließt mit dem (sicherlich konsensfähigen) *dritten Plädoyer* für eine *Intensivierung der Medienpädagogik.*

In der Beurteilung ist auf der einen Seite festzuhalten, daß sich das Buch, dessen ethische Sichtweise sich erkennbar an den Arbeiten des mittlerweile in Augsburg wirkenden Sozialethikers Thomas Hausmanninger orientiert (der in der Danksagung auch „für seine zahlreichen Denkanstöße" erwähnt wird), in modernitätsgerechter Weise – fernab vom überholten Moralisieren – dem Thema nähert und es mit präziser Detailkenntnis abarbeitet. Die sozialethische Argumentation ist in der Grundlinie plausibel und von daher in der Lage, die kontraproduktiven Effekte der naiven Forderung nach undifferenzierter Eliminierung medialer Gewaltdarstellungen (z.B. durch eine unangemessene Schnittbearbeitung des – vom Bildungsbürgertum weithin unterschätzten – ‚Terminator' durch die FSK) transparent werden zu lassen. Dennoch bleibt das Buch auf der anderen Seite eher arm an institutionsethischen Innovationen im Untersuchungsbereich, da die bestehenden Institutionen – und hier möchte ich auch gar nicht unbedingt widersprechen – schlichtweg als ausreichend erachtet werden. Insgesamt kann die Arbeit gleichwohl – was als sozialethischer Ertrag nicht unterschätzt werden sollte – die Kontraproduktivität eines nur verfallstheoretischen Moralisierens überzeugend entkräften. Insofern eine modernitätsgerechte Ethik keineswegs ein stets nur affirmierendes Verhältnis zu all den Forderungen haben kann, die empirisch im Gewand der Moral bzw. der Moralverfallsklagen vorgetragen werden, sondern als Reflexion des Moralischen auch eine Kritik der moralisierenden ‚Moral' zu liefern hat, leistet das Buch anhand des instruktiven Beispiels der Medienethik einen wertvollen (und informativen) Beitrag zur Selbstaufklärung der Moral in der modernen Gesellschaft.

Erfurt Michael Schramm

Furger, Franz: **Christliche Sozialethik in pluraler Gesellschaft**, hg. v. Marianne Heimbach-Steins / Andreas Lienkamp / Joachim Wiemeyer. – Münster: Lit-Verlag 1997. XVII, 327 S. (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften, 38), brosch. DM 39,80 ISBN: 3–8258–3527–8

Die gegenwärtige Verfassung des Fachs Christliche Sozialethik gibt zu überschäumender Hochstimmung nicht unbedingt Anlaß, denn obgleich vielfach ein ‚Ethikbedarf' diagnostiziert wird, werden die Einlassungen aus dem Bereich der Christlichen Sozialethik z.B. von den anderen Sozialwissenschaften kaum zur Kenntnis genommen. Der Titel des Bdes, der verschiedene ausgewählte Aufsätze des am 5. Februar 1997 verstorbenen Münsteraner Sozialethikers Franz Furger dokumentiert, signalisiert, daß diese Lage als Herausforderung der ‚Christlichen Sozialethik in pluraler Gesellschaft' verstanden wird.

Der *erste Teil* versucht, *‚grundlegende Orientierungen'* zu liefern. Ein sehr informativer Forschungsüberblick über die theologische Ethik der letzten 30 Jahre und Erwägungen zur theologischen und ökumenischen Verortung des Fachs sowie zu einigen historischen Marksteinen finden sich hier.

Im Mittelpunkt des *zweiten Teils* steht die *‚Gesellschaftsgestaltung als sozialethische Herausforderung'.* Schwerpunkte bilden Themen der Politik, der europäischen Einigung und der Medizin- und Bioethik. Wirtschaftsethische Fragestellungen wurden von den Hg.n nicht berücksichtigt, da hierzu bereits zwei einschlägige Buchveröffentlichungen Franz Furgers vorliegen (von 1992 und 1994).

Ein *dritter Teil,* der einen (von Marianne Heimbach-Steins verfaßten) biographischen Rückblick sowie ein Schriftenverzeichnis beinhaltet, beschließt das Buch.

Mit diesem Bd, der von den Hg.n sehr sorgfältig zusammengestellt wurde (inkl. Schriftenverzeichnis, Personen- und Sachregister), werden viele Texte Franz Furgers, die bisher noch nicht veröffentlicht wurden oder aber schwer zugänglich waren, leicht verfügbar. Eine Fülle unterschiedlicher Themen wird angerissen und in nachvollziehbarer Weise behandelt. Furgers Stärke zeigt sich darin, daß seine sozialethischen Erörterungen eine flexible Offenheit für die verschiedenen Entwicklungen der modernen Zeit aufweisen. Gleichwohl: Ein ausgearbeitetes Konzept zur Theoriestrategie einer Theologischen Sozialethik, die die entscheidende ‚Herausforderung' aufnehmen und präzise die genuine Nützlichkeit der Christlichen Sozialethik für die ‚plurale Gesellschaft' der Moderne ausweisen würde, wird nicht erkennbar. In Zeiten schwindenden kulturellen Einflusses der institutionell verfaßten Kirchen kann sich aber die Christliche Sozialethik nur durch eine präzise methodologische Profilierung, die gegenüber den ausdifferenzierten Sozialwissenschaften (Ökonomik, Soziologie, Politologie etc.) einen spezifischen Forschungs-‚Code' (als Theologie: Immanenz/Transzendenz; als Sozialethik: Gerechtigkeit/Ungerechtigkeit) abarbeitet und sich keinesfalls auf die viel zu allgemeine Pfadfinderregel ‚Sehen – Urteilen – Handeln' beschränken kann, bewähren. Obwohl ein solches Forschungsprogramm im vorliegenden Bd nicht vorgelegt und/oder abgearbeitet wird, sind die Überlegungen Franz Furgers aufgrund ihrer Themenfülle, ihrer Perspektivenvielfalt und ihrer dialogischen Offenheit für die relevanten Strömungen der Moderne anregend.

Erfurt Michael Schramm

Ökologische Ethik als Orientierungswissenschaft. Von der Illusion zur Realität, hg. v. Adrian Holderegger. – Fribourg: Universitätsverlag Freiburg (Schweiz) 1997. 241 S. (Ethik und Politische Philosophie, 1), brosch. DM 56,00 ISBN: 3–7278–1132–3

Angesichts der komplexen Probleme moderner Gesellschaften erstarkt die Sehnsucht nach moralischen Orientierungspflöcken im Meer der unübersichtlichen Schwierigkeiten. Oftmals wird dabei mit der Diagnose eines „Ethikbedarfs" die Hoffnung verbunden, daß diese Ethik bereits als solche schon ein wirksames *Mittel* zur Lösung der Probleme sei. Insbesondere angesichts der Ökoprobleme wurden „übertriebene Erwartungen an die Ethik" (A. Holderegger, 9) herangetragen, die mit dem Instrumentarium der ausdifferenzierten Wissenschaften (möglicherweise) wesentlich effizienter abzuarbeiten sind.

Um hier „von der Illusion zur Realität" (Untertitel) zurückzugelangen, klopfen die Beiträge des Bdes aus unterschiedlichen Perspektiven (*Technik:* Klaus Kornwachs, Ortwin Renn; *Wirtschaft:* Hans-Balz Peter, Peter Ulrich; *Recht:* Michael Walter Hebeisen; *Biowissenschaften:* Eve-Marie Engels; *Theologie:* Johannes Fischer, Wilfried Lochbühler) die Frage ab, inwieweit man tatsächlich von einer Orientierungsfunktion der Ethik hinsichtlich der Ökothematik sprechen kann.

Was bleibt als Ergebnis der vielfältigen und perspektivenreichen Überlegungen unter dem Strich? Das Ergebnis ist, daß es *das* Ergebnis nicht gibt. Denn während z. B. Peter Ulrich (unter Verweis auf „Brent Spar") unverdrossen der Problemlösungskraft des „moralischen Drucks durch die kritische Öffentlichkeit" vertraut, reduziert sich die Ökoethik z. B. nach Klaus Kornwachs letztendlich auf technische Kalkulationen zur Sicherung unseres Überlebens. Der Wert des – im übrigen überaus informativen und anregenden – Buches liegt nicht zuletzt darin, angesichts der normativen Ambivalenz all der Forderungen, die faktisch unter der Flagge des Moralischen angeboten werden, einen aufklärenden Beitrag auf dem Weg „von der Illusion zur Realität" der (Öko-)Moral und damit zu einer pragmatischen Nützlichkeit der Ethik zu leisten.

Erfurt Michael Schramm

Homiletik

Predigten der Barockzeit. Texte und Kommentar. In Zusammenarbeit mit Heinrich Kabas und Roswitha Woytek hg. und durch Zeugnisse zur Predigt in der deutschen Literatur vom 18. zum 20. Jahrhundert erg. v. Werner Welzig. – Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1995. XV, 839 S. (Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 626), Ln DM 140,00 ISBN: 3–7001–2210–1

Die vorliegende Sammlung versteht sich als ein „erster Versuch, protestantische und katholische Predigten des Barockzeitalters in einer kommentierten und textgetreuen ..., auch die zeitgenössische Typographie bewahrenden Auswahl vorzustellen" („Vorbemerkung"), versteht sich als „Lesebuch barocker Predigt", das mit Blick auf die vom Hg. Werner Welzig konsultierten Bibliotheken freilich eine spezifisch „österreichische Sicht" (XI) verrät. Herangezogen wurden die Druckvorlagen der hier versammelten 27 Homilien aus den Beständen der Österreichischen Nationalbibliothek, der Universitätsbibliothek Wien, der Wiener Stadt- und Landesbibliothek, der Bibliotheken der Augustiner-Chorherren in Klosterneuburg, der Kapuziner und Minoriten in Wien, der Ráday-Bibliothek in Budapest sowie dem Fundus der Bibliothek des ehemaligen Evangelischen Gymnasiums (Lyzeums) in Preßburg (derzeitiger Standort: Slowakische Akademie der Wissenschaften in Preßburg/Bratislava).

Welzig, ausgewiesen als Bibliograph „Katholischer Predigtsammlungen" (2 Bde, 1984–1987) und „deutschsprachiger Heiligenpredigten in Einzeldrucken" (1989), entschied sich für die Form des Lesebuchs, dessen Gliederung ausgewählte thematische Schwerpunkte markieren: „Angst–Drangsal", „Lob", „Täter und Hörer des Wortes", „Kontroverse". Sieht man ab von Abraham a Santa Clara, vielleicht noch von Johann Michael Dilherr, so dürften die meisten der hier versammelten Texte und ihre Autoren – evangelische wie katholische – unbekannt und vergessen sein. Vorzüglich in der Hebung dieses Schatzes und seiner Bereitstellung für die theologische, germanistische und volkskundliche Forschung liegt das Verdienst in den Texten der vorliegenden Ausgabe.

Das in diesen Texten ausgebreitete Spektrum reicht von der geistlichen Naturbetrachtung (Joh. Michael Dilherr), der Darstellung des apokalyptischen Geschehens sowohl aus katholischer (Joh. Bodler) als auch evangelischer Sicht (Joh. Heermann), Auslegungen der Weisheit Salomonis (Konrad Dieterich), über das Lob der exemplarischen Vita der verstorbenen protestantischen Exilantin Felicitas Dorothea von Stubenberg (Matthäus Schmoll) und die durchaus auch politisch zu verstehende Laudatio auf den heiligen Landesfürsten, Markgraf Leopold III. (Abraham a Santa Clara) bis hin zu den theologischen Kontroversen, nicht bloß zwischen Lutheranern und Reformierten, wie sie sich in den Predigten Joh. Benedikt Carpzows spiegeln.

Den Textauszügen vorangestellt findet sich die bibliographisch exakte Aufnahme des jeweiligen Titelblatts mit Angabe des Zeilensprungs. Schreibweise und Interpunktion mit all ihren Eigentümlichkeiten werden grundsätzlich beibehalten, wobei allerdings die typographische Gestaltung vereinfacht erscheint. Dem besseren Verständnis der Texte, d. h. der Lesehilfe dienen kurze, unter die Texte plazierte Worterklärungen, hat doch der Hg. nicht nur den fachlich versierten Rezipienten, sondern auch die „unterschiedlichen Temperamente verschiedener Leser von heute" (XIII) im Blick.

Selbst bei optimistischer Einschätzung des Bildungsgrads potentieller Leser, seien es angehende Literaturwissenschaftler, angehende Theologen oder schlichtweg „gebildete Laien", werden diese der begleitenden Textkommentierung bedürfen. So folgt der Wiedergabe der Predigttexte (520 S.n) ein immerhin 195 S.n umfassender Kommentar, der den Leser in Form einer „Einladung" (XIII) zunächst an den jeweiligen Text heranführt, ihn nicht nur mit dem Redeaufbau, seiner rhetorischen Konzeption, sondern mit dem uns fremd gewordenen Verfahren barocker Schriftauslegung, mit jener Art des Sprechens, die man allegorisch-emblematisch bezeichnet, mit der dem Barock eigentümlichen Natur- und Geschichtsdeutung, die die Dinge und Ereignisse im heilsgeschichtlichen Zusammenhang sieht, vertraut macht. Der „Einladung" schließt sich jeweils der zeilenbegleitende Sachkommentar an. Sprichwörter, Schwänke, Fabulöses, Legendäres aus Heiligenviten, historisch Überliefertes, Kirchenväterliteratur und Vulgatatexte: alle Quellen werden sorgfältig nachgewiesen und aufgeschlüsselt. Ein solchermaßen minuziöser Quellennachweis dürfte nicht nur dem partiellen Textverständnis dienlich sein, sondern das kompilierende Verfahren der Prediger insgesamt ablesbar machen. Bleibt zu erwähnen, daß für die „Einladungen" neben dem Hg. nicht nur die auf dem Titelblatt genannten Mitarbeiter Heinrich Kabas und Roswitha Woytek verantwortlich zeichnen, sondern auch Franz M. Eybl, Ralf G. Bogner und Robert Pichl. Vereinheitlichende Vorgaben im Hinblick auf die Abfassung der „Einladungen" scheint es nicht gegeben zu haben.

Ein umfangreiches Verzeichnis der *„Quellen und Nachschlagewerke"* sowie ein Personenregister – angereichert mit Angaben zum Wirkungsort der Genannten – erleichtern die Benutzung der Texte, der Einführungen und Sachkommentare. Abschließende *„Biographische Notizen"* informieren über die elf katholischen und zehn evangelischen Prediger, ihren Wirkungskreis, ihren Status innerhalb der Kirchenhierarchie und ihre Ordenszugehörigkeit.

Wie bemerkt: Das Spektrum der hier abgedruckten Texte ist weitläufig. Das späteste Dokument ist übrigens eine oratio funebris auf den Prinzen Eugen von 1736, gehalten in der Metropolitan-Kirche St. Stephan zu Wien, eine Predigt, die eindrücklich zeigt, daß sich barocke Suada – hier das Lob auf eine zum „christlichen Helden" stilisierte hohe Standesperson – im öffentlichen Raum bis weit in ein aufgeklärtes Zeitalter zu behaupten vermochte.

Wie bei allen groß angelegten Unternehmen bleiben Wünsche offen. So wünscht man sich beispielsweise den Abdruck zweier Marienpredigten; sagen wir einmal aus katholischer, dann aus evangelischer Sicht, legten doch Lutheraner in Sachen Heiligenverehrung keineswegs eine den Reformierten vergleichbare Rigidität an den Tag. Wünschenswert wären kurze Erläuterungen zum Sprachstand der einzelnen Texte gewesen, die in einigen Fällen noch deutliche Abweichungen vom Neuhochdeutschen aufweisen. Dies gilt etwa für Johann Heermanns Breslauer Text von 1631 (3ff), der landschaftstypische (schlesische) Merkmale aufweist. Ganz anders der zeitgleiche Text von Jacob Fabricius aus einer Nürnberger Offizin von 1632 (207ff), der erstaunlich wenige Abweichungen vom späteren mhd. Usus erkennen läßt.

Eine „Einladung anderer Art" präsentiert sich dem Leser im letzten, kleineren Teil der Ausgabe, nämlich eine *„Sammlung inhaltlich und formal heterogener Texte aus neuerer Zeit"*, Texte, die entweder als Predigt konzipiert oder in sehr unterschiedlicher Weise zur Predigt Stellung beziehend („ernst", „erhaben", „boshaft", wie Welzig bemerkt), die Vitalität dieser „Textsorte" in der neueren und modernen Literatur zu dokumentieren vermögen. Da reicht denn die Auslese von Johann Gottfried Schnabel und Karl Philipp Moritz über Herder, Goethe, Jean Paul, Gotthelf, Stifter, Mörike und Lenau bis hin zu Thomas Mann, Kafka, Brecht und Böll. Hier wären wenigstens knappe Notizen dem Leser willkommen gewesen. Nun denn: Der Forscher mag die kleine Anthologie eben als „Einladung" verstehen, um über das Thema „Produktive Rezeption der Predigt in der neueren Literatur" nachzudenken.

Unangesehen dieser Ausstellung ist die Bereitstellung dieser Ausgabe zu begrüßen, bietet sie doch eine Fülle von Anregungen sowohl für den Literaturwissenschaftler als auch für den Theologen und Volkskundler.

Münster Wolfgang F. Bender

Philosophie

Bogliolo, Luigi: **La Filosofia Cristiana**. Il problema, la storia, la struttura. – Città del Vaticano: Pont. Accademia di S. Tommaso / Libreria Ed. Vaticana 1995. 231 S. (Studi Tomistici, 28), kt Lit 35 000

Der Titel des Buches umschreibt sehr genau, was auf die Leserschaft zukommt: Es geht um einen Überblick über die Schwierigkeit, den Verlauf und die Anlage der christlich motivierten Philosophiegeschichte. Das Thema wird freilich aus der Perspektive nicht hinterfragter Theologie und im Segment einer wohl durch Sprachschwierigkeiten begrenzten Wahrnehmung behandelt. Doch mehr dazu später.

Den Leitfaden für die Darstellung liefert die *Chronologie der christlichen Denkgeschichte* von ihren Wurzeln bis zum 20. Jh. Nach flüchtigen Blicken auf die Griechen, namentlich auf die Vorsokratiker, auf Sokrates selbst, schließlich auf Platon und Aristoteles, kommt der Vf. sehr schnell auf das NT zu sprechen, dessen Proklamation radikaler Innerlichkeit ihm als Maßstab jeder Philosophie gilt – wobei sofort zu fragen ist, ob – wie behauptet wird – beispielsweise die Aussagen der Bergpredigt tatsächlich nur nach innen weisen („Son tutti richiami d'interiorità", 34). Der Gang durch die Geschichte denkerisch verantworteter christlicher Glaubensartikulation findet seine Fortsetzung in einigen *Fingerzeigen zur Philosophie der Kirchenväter*. Es kommen, sehr knapp also, die Alexandriner zu Wort, Augustinus natürlich und der Pseudo-Areopagite.

Im Anschluß daran geht der Vf. zur mittelalterlichen Welt über; er thematisiert Anselm von Canterbury, Abälard, die Viktoriner und Bonaventura. Ein eigenes Kap. gehört Thomas von Aquin (75–91).

Den Anbruch der Neuzeit repräsentieren Skizzen zur *„Dekadenz der christlichen Philosophie"* bei Siger von Brabant (92) und zur Eigenart occhamistischer und humanistischer Denkansätze. Wiederum sehr knapp spricht der Vf. über Descartes und Kant, um endlich auf jenes Gebiet zuzusteuern, das ihm besonders am Herzen liegt: die *„Wiedergeburt der christlichen Philosophie"* (113) in Strömungen des 19. und 20. Jh.s vornehmlich italienischer und französischer Provenienz. Hier bricht auf Leser und Leserinnen eine wahre Flut von Namen herein; manche werden nur genannt, viele sind mit charakterisierenden Summarien versehen, die einflußreicheren unter ihnen wie V. Gioberti und A. Rosmini-Serbati oder für Frankreich M. Blondel und G. Marcel erfahren etwas größere Aufmerksamkeit. Relativ ausführlich wird die Geschichte der thomanischen Renaissance und der Weg ihrer offiziellen Rückbindung an das methodische Instrumentar der katholischen Schultheologie behandelt (127–133). Noch ausführlicher – aber gut zu lesen, obwohl das Namensbombardement anhält – gestalten sich Einblicke in die Debatte über Möglichkeiten und Grenzen christlichen Philosophierens zu Beginn der 30er Jahre des 20. Jh.s. Der Vf. zeichnet die wichtigsten Argumentationen nach, beginnt mit den Anfragen E. Bréhiers und M. Brunschvicgs, skizziert Antwortversuche aus dezidiert katholischer Perspektive, insbesondere aus der Feder É. Gilsons und J. Maritains, beschreibt die Intervention Blondels, die Vorbehalte des Neuscholastikers F. van Steenberghens und notiert nachklingende Äußerungen aus späterer Zeit. Mit einer Reihe zum Teil sehr kurzer Kap., die die verhandelten Probleme aus der Sicht des Vf.s noch einmal konturieren, endet das Buch.

Eine *„Schlußsynthese"* formuliert pointiert, was seiner Meinung nach christliche Philosophie im wesentlichen ausmacht (213–216): Das ist – u. a. – ihr fundamentaler Bezug zum christologischen Dogma, näherhin zur Lehre von den zwei Naturen, und das ist die Gestalt des Aquinaten, dessen Überzeugung von der elevatorischen Kraft des Glaubens der Vernunft gegenüber eine zuverlässige Orientierung bietet. Demgemäß wird, in Anschluß an Leo XIII., resümiert: „Die Horizonterweiterung, die der Glaube ermöglicht, drängt den menschlichen Geist höheren und reineren Zielen entgegen" (213).

Die Stärke des Buches liegt im Durchblick: Wer sich einen Eindruck verschaffen will, was christliche Philosophie bedeutet und wie man noch bis vor kurzem um sie gerungen hat, findet eine engagierte Begleitung. Der Vf. schreibt anschaulich und zupackend, es gelingt ihm, den Kern der vorgestellten Gedanken freizulegen. Am hilfreichsten sind ohne Zweifel die Kap. über das Problem christlicher Philosophie im 19. und 20. Jh.; die damaligen Debatten lassen sich aufgrund ihrer Verästelungen und genetischen Verflechtungen nicht leicht in den Blick bekommen. Indes ist zu sagen, daß die Studie von B. das Niveau einer Einführung nicht überschreitet. Die Masse der von ihm erwähnten Autoren bringt es mit sich, daß nur beschrieben wird, was sozusagen auf der Straße liegt. Subtile interpretatorische Fragen zu den einzelnen Konzeptionen finden keinen Zuspruch. Entsprechend fehlen Hinweise auf den neuesten Forschungsstand v. a. im Blick auf die patristischen und mittelalterlichen Entwürfe.

Was die eingangs angedeutete theologische Präsumtion und segmenthafte Behandlung der Sache angeht: Das Buch liest sich wie eine frühkirchliche Apologie; im Christentum ist die Wahrheit unbestreitbar und von jeher gegeben, alles Philosophieren hat mehr oder weniger eine präparatorische Funktion. Dieser nicht schlechthin unberechtigte Standpunkt verleitet den Vf. zu etwas großspurigen Urteilen, wie zu dem folgenden, das sich an die Adresse nichtchristlicher Gegenwartsphilosophien richtet: „Die Metaphysik zu begraben bedeutet, den Verstand zu begraben. Aber den Verstand zu begraben heißt, den Menschen selbst zu beerdigen" (5). Hingegen sei evident: „Das Christentum und die Philosophie sind miteinander auf die Welt gekommen; sie sind ins Dasein getreten mit der Menschheit selbst" (19). Schade ist, daß der Beitrag *deutschsprachiger* Denker zum Thema in der ersten Hälfte des 20. Jh.s nicht zur Sprache kommt. Die einschlägigen Namen sind zwar aufgeführt und mit Lebensdaten versehen, aber weder charakterisiert noch einander zugeordnet (121). Auf dieselbe Weise werden spanische Autoren behandelt. Wegen des Anspruchs, den das Buch erhebt, muß dieser Mangel ins Gewicht fallen; er vermindert den Wert des Buches auch als Überblickswerk. Sein Nutzen aber, für das Anliegen der christlichen Philosophie im allgemeinen und für ihre Angefochtenheit im besonderen zu sensibilisieren, bleibt davon unberührt.

Trier Bertram Stubenrauch

Blume, Thomas / **Demmerling**, Christoph: **Grundprobleme der analytischen Sprachphilosophie**. Von Frege zu Dummett. – Paderborn: Schöningh 1998. 307 S. (Uni-Taschenbücher, 2052), kt DM 29,80 ISBN: 3–8252–2052–4

Die Vf. weisen im Vorwort darauf hin, daß der Titel mehr erwarten läßt als sie einlösen können, nämlich einen umfassenden Überblick über die Grundprobleme der analytischen Philosophie zu geben. Sie haben sich das bescheidenere Ziel gesteckt, in die Fragestellung am Beispiel der Diskussion um den Bedeutungsbegriff einzuführen. Das Buch sei für „Anfänger in der Philosophie" geschrieben, die sich einen „ersten Zugang" zu sprachphilosophischen Fragestellungen verschaffen wollen (7). Die Präsentationsweise ist historisch-chronologisch und an einzelnen Autoren orientiert. Dieses Vorgehen ist didaktisch hilfreich und kommt darüber hinaus dem Bedürfnis nach Selbstvergewisserung eines der analytischen Theorietradition verpflichteten Leserkreises entgegen, schickt die analytische Philosophie sich doch bereits an, historisch zu werden. G. H. v. Wright sieht in ihr den Ausdruck eines Zeitalters, „das von Wissenschaft und Technik geprägt ist" (Die analytische Philosophie. Eine historisch-kritische Betrachtung, in: Information Philosophie Heft 2/1993, 4). Der mehrheitlich vertretene szientistische Grundzug dürfte dafür verantwortlich sein, daß sich die analytische Philosophie gegen ihren Ursprungsimpuls, die Präokkupation mit der Sprache, zu kehren beginnt. Als Fluchtpunkt gegenwärtiger Interessen kann die „Philosophie des Geistes" angesehen werden. Als ob es den „linguistic turn" nicht gegeben hätte, kreist die Debatte um „mentale Repräsentationen", um das „Leib-Seele-Verhältnis", das Problem mentaler Verursachung und die „Naturalisierung der Semantik", d. h. die Erklärung mentaler („repräsentierender") Zustände ohne Zuhilfenahme eines intentionalen oder semantischen Vokabulars (Absicht, Überzeugung, Referenz, Wahrheit etc.). Diese neueren Tendenzen werden erst in dem abschließenden Kap. „Ausblick" (227ff) referiert. Damit ist implizit eingestanden, daß die „Philosophie der Sprache" nicht mehr das ist, was der analytischen Richtung die thematische Einheit vorgibt. Was heute „analytisch" heißt, definiert sich eher als Stil in der Philosophie: „präzise(r) Begriffsgebrauch", „Austausch von Argumenten und weniger ... gebildete Rede über Vergangenes", Abwesenheit von „Schwärmerei über den Sinn des Lebens", „überschaubare(n) Fragestellungen", Bevorzugung „kleinerer schriftlicher Formen" wie Aufsatz oder Diskussionsbemerkung „gegenüber dem Buch" (11f). Durch die Wahl ihres Leitfadens („Bedeutungstheorie") leisten die Vf. – gewollt? ungewollt? – der Historisierung der analytischen Philosophie Vorschub, weil ihre Darstellung Zweifel an der Durchführbarkeit oder überhaupt am Sinn eines solchen Projekts nicht ausspart. Es ist nämlich zweierlei, semantische Grundbegriffe (Sinn, Bedeutung, Wahrheit etc.) zu klären oder eine nicht-triviale Bedeutungstheorie für formalisierte oder auch natürliche Sprachen aufzustellen, die, wie Dummett beispielsweise fordert, eine „Theorie des Verstehens" einschließt (220).

Für die Mehrheit der Autoren, das macht die Darstellung deutlich, war die Bedeutungs*theorie* kein Ziel; so glaubte Frege, dem wir die Unterscheidung „Sinn"/„Bedeutung" verdanken, daß nicht nur der Subjektausdruck im Satz, sondern auch Begriffe und Sätze „bedeuten", d. h. sich auf platonische Entitäten beziehen; der Sinn der Sätze kann sich beim frühen Wittgenstein nur „zeigen", gleiches gilt für die Bedeutung der nicht weiter analysierbaren Zeichen im Satz, denn „sagen" läßt sich in der Logik nichts; der späte Wittgenstein und Quine stimmen in dem Urteil überein, daß Bedeutungen nirgends existieren, weder im Geist der Sprecher noch in einem Zwischenreich der Ideen; für den *Holisten* Quine ist die Unterscheidung „analytisch"/ „synthetisch" (d. h. „wahr

aufgrund der Bedeutung der Termini" und „wahr aufgrund der Wirklichkeit") nicht durchzuhalten; für den *Empiristen* Quine reduziert sich „Bedeutung" auf die Reizung der Sinnesorgane der Sprecher, dadurch bleibt der Bezug der Zeichen unerforschlich, wenn wir uns eine fremde Sprache übersetzen wollen; laut Wittgenstein kann das Eigenpsychische nicht gewährleisten, daß unsere Zeichen etwas bedeuten, sondern nur der öffentliche Gebrauch; Putnam weist in witzigen Gedankenexperimenten nach, daß Bedeutungen nicht im Kopf sind, d.h. daß ein psychischer Zustand keine Extension festlegt; Austin und Searle arbeiten die Intuition systematisch aus, daß sich mit der Sprache handeln läßt; nur Carnap, Davidson und Dummett kommen in dem Ziel einer Bedeutungs*theorie* überein, die beiden letztgenannten wohl auch aufgrund der Annahme, daß der Gebrauch der Sprache zumindest impliziten Regeln unterliegen muß, die sich zum Gegenstand einer theoretischen Rekonstruktion machen lassen; beide vertreten den Standpunkt der Wahrheitssemantik, wonach der Sinn eines Satzes in der Kenntnis seiner Wahrheitsbedingungen (bei Dummett: der Behauptbarkeitsbedingungen) besteht; Dummetts Schwenk von den Wahrheitsbedingungen zu Behauptbarkeitsbedingungen soll dem Faktum Rechnung tragen, daß wir in vielen Fällen nicht in die Lage kommen, die Wahrheitsbedingungen zu ermitteln, beispielsweise bei Sätzen über Vergangenes oder Zukünftiges; das Verstehen solcher Sätze muß auf die Kriterien bezogen sein, die uns gleichsam die Lizenz geben, solche Sätze ungeachtet der genannten Schwierigkeiten zu äußern; Dummetts semantischer „Anti-Realismus" markiert in gewisser Weise den Schlußstein der bedeutungstheoretischen Diskussion.

Die Vf. haben, als Einführungsbuch verpackt, eine konzise Darstellung der Probleme um den Begriff der Bedeutung vorgelegt, in der die Verzweigungen und Richtungsbildungen Kontur gewinnen („idealsprachliche" vs. „alltagssprachliche" Orientierung; systematisches vs. nicht-systematisches Sprachverständnis; wissenschaftliches vs. therapeutisches Philosophiekonzept). Der erheblich differierende erkenntnistheoretische Kontext der einzelnen Positionen (Empirismus, Platonismus, Phänomenalismus, Physikalismus etc.) wird beleuchtet, und es wird der systematische Ort der Klärung des Bedeutungsbegriffs bzw. der Bedeutungstheorie angedeutet (bei Frege: Rückführung der Arithmetik auf Logik; beim frühen Wittgenstein: das richtige Sehen der Welt; bei Carnap: Metaphysikkritik und Konstitutionenanalyse wissenschaftlicher Termini; Quine: Naturalisierung der menschlichen Erkenntnis; Dummett: Sprachphilosophie als Nachfolgerin einer „Ersten Philosophie" etc.).

Die Auswahl der Autoren folgt einem inzwischen klassischen Kanon. Mit Dummett lassen die Vf. die analytische Philosophie mit Frege beginnen. Mit der Begründung, seine Stärke läge weniger „in der Konzeption elaborierter, ausgefeilter Theorien" (42), erhält Russell nur einen „Exkurs". Diese Entscheidung ist im Hinblick auf die Bedeutung, die Russell für Wittgenstein hatte, natürlich hinterfragbar. Wittgenstein wird entsprechend der Unterscheidung von Früh- und Spätwerk in zwei getrennten Kap.n abgehandelt. Dem frühen Wittgenstein schließt sich die Diskussion Carnaps, dem späten Wittgenstein die Darstellung der Sprechakttheorie Austins und Searles an. Es wäre sicher auch angebracht gewesen, Strawson mit einem „Exkurs" zu würdigen, anstatt ihn bloß unter dem Stichwort der Existenz-Präsuppositionen zu streifen (156). Mit Willard V. O. Quine, Hilary Putnam, Donald Davidson und Michael Dummett folgen zeitgenössische Autoren, die ganz maßgeblich den gegenwärtigen Diskussionsstand prägen. Es schließt sich der bereits oben erwähnte „Ausblick" auf einschlägige Naturalisierungstendenzen im analytischen Lager und auf die gegenläufige Tendenz der „Hermeneutisierung" der Bedeutungstheorie (236) an. Es ist allerdings verwunderlich, daß unter diesem Stichwort ausgerechnet der Dekonstruktivismus eines Jacques Derrida zur Sprache kommt.

Sehr lobend zu erwähnen ist der knapp gehaltene, übersichtlich gegliederte und verständliche Text, dem die Vf. eine thesenartige Zusammenfassung eines jeden Autors (mit Querverweisen), ein Glossar der Autoren und ein Glossar der Grundbegriffe beigefügt haben. Das Buch ist nicht nur von „Studienanfängern" mit Gewinn zu lesen.

Frankfurt a. M. Heinrich Watzka

Möhle, Hannes: **Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus**. Eine philosophische Grundlegung. – Münster: Aschendorff 1995. 495 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF, 44), kt DM 98,00 ISBN: 3–402–03995–8

Auch in der gegenwärtigen Geschichtsschreibung der Philosophie verbindet sich mit dem Nominalismus noch immer die Vorstellung, durch die Hervorhebung der Absolutheit des Willens und der Allmacht Gottes werde philosophische Erkenntnis durch göttliche Offenbarung und philosophische Ethik durch Gottes positiven Willen ersetzt. Insofern dabei der Nominalismus die Konsequenz mittelalterlicher Philosophie darstelle, werde diese hier ihrer eigenen theonomen Voraussetzungen überführt. Zugleich werde die mittelalterliche Philosophie damit überwunden und der Weg zu wirklicher Philosophie in der Neuzeit frei.

Entgegen einer solchen Sicht möchte die vorliegende, bei L. Honnefelder in Bonn angefertigte Diss. zeigen, daß gerade der zentrale Begriff der neuzeitlichen praktischen Philosophie, nämlich der Freiheitsbegriff, nicht durch Überwindung der Prämissen mittelalterlicher Philosophie gewonnen wurde, sondern bereits dort und gerade im Nominalismus seine Wurzeln hat. Die praktische Philosophie des Johannes Duns Scotus (1265/66–1308) stellt dabei in der Sicht des Vf.s einen entscheidenden Schritt in der Herausarbeitung dieses Freiheitsbegriffs dar. Entsprechend möchte Möhle die Systematik dieser praktischen Philosophie herausarbeiten und dabei ihre historische Bedeutung klären.

Entgegen aller – in der Vergangenheit immer wieder unternommener – Versuche, den scotischen Ansatz vom Maßstab der thomanischen Theologie her zu beurteilen, sei es diskriminierend, sei es apologetisch, möchte der Vf. die Eigenständigkeit der scotischen Ethik herausstellen, zugleich aber auch ihren Zusammenhang mit der Tradition aufweisen. Dazu aber ist es notwendig, nicht nur den Willensbegriff und den Begriff der Willensfreiheit bei Duns Scotus zu betrachten – der für die bisherige Darstellung zumeist leitend war –, sondern sie in die gesamte Logik der scotischen Ethik einzuordnen und aus diesem Zusammenhang heraus zu verstehen. Die Einheit der Ethik ist zu entfalten.

Damit aber muß zuvor der wissenschaftstheoretische Status, den die Ethik selbst bei Scotus einnimmt, geklärt werden. Es ist zu zeigen, wie Scotus die Ethik als praktische Wissenschaft begründet. „Die Frage nach der Einheit der Ethik zielt nicht auf das Problem ab, wie überhaupt moralisch zurechenbares Handeln möglich ist ..., sondern darauf, welchen Status Erkenntnisse haben, die ein moralisch relevantes Verhalten beurteilen bzw. vorschreiben, also letztlich darauf, in welchem Umfang überhaupt ein gesichertes Wissen praktischer Zusammenhänge möglich ist. Daß hierbei der Frage nach dem Wesen moralischer Handlungen eine besondere Bedeutung zukommt, kann nichts an der Tatsache ändern, daß diese ein Bestandteil der ersteren ist und nicht schon allein eine hinreichende Antwort bezüglich der Einheit der Ethik geben kann." (10)

Diesem Untersuchungsprogramm folgend, geht der Vf. in *Kap. I* zunächst der Frage nach dem scotischen Konzept der Ethik als einer *scientia practica* nach. Der Ausdruck *scientia practica* weist dabei schon darauf hin, daß es Scotus im Blick auf die Ethik um eine einheitliche, systematisch geordnete und begründete Wissenschaft geht. Diese Vorstellung geht über das verbreitete mittelalterliche, von Aristoteles her geprägte Verständnis der Ethik hinaus, wonach sie aufgrund der Kontingenz ihres Gegenstandes gerade keine exakte Wissenschaft als ein aus ersten, unbezweifelbaren Prinzipien abgeleitetes System sein konnte. Seine ihm eigene, neue Konzeption entfaltet Scotus dabei im Rahmen seiner Bestimmung der Theologie; denn er versteht Theologie wesentlich als praktische Wissenschaft, will aber zugleich den Anspruch wahren, daß die Theologie eine strenge Wissenschaft ist. Dies macht aber eine Neubestimmung des wissenschaftlichen Status der praktischen Wissenschaft im allgemeinen notwendig. Die Untersuchung versucht diese Neubestimmung zu rekonstruieren.

Ein erstes Element bildet dabei die Auffassung des Scotus, daß das Erkenntnisobjekt und nicht das Handlungsziel, das kontingenten Charakter hat und vom tatsächlichen Wollen abhängig ist, den eigentlichen Bestimmungsgrund bildet, der über den praktischen bzw. spekulativen Charakter des sich hierauf richtenden Wissens entscheidet (81). Damit ist die Möglichkeit eines streng notwendigen Charakters ethischer Erkenntnis gesichert.

Die daran anschließende Untersuchung des Willensbegriffs bei Scotus und des Verhältnisses von Wille und Intellekt, wie es im *II. Kap.* behandelt wird, kommt entsprechend zu dem Ergebnis, daß „Wille" für Scotus nicht mehr – wie bei Aristoteles – ein natürliches, der inneren Naturteleologie folgendes Strebevermögen darstellt, das seine Freiheit durch die lenkende Vernunft gewinnt, sondern ein Akt freier Selbstbestimmung ist. Damit aber ist es nun möglich, „die Willenshandlung einer moralischen Beurteilung zurechnungsfähig zu machen, da der Wille als causa principalior diese frei und damit zurechnungsfähig hervorbringt. Andererseits erlaubt es der scotische Entwurf der Willenslehre aufgrund der Annahme der Nicht-Kontingenz der Erkenntnis des Intellekts, die sich ebenso irreduzibel notwendig vollzieht, wie sich das Wollen des Willens kontingent vollzieht, die Willenshandlung durch ein notwendig bestimmtes Kriterium zu bewerten." (205)

Dieser Konzeption entspricht es, wenn für Scotus im *III. Kap.* nicht mehr die Klugheit als Habitus für die Bestimmung der moralischen Gutheit einer Handlung entscheidend ist, sondern lediglich die jeweilige Übereinstimmung des Aktes mit der recta ratio ausreicht, die sich aber ohne jeden Habitus ergibt.

Die weitere Untersuchung widmet sich nun der genaueren Bestimmung der moralischen Gutheit. Zuvor jedoch ist, damit überhaupt sinnvoll von mora-

lischer Gutheit gesprochen werden kann, zu fragen, wie in der bisher dargestellten Konzeption des Scotus die Zurechenbarkeit guter und böser Handlungen gedacht werden kann. Das *IV. Kap.* widmet sich dieser Frage und stellt hieran noch einmal die Bedeutung des inneren Aktes des Willens als Selbstbestimmung und damit als irreduziblem Bezugspunkt aller moralischen Zuschreibung heraus.

Im *V. Kap.* untersucht der Vf. dann den Begriff der „moralischen Gutheit". Dabei zeigen sich die Auswirkungen dessen, daß Scotus den Willen nicht mehr als teleologisch verfaßte Naturtendenz versteht, sondern als reine Selbstbestimmung. Die Neufassung des Willens als reine Selbstbestimmung nämlich führt dazu, daß das sittlich Gute nicht mehr aus natürlichen Strebungen und Tendenzen abgeleitet werden kann. Frei zu sein bedeutet für Scotus vielmehr, gerade nicht innerhalb der Natur zu sein (323). Moralische Gutheit beruht auch nicht mehr auf der Konvertibilität des Seienden und des Guten. Dies hat damit zu tun, daß bei Scotus die Transzendentalien univok von Gott und allem Geschaffenen ausgesagt werden, daß ein solcher Minimalbegriff dann aber nicht geeignet ist, das Wesen des sittlich Guten auszusagen. Das bedeutet aber nicht, daß die Bestimmung moralischer Gutheit nun beliebig würde. Das sittlich Gute bestimmt sich vielmehr aus der „ratio quiditativa" der auf ihre Vereinbarkeit hin zu befragenden Momente des Handelnden, des Handlungsvermögens und v. a. des Handlungsgegenstandes (326). Diese „ratio quiditativa" ist dabei unabhängig von und vorgängig zum faktischen Willen Gottes bestimmt. Sie besitzt eine aus den weisheitlich bestimmten Begriffsinhalten selbst unmittelbar folgende Einsichtigkeit.

Von dieser Bestimmung des Begriffs moralischer Gutheit aber ist es klar, daß Scotus nun auch das Naturgesetz grundlegend anders bestimmen muß, als dies etwa bei Thomas von Aquin der Fall ist. Moralische Gutheit bedarf einer grundlegend anderen Fundierung als derjenigen durch eine teleologisch ausgerichtete Natürlichkeit. Natur ist im Begriff des ethischen Naturgesetzes nicht mehr von einem teleologischen Schöpfungsplan her gedacht, sondern im Sinne von „Natur der Sache" zu verstehen (328). Damit aber ergibt sich für Scotus die Annahme eines völlig autarken Naturgesetzes, das für seine Erkennbarkeit nicht mehr auf die faktische Erschaffung der Natur durch Gott angewiesen ist, sondern aus der Natur der Sache selbst folgt und deshalb prinzipiell unabhängig vom tatsächlichen Handeln und Wollen Gottes erkennbar ist. Das Naturgesetz würde auch gelten, wenn Gott nicht existierte. Es ist damit aber möglicher Gegenstand der „scientia practica" als einer strengen, exakten praktischen Wissenschaft.

Im *VI. Kap.* weist der Vf. nun auf, wie sich diese These, daß das Naturgesetz auch dann gilt, wenn Gott nicht existierte, in der scotischen Konzeption des Naturgesetzes auswirkt. Er zeigt, daß für Scotus zum Naturgesetz im strengen Sinne nur solche Vorschriften gehören, die, vergleichbar mit den ersten aus sich selbst heraus einsichtigen Prinzipien einer spekulativen Wissenschaft, aufgrund der in ihnen enthaltenen Begriffe unmittelbar eingesehen bzw. aus ihnen deduziert werden können oder ihnen – wie beim Naturgesetz im weiteren Sinne – zumindest nicht widersprechen und sie deshalb in ihrer Geltung unabhängig von einer vorausgehenden Willenshandlung Gottes sind.

Damit aber stellt sich im *VII. Kap.* die Frage nach dem Geltungsgrund des Naturgesetzes. Er kann nicht mehr im Willen Gottes liegen und ebensowenig darin, daß der menschliche Wille, wenn er der Naturteleologie entspricht, sich selbst verwirklicht. Für Scotus liegt der Geltungsgrund vielmehr darin, daß sich der Wille selbst verwirklicht, indem er sich rein formal frei und selbstbestimmt den Handlungsgegenständen um ihrer selbst willen zuwendet. „Der Wille vervollkommnet sich durch sein Wollen selbst und nicht dadurch, daß er den Gegenständen nachstrebt, die in einer angemessenen Beziehung zur Natur des Handelnden stehen." (412) Scotus macht damit das Moment der Freiheit und damit den Willen selbst zum zentralen Ausgangspunkt einer ursprünglichen Begründung normativer Geltung. Dies ist für ihn möglich, weil er den Willen als „reine Vollkommenheit" modal unbestimmt und in sich indifferent gegenüber den Modi der Unendlichkeit und der Endlichkeit läßt (413).

Diese Überlegungen zu Inhalt und Geltungsgrund des Naturgesetzes führen den Vf. im *VIII. Kap.* abschließend dazu, die Eigenständigkeit hervorzuheben, die bei Scotus der praktischen Wissenschaft als philosophischer Ethik gegenüber der Theologie zukommt und sie gegen mögliche Einwände – etwa die Problematik des Isaak-Opfers – zu verteidigen. Mit diesen Überlegungen ist dann auch der Horizont, den der Vf. im I. Kap. der Arbeit aufgerissen hatte, ausgeschritten.

Im *Anhang* der Arbeit folgen ein ausführliches Literaturverzeichnis, ein Stellenregister, ein Personenregister sowie ein Sachregister, die die Arbeit mit dem Buch wesentlich erleichtern. Insbesondere ist dabei das ausgezeichnete ungemein differenzierte Sachregister hervorzuheben, das eine systematische Aufschlüsselung nicht nur der Arbeit selbst, sondern der gesamten behandelten Teile des scotischen Werks bietet.

Die Arbeit M.s, die in ihrer gedanklichen Dichte vom Leser intensives und konzentriertes Mitdenken verlangt, besticht nicht nur durch die hervorragend geleistete eingehende Textarbeit und die Stringenz des Gedankens, mit der sie die Eigenheit des scotischen Ansatzes herauspräpariert. Sie stellt außerdem einen wesentlichen Baustein für eine Geschichte der philosophischen Ethik zur Verfügung, in der sich nachzeichnen läßt, wie sich im Mittelalter philosophische Ethik innerhalb der Theologie herausdifferenziert und von dieser in ihr Eigenes freigesetzt wird.

Paderborn Stephan Ernst

Horstmann, Rolf-Peter: **Die Grenzen der Vernunft**. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus. – Weinheim: Beltz Athenäum Verlag ^{2}1995. 321 S., brosch. DM 48,00 ISBN: 3–89547–084–8

Es gibt gute Gründe, sich zu fragen, was eigentlich an sachlicher Gemeinsamkeit und Kontinuität zwischen philosophischen Positionen in Anschlag zu bringen ist (21f), die seit Hegel (und noch heute oft auch im Anschluß an ihn) so einfach unter „Deutscher Idealismus" rubriziert werden: die Positionen von Fichte, Schelling und Hegel selbst. Es gibt gute Gründe dafür, den Ausdruck „Deutscher Idealismus" für alles andere als für eine unproblematische und sachlich informative Klassifikation zu halten. Daß es mindestens *zwei* gute Gründe gibt, der Hegelschen Behauptung skeptisch gegenüberzustehen, Fichte, Schelling und er seien verwandte philosophische Geister und Arbeiter am gleichen Projekt (das durch den Ausdruck „Deutscher Idealismus" umschreibbar ist), hat Rolf-Peter Horstmann gezeigt: Seine *Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus* macht klar, daß der *erste* Grund in den Texten der von Hegels Klassifikation betroffenen Philosophen liegt: Dokumentieren diese doch, daß weder Fichte noch Schelling jemals der Ansicht gewesen sind, miteinander oder mit Hegel an einem gemeinsamen Projekt zu arbeiten (vgl. insbesondere 24–28).

Der *zweite* Grund bezieht sich auf Hegels Klassifikationskriterium: Hegel zufolge sollte die hauptsächliche Gemeinsamkeit zwischen der Fichteschen, Schellingschen und seiner eigenen Philosophie darin bestehen, „daß in (...) allen die *Idee des Selbstbewußtseins* eine grundlegende Funktion einnimmt und daß diese Idee in jenen Philosophien in einer Weise in Anspruch genommen wird, die die Vorstellung einer fortschreitenden Entwicklung rechtfertigt" (23). Aber eben dieses Hegelsche Klassifikationskriterium „Selbstbewußtsein" (das ein inhaltliches Kriterium ist) hat nach H. „zu viele Nachteile, um überzeugend sein zu können" (ebd.). V. a. ist es zu vage: Es läßt nicht nur offen, ob und wenn, in welchen Hinsichten Hegels Begriff von Selbstbewußtsein den entsprechenden Begriffen von Fichte und Schelling ähnlich ist, sondern ebenso, ob eine mögliche Ähnlichkeit dann auch noch als Indikator für weitergehende konzeptuelle Gemeinsamkeiten gedeutet werden darf. „Schließlich ist vorstellbar, daß der ‚Selbstbewußtsein' genannte Sachverhalt bei allen diesen Philosophen in gänzlich verschiedenen Kontexten [d. h. im Zusammenhang unterschiedlicher Auffassungen von Philosophie] und unter ganz anderen [logischen und methodologischen, d. h. konzeptuellen] Voraussetzungen von Bedeutung ist" (24).

So kann in der Tat „die Rede vom ‚Deutschen Idealismus' nicht problemlos als ein signifikantes Beispiel einer sachlich informativen Klassifikation angesehen werden", sondern ist im Gegenteil mit Unklarheiten verbunden, die „genügend Anlaß geben, sich wieder einmal grundsätzlich darüber zu verständigen, was es denn mit der Klassifikation auf sich haben könnte" (29).

Dies geschieht in dem hier anzuzeigenden Buch in *acht* (relativ selbständigen) Abhandlungen, die nicht nur verdeutlichen, wie wenig naheliegend von den Texten her tatsächlich die Annahme ist, es handele sich beim Deutschen Idealismus um einen einheitlichen Zusammenhang, sondern zugleich auch einen Vorschlag zur Neubestimmung des Klassifikationsbegriffs „Deutscher Idealismus" zur Diskussion stellen, „der es erlauben kann, an der klassifizierenden Rolle (...) weiterhin festzuhalten" (22).

Vorausgeschickt ist diesen Abhandlungen ein *Vorwort* und eine umfangreiche *Einleitung*, die unter sehr allgemeinen Gesichtspunkten den *Philosophiebegriff im Deutschen Idealismus* sowie bei Kant thematisiert, dessen drei Vernunftkritiken – die Kritik der reinen (theoretischen), der praktischen sowie der Vernunft als (u. a. teleologische) Urteilskraft – Ausgangs- und Absetzungspunkt für die idealistischen Systembildungen gewesen sind. Demgegenüber enthält das *Vorwort* – und das ist das Besondere an H.s Buch – eine Reihe theoretischer Überlegungen zur Philosophiegeschichtsschreibung (d. h. zur „Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie"), in deren Umkreis H.s Unternehmen angesiedelt ist. Diese Überlegungen haben zwei wichtige Funktionen:

Erstens dienen sie der Klärung der Frage, ob und unter welchen Bedingungen aus einer „Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie" ein anderes Wissen hervorgehen kann als die (gleichsam rein *historische*) Kenntnis, wer wo wann was wie in der Vergangenheit gedacht und gesagt hat. Unter welcher Bedingung, so lautet die Frage, kann Philosophiegeschichtsschreibung zu philosophisch relevanten Einsichten führen, d. h. zu Einsichten, die sich auf das Subjekt der Philosophie (und der Philosophiegeschichtsschreibung), den Men-

schen, beziehen, wie er sich gerade in der Philosophie als zur Vernunft fähiges Wesen zur Geltung bringt? Philosophiegeschichtsschreibung kann H. zufolge philosophisch in diesem Sinne von „Nutzen" sein, wenn man mit einem bestimmten Verständnis von Philosophie zu den Texten bzw. in die Archive (oder Bibliotheken) geht – mit einem Philosophiebegriff, der (anders als etwa der Hegelsche) nur noch formal bestimmt (und auch an Texten überprüfbar) ist. H. macht den Vorschlag, philosophische Systeme (wie andere wissenschaftliche Theoriebildungen auch) als Versuche der Auflösung (oder wenigstens der Neubeschreibung) einer bestimmten Problemlage zu verstehen, wobei es dann zwei Möglichkeiten gibt, ein Problem in Konkurrenz zu anderen Theorien zu lösen (oder zu klären): (a) *ohne Revision* der grundlegenden begrifflichen und methodologischen (konzeptuellen) Voraussetzungen, auf deren Basis man das Problem bisher zu lösen versucht hat, „allein durch Verbesserung in der Analyse des Problembestands"; oder (b) *durch Revision* der konzeptuellen Grundlagen der bisherigen Lösungsversuche – Grundlagen, die nach H. jeweils Aufschluß über den *Rationalitätsstandard* einer Philosophie geben (10). Ist aber in diesem Sinne „die Geschichte der Philosophie nicht nur als reine Problemgeschichte, sondern ebensosehr als Geschichte der Rationalitätsstandards an(zu)sehen" (14), dann kann die Philosophiegeschichtsschreibung H. zufolge einen bedeutsamen Beitrag der Aufklärung leisten, der sich auf eben diese Rationalitätsstandards bezieht: Sie kann zeigen, daß die Rationalitätsstrukturen, die in individuellen Zusammenhängen oder übergeordneten Kontexten (Wissenschaft, Kultur und Gesellschaft) herrschen, relativ (vgl. ebd.) und wandelbar und nicht von „ewiger Dauer" sind (wie man z. B. gerade im „Deutschen Idealismus" noch glaubte). Mit anderen Worten, sie kann uns lehren, daß unsere Vernunft bestimmte (unaufhebbare) Grenzen hat und jeder bewußte Versuch, „an der Vernunft als dem unsere Auffassung von der Wirklichkeit in welcher Weise auch immer organisierenden Prinzip festzuhalten, (...) eine gewisse immanente Fragilität des Vernunftbegriffs selbst (...) berücksichtigen" muß (186f).

Zweitens haben H.s philosophiegeschichtstheoretische Erwägungen die Funktion, auf den besonderen „Gesichtspunkt" zu verweisen, unter dem er selbst dann „einige Aspekte der nachkantischen deutschen idealistischen Philosophie – hier hauptsächlich repräsentiert durch die Theorien von Fichte, Schelling und Hegel – betrachte(n)" wollte (14). Dieser Gesichtspunkt – es handelt sich zugleich um H.s Vorschlag zur Neubestimmung des Klassifikationsbegriffs „Deutscher Idealismus" – lautet, als These formuliert: Die „Entwicklung der nachkantischen deutschen idealistischen Philosophie (muß) als der im ganzen einheitliche Prozeß der Etablierung von Rationalitätsstandards verstanden werden (...), die sich als Alternative zu denen der philosophischen Tradition der Neuzeit behaupten sollen" (14f). Das aber heißt zugleich, daß nur eine Philosophiegeschichtsschreibung, die ihren Gegenstandsbereich, die Geschichte der Philosophie, nicht nur als Problemgeschichte, sondern immer auch als Geschichte der Rationalitätsstandards auffaßt, „der eigentümlichen Signifikanz und Dynamik des Deutschen Idealismus gerecht (zu) werden" vermag (14). Wird nun aber in solcher Philosophiegeschichtsschreibung mit einer (unableitbaren und unaufhebbaren) Wandelbarkeit und Relativität der Rationalitätsstandards und -strukturen, mit *Grenzen der Vernunft* in diesem Sinn, gerechnet, so hat H.s philosophiegeschichtliches Unternehmen allerdings eine besondere Pointe: Denn hier nun werden (unter bezeichnetem Gesichtspunkt und nach Maßgabe bezeichneter Philosophiegeschichtsprogrammatik) philosophische Positionen untersucht, die gerade in Frage gestellt haben, es könnte für die Vernunft unaufhebbare Grenzen geben, und die darangegangen waren, die Grenzen, die nun Kant der Vernunft bestimmt hatte, aufzuheben.

In der Tat zeigt nun H. (sehr detailliert), daß die „Entwicklung der nachkantischen deutschen idealistischen Philosophie" in dem konkreten Sinne ein „einheitlicher Prozeß der Etablierung von neuen und zur gesamten Neuzeit alternativen Rationalitätsstandards gewesen ist: daß zuerst Fichte, dann Schelling, dann Hegel (jeweils gegen den unmittelbaren idealistischen Vorgänger) versucht haben, Kants Vernunftbegriff (der für sie den Rationalitätsstandard der philosophischen Tradition der Neuzeit repräsentierte) unter Bewahrung der Kantischen Intentionen so zu modifizieren und „seine Kantischen Grenzen aufzuheben", daß dort, wo am Anfang, bei Kant, einmal die Theorie der endlichen (menschlichen) Vernunft gestanden hat, am Ende, bei Hegel, die Theorie der absoluten (göttlichen) Vernunft zu stehen kommt. Dabei beschränkt sich H. zweckmäßigerweise auf eine bestimmte Problemlage, die aufzulösen die Idealisten seiner Ansicht nach v. a. angetreten sind: auf das (praktische) Problem der *„Autonomie der Vernunft"*. Doch gerade in dieser Hinsicht macht er sehr klar, wie die idealistische Philosophie *einerseits* durch die Kantische Philosophie und *andererseits* durch die Kritik von Friedrich Heinrich Jacobi an vermeintlich impliziten Konsequenzen der Kantischen Philosophie bestimmt ist; wie ferner Fichte, Schelling und Hegel Kants These von der Autonomie der Vernunft zu retten versuchen – darin übereinkommend, daß weder die Formulierung dieser These bei Kant noch Jacobis Alternativen zur Vermeidung dieser These noch der Rettungsversuch des jeweiligen idealistischen Vorgängers akzeptiert werden können.

Die acht Abhandlungen, in denen dies gezeigt wird, sind zu zwei Gruppen zusammengefaßt: Die erste Gruppe – oder der *Erste Teil* des Buches – trägt den Titel: *Kant-Kritik und ihre Folgen* und umfaßt fünf Texte: Sie befassen sich 1. mit der Kritik von Jacobi an Kant; 2. mit der Kritik von Fichte, Schelling und Hegel an Kant und Jacobi; 3. mit dem frühen („antiskeptischen") Ansatz Fichtes (seinem Versuch einer „Rettung der Außenwelt durch das Ich"); 4. mit „Schellings unkantischer Rehabilitierung der Teleologie" und 5. mit „Hegels Konzeption von Rationalität".

Der *Zweite Teil* enthält drei *Studien zu Einzelfragen*, die sich in den Abhandlungen des ersten Teils ergeben haben: Sie beziehen sich 1. auf Kants ‚Kritik der Urteilskraft', wie sie sich „im Urteil seiner idealistischen Nachfolger" dargestellt hat; 2. auf den „geheimen Kantianismus in Hegels Geschichtsphilosophie" und 3. auf die Kritik des späten Schelling an Hegel. Diese Studien gehen auf schon veröffentlichte Arbeiten zurück.

H.s Buch ist im höchsten Maße lesenswert: Es zerstört Legenden und gängige Vorurteile über Ziele und Motive des „Deutschen Idealismus", wie sie nicht zuletzt von den Idealisten selbst gefördert worden sind. Es enthält interessante Überlegungen zu einer kritischen Theorie der Philosophiegeschichtsschreibung, die – unter Wahrung von Motiven der idealistischen Philosophie, insbesondere des Motivs, daß man, wie in der Philosophie, so auch in der Geschichte der Philosophie mit so etwas wie „Vernunft" rechnen muß – der idealistisch verabsolutierten Vernunft, ganz undogmatisch, die fragile Vernunft entgegensetzt. Auch wenn man vielleicht nicht mit allen Interpretationen, die das Buch enthält, ganz einverstanden sein wird (und vielleicht auch die gelegentlichen Redundanzen und die hin und wieder komplizierte Sprachgebung etwas irritierend findet), so ist das Buch doch v. a. auch deshalb noch lesenswert, weil es in Theorie und Praxis zeigt, daß eine Beschäftigung mit überlieferten Rationalitätskonzepten nicht sinnlos ist: Haben uns doch selbst diejenigen, die die Vernunft verabsolutiert haben, stets noch etwas Bedeutsames zu sagen – etwas, das uns als endliche Vernunftwesen betrifft.

Bonn Petra Kolmer

Natur- / Sozialwissenschaften

Evolution im Diskurs. Grenzgespräche zwischen Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie, hg. v. Alexius J. Bucher / Dieter Stefan Peters. – Regensburg: F. Pustet 1998. 421 S. (Eichstätter Studien, 39), kt DM 98,00 ISBN: 3–7917–1601–8

Mehrfach ist Eichstätt der Ort für Gespräche zwischen Naturwissenschaften einerseits und Philosophie und Theologie andererseits gewesen. Der Spiritus rector von der naturwissenschaftlichen Seite war Wolfgang Friedrich Gutmann, der wegen seines plötzlichen Todes am 15. 4. 1997 diesmal nicht mehr dabeisein konnte. Dieses Symposion mit seinen hier veröffentlichten Vorträgen ist gleichsam die Summe aller seiner Bemühungen um das interdisziplinäre Gespräch.

Die Spannbreite der 25 verschiedenen Beiträge ist sehr groß und die Beziehungen zur Thematik der Evolution ist unterschiedlich eng.

Die Einteilung in *I. Biologie und Evolution* (29–84), *II. Organismus und Evolution* (87–167), *III. Philosophie und Evolution* (171–316) und *IV. Theologie und Evolution* (319–403) scheint in den ersten beiden Punkten nicht logisch zu sein, da der Organismus ja auch zur Biologie gehört. Die Auseinandersetzung mit der neodarwinistischen oder synthetischen Evolutionstheorie ist von Gutmann schon an anderer Stelle geführt. Trotzdem hätte man sich hier einen Diskurs zusammenfassend gewünscht zwischen der Evolutionstheorie der Frankfurter Schule und der allgemein in den meisten biologischen Lehrbüchern noch vertretenen Synthetischen Evolutionstheorie (dem Gradualismus und Punktualismus) und der neutralen Evolutionstheorie z. B. von Kimura. Man hat den Eindruck, es würde hier ein neuer dogmatischer Standpunkt als bewiesen vorausgesetzt und der Diskurs unter den biologischen Evolutionstheorien fände nicht mehr statt. Jedenfalls ist kein Vertreter der Selektionstheorie unter den Vortragenden vorhanden. Gerhard Vollmer, der einen beachtenswerten Art. „Die Unvollständigkeit der Evolutionstheorie" (1984) veröffentlicht hatte, wäre ein solcher kritischer Gesprächspartner gewesen. Auf der Rückseite des Deckblatts des Buches wird wieder einmal der falsche Selektionsbegriff zitiert. Die natürliche Selektion kann nicht die vorteilhafte erbliche Variante auslesen (das geschieht nur in der Auslese des Züchters), sondern die Natur vermag nur das Nicht-Angepaßte oder weniger gut Angepaßte ausmerzen, bzw. derartige Organismen sind im Kampf ums Dasein nach Darwin benachteiligt (vgl. dazu R. Koltermann, Stimmen der Zeit, Februar 1996).

Daß Gott als Lückenbüßer wissenschaftstheoretisch schon immer falsch war, ist nicht eine neue Erfindung, sondern wurde von Erich Wasmann schon Anfang dieses Jh.s (1906) und bei seinen Vorträgen in Berlin (1907) deutlich vertreten (R. Koltermann, 1990: Naturwissenschaft und Glaube. Die Kontroverse zwischen E. Wasmann und E. Haeckel um Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube). Formulierungen wie: „Die Epoche des orthodoxen darwinistischen Fundamentalismus ist zu Ende" (13) legen eher eine ideologische denn eine sachliche Einstellung des Vf.s nahe. Daß neben den Außenfakto-

ren der Evolution auch die inneren Kräfte des Organismus in der Stammesgeschichte und Herausbildung der Arten eine Rolle spielen, bedeutet doch nicht, daß die Außenfaktoren völlig vernachlässigt werden und falsch sind. Selbstverständlich läßt sich darüber diskutieren, ob man beim heutigen Stand der Forschung einem bestimmten Typ von Ursachen der Evolution eine Hauptrolle zuschreiben kann oder nicht.

Jedenfalls scheint mir, daß durch solche Übertreibungen der Frankfurter Schule eher der Diskurs über die Evolution unterbunden, statt gefördert wird. Im Gesamtkonzert der verschiedenen Beiträge fehlt einer, der wissenschaftstheoretisch nach Art der Sprachspiele von Wittgenstein die Kategorienfehler von Naturwissenschaftlern einerseits und fundamentalistischer Theologen andererseits aufzeigt (vgl. R. Koltermann: Stimmen der Zeit, Januar 1998).

Insgesamt sind die einzelnen Referate meistens in sich genommen sehr gut, aber es hätte eine bessere systematische Fragestellung dem ganzen Bd gut getan. Selbstverständlich ist hier nicht der Raum, um alle Beiträge im einzelnen zu besprechen.

M. Gudo (29–46) referiert über den *Diskurs über die Geschwindigkeit der Evolutionsprozesse und das Hydraulik-Prinzip von W. F. Gutmann.* Der Punktualismus von N. Eldredge und S. Gould (1972) erscheint nur in einer Veröffentlichung von S. Gould von 1991, und dieser Forschungsansatz über die unterschiedlichen Geschwindigkeiten im Evolutionsgeschehen wird leider nicht genügend ausdiskutiert.

Interessant auch der kurze Beitrag über *Varianten und Invarianten in der Evolution* von C. Hertler (47–60); es geht um den Artbegriff bei Darwin und die wohl umdeutende Rolle Mayrs darin. Ob allerdings der Goethische Typus-Begriff weiterhilft, ist zweifelhaft.

Die inzwischen in die Lehrbücher eingegangene *Lehre von Endosymbiosen* wird in ihrer geschichtlichen Entwicklung der Forschung anschaulich dargestellt von D. Mollenbauer (71–76). Zuzugeben ist, daß für diesen Fall nicht von einer vergabelnden Verzweigung im üblichen Sinn gesprochen werden kann. Die Fragen der Parallelentwicklung oder der Konvergenz hätte eine ausführlichere Darstellung (D. S. Peters, 77–82) erfordert, als gerade fünf Seiten.

Die im *Teil II (Organismus und Evolution)* zusammengefaßten Referate gehören der Überschrift dieses zweiten Teiles nach in den ersten, der Inhalt der Beiträge nach aber in den *Teil III (Philosophie und Evolution).*

Es handelt sich sowohl bei der *evolutionären Erkenntnistheorie* (S. Büttner / P. Reisinger), als auch in dem Referat von H. W. Ingensiep über die *Seelenordnung im Organischen,* erst recht dann bei K. Köchy über den *prozessualen Ansatz bei Bergson,* sowie bei dem ausgezeichneten Referat von C. Kummer über *die Ganzheitstheorie des Organismus in der Molekularbiologie* um typisch naturphilosophische Themen, die ausgehend von naturwissenschaftlichen Befunden über diese philosophisch reflektieren.

Man sollte den Beitrag von Büttner und Reisinger über die Subreption in der evolutionären Erkenntnistheorie zur Pflichtlektüre für Vertreter dieser Theorie machen.

Im *dritten Teil „Philosophie und Evolution"* werden eine Reihe von Philosophen, die sich mit der Evolution befaßt haben, zur Sprache gebracht: Rahner, Whitehead (2mal), Kant, Heidegger, Cassirer.

In dem Referat von R. Esterbauer über die *Differenz der Zeitbegriffe in Naturwissenschaft und Philosophie,* wird mir vorgeworfen (195), ich würde den Zeitbegriff der Naturwissenschaften in der Philosophie verwenden. Es wird an der entsprechenden Stelle in meiner Naturphilosophie (1994) in dem Kap. über das Altern ja gerade unterschieden zwischen dem naturwissenschaftlichen Phänomen des Alterns, dem psychologischen Aspekt und der philosophischen Frage nach dem Sinn des Alterns und zwar wird im Sinne des Vf.s auf die verschiedenen Zeitbegriffe geachtet und das naturwissenschaftliche Defizitmodell als ausreichendes Erklärungsmodell für die philosophische Frage nach dem Sinn des Alterns zurückgewiesen.

In dem Referat von N. Fischer über die *Autonomie der Lebewesen im Anschluß an Kant* sei das Zitat von Kant (KrV B 650) S. 211, Anm. 18 besonders hervorgehoben, wo Kant die Notwendigkeit eines letzten Grundes der Welt in Gott und dessen creatio continua ableitet, und das in der Kritik der Reinen Vernunft!

In dem Beitrag von A. Locker ist auf S. 240 schwer einsehbar, wie das Nichts der Grund von der Welt Gottes und der Welt des Menschen sein kann. Wie soll denn ein Nichts, dem also kein Sein zukommt, etwas begründen können? Das ist logisch nicht nachvollziehbar.

H.-D. Mutschler setzt sich in seinem Vortrag *„Die Geschichtlichkeit der Natur und die Ungeschichtlichkeit der Naturgesetze"* (251–261) mit den Unterschieden in Physik und Biologie bzgl. der Zeitkomponente auseinander. Nach dem Historiker wird man Geschichtlichkeit im strengen Sinne wohl nur der Geschichte des mit freiem Entschluß begabten Menschen zuschreiben. Im analogen Sinne als Prozeß in der Zeit darf man aber auch von Erdgeschichte, Geschichte des Kosmos, Stammesgeschichte usw. sprechen. Der Vf. versucht eine begriffliche Klärung und stellt Minimalbedingungen für die Rede von einer Geschichtlichkeit der Natur (Kontingenz, Irreversibilität, Subjekt, das mit sich identisch bleibt; Teleologie) auf, wobei der letzte Begriff in der Biologie der umstrittenste ist.

M. Weingarten analysiert die *Schwierigkeiten inter- und transdisziplinärer Gespräche* und zeigt Wege auf, wie sie zu überwinden sind (289–303). Jeder, der in dieser inter- und transdisziplinären Weise gearbeitet hat, weiß aus täglicher Erfahrung, wie mühselig ein solcher Dialog oft ist. Hier wird anhand Kants Organismusbegriff exemplarisch ein solches Gespräch dargestellt.

K. Wiegerling setzt sich mit dem *Prozeßdenken in Cassirers Philosophie* auseinander (305–316).

Teil IV „Theologie und Evolution" sucht in einigen Aspekten den Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften darzustellen. Dabei hätte ich mir eine mehr systematische Darstellung gewünscht, in der die Geschichte des Verhältnisses von Evolution und Schöpfung in der Auseinandersetzung zwischen Darwin, Huxley und Haeckel nachgezeichnet, die exegetischen Grundregeln der Interpretation der Schöpfungserzählung und kirchlichen Verlautbarungen und Stellungnahmen entwickelt worden wären.

Der an sich sehr gute Beitrag von A. Gläßer *„Prozeßphilosophie und Ontologie der Evolution"* (355–375) hätte in den philosophischen Teil gehört. So überschneiden sich teilweise die Beiträge von R. Bucher *„Die Theologie, die Wissenschaft und das Handeln der Kirche"* – in den letzten 100 Jahren – (319–333) mit dem von M. Rosenberg *„Theologie, Kirchen und die Evolutionstheorie"* (391–400). Außerdem wird das noch einmal an dem Beitrag von J. G. Mayer *„Historische Auseinandersetzungen mit der darwinistischen Evolutionstheorie unter besonderer Berücksichtigung Ernst Haeckels"* (377–389) spezifiziert. Besonders hervorzuheben ist auch das Referat von F. Diedrich *„Überlegungen zur Funktion der Rede von Jahwe bzw. Gott als Schöpfer in Texten des Alten Testamentes"* (335–354).

Das sehr reichhaltige Werk, mit viel Detailkenntnis in den einzelnen Beiträgen, bringt dem Leser sicher eine Reihe neuerer Erkenntnisse auf diesem Grenzgebiet zwischen Naturwissenschaft und Philosophie bzw. Theologie. Das Ganze ergibt ein mosaikartiges Bild der heutigen Problemlage. Ich hätte mir mehr systematische Ordnung gewünscht auch um den Preis, daß dann einige Beiträge weggefallen wären. Fast völlig fehlt oder nimmt doch zu wenig Raum ein der Diskurs um Evolution innerhalb der Biologie. Eine gründliche Auseinandersetzung mit dem fundamentalistischen Kreationismus wäre ebenfalls wegen der zunehmenden Bedeutung auch in unserem Land erforderlich gewesen.

Frankfurt a. M. Rainer Koltermann

Herausforderung: Klonen, hg. v. Casper Söling / Martin Kleer. – Paderborn: Bonifatius 1998. 93 S. (Theologie und Biologie im Dialog), kt DM 22,80 ISBN: 3–89710–032–0

Zu den Worten, die in diesen Jahren ihren Bekanntheitsgrad überproportional gesteigert haben, gehört das Wort „Klonen". Selbst in den einschlägigen Wissenschaften und Techniken war das substantivierte Verb „Klonen" so gut wie ungebräuchlich, statt dessen in der Pflanzenzüchtung z. B. „Stecklingsvermehrung" oder „Meristemvermehrung" üblich. Allemal wurde und wird darunter die hochgradige genom-identische Vermehrung von Züchtungsergebnissen verstanden und auch von selten in der Natur vorkommenden oder in ihrem Bestand gefährdeten Pflanzenarten. Das Substantiv „Klon" war und ist der gebräuchliche Ausdruck für die Gruppe (häufig die Anzahl hunderttausend übersteigend) der mit dem Ausgangs„material" hinsichtlich des Genoms (fast) identischen, labortechnisch ermöglichten Pflanzen. Im Prinzip war und ist das Problem bzw. die Aufgabe, als Ausgangsbasis meristematisches, d. h. zum Ganzaufbau eines Individuums befähigtes Gewebe (dazu zählt hier auch eine Einzelzelle) zu gewinnen. Soviel der Rez. weiß, gab es dazu außerhalb „des Labors" und der Vermehrungsbetriebe keine Diskussionen; die stecklingsvermehrten Geranien, die meristemvermehrten Orchideen fanden und finden unaufgeregt ihren Markt.

Warum nun innerhalb kurzer Zeit die heftige, bis in hohe politische Gremien hineingetragene Debatte über das „Klonen"? Die Möglichkeit der „Meristemvermehrung" eines Menschen hin zu einem „Klon" (fast) genomidentischer Individuen ist in greifbare Nähe gerückt. Stichwort: Dolly!

Menschliche Klone gab und gibt es schon immer: eineiige Zwillinge, Mehrlinge. Zwillingsforschung war und ist etabliert an Humangenetischen Instituten, ohne daß sie medien-unterstützte allgemeine Aufmerksamkeit gefunden hätte. Das Schaf Dolly verändert die Erörterungssituation heftig. Es geht nicht mehr um den natürlich vorkommenden Klon „Zwillinge", „Mehrlinge", es geht um den künstlich hergestellten Klon eines Menschen und um die Größenordnung, d. h. um die zumindest theoretisch mögliche beliebig große Anzahl der zu einem Klon gehörenden menschlichen Individuen.

Nach dem Abebben feuilletonistischer und medienopportunistischer Berichterstattung bleibt das Problem, zumindest in der Zuspit-

zung auf den Menschen. Hier setzt die angezeigte Veröffentlichung ein. Sie ist die redaktionell überarbeitete Dokumentation der ersten Tagung in der neuen Reihe *„Theologie und Biologie im Dialog"* an der „Wolfsburg", der Katholischen Akademie des Bistums Essen.

Die Herkunft der Referenten und die Themen ihrer Vorträge lassen erkennen, daß auf dieser Akademietagung das Generalthema „Klonen" in unterschiedlichen Sichtweisen vorgestellt werden sollte: Caspar Söling, theologischer Referent des Bischofs von Limburg: *„Dolly – Wolf im Schafspelz?"*; Reinhard Hensel, Mikrobiologe an der Gesamthochschule Essen: *„Klonen in der Natur und im Labor"*; Trutz Podschun, Bereichsleiter Science and Strategy bei der Serono Pharma GmbH: *„Wie aus Dolly Dollars werden. Zur wirtschaftlichen Bedeutung des Klonens"*; Dietmar Mieth, Moraltheologe an der Univ. Tübingen und Leiter des Projekts Europäisches Netzwerk für biomedizinische Ethik und Berater der EU-Kommission Ethische Implikationen der Biotechnologie: *„Probleme der Ethik in der Biomedizin am Beispiel der Klonierungsdebatte"*; Werner Lensing, Mitglied der Arbeitsgruppe Bildung, Wissenschaft, Forschung und Technologie der ehemaligen CDU/CSU-Bundestagsfraktion: *„Die ‚Bioethik-Konvention' des Europarates in der Diskussion."*

Wissenschaftliche, wirtschaftliche, politische und theologisch-philosophische Argumente pro und contra kamen also zur Sprache – sachlich, kompetent und informativ. Den Zuhörern wird deutlich geworden sein – und den Lesern wird es ähnlich ergehen – daß hier an der *„Fallstudie Klonen"* deutlich wird, wie vielschichtig komplex und in den Auswirkungen noch gar nicht vollständig übersehbar die biotechnologische Entwicklung (in ihren möglichen Varianten) auf die Menschen heutiger und zukünftiger Tage eindringt.

Sicherlich ist auf dieser Tagung, wie sie sich in der angezeigten Publikation spiegelt, nicht alles gesagt, was zum Thema darstellend und argumentierend gesagt werden kann – wie sollte es auch. Das gut durchdachte Konzept der Tagung, erstellt von Caspar Söling, einem der beiden Hg., hat dazu beigetragen, trotz unausweichlich großer Lücken das in den Referaten Vorgetragene als eine „runde Sache" erscheinen zu lassen. Die Informationsdichte und die durchweg klare, auf das Akademieauditorium abgestimmte Sprache tun das ihrige, um die vom Einleitungsreferat vorgegebene „Klammer" zu füllen.

Das genannte Einleitungsreferat *„Dolly – Wolf im Schafspelz?"* zeigt u. a. die Vorgeschichte des angezeigten Problems auf: das – so scheint es beinahe – unaufhaltsame Verwirklichen des biotechnisch Möglichen.

Der Vf. gibt vier Gliederungspunkte vor: *1. Dolly: Verbindung von Gentechnik und Reproduktionsmedizin. 2. Anfragen an das Menschenbild; 3. Argumente gegen das Klonen von Menschen;* gegliedert in die Unterabschnitte: „Die erste Argumentationskette wendet sich gegen das Klonen als künstliche Zeugung." „Eine zweite Argumentationsstrategie spricht dem Menschen eine genetische Integrität zu, die eng mit seiner Individualität und Würde verbunden ist." „Die dritte Argumentationskette bezieht sich auf technische Hürden" (sehr informativ!). Der 4. und letzte Gliederungspunkt lautet: Die politische Diskussion.

Der Veröffentlichung ist eine kurze Liste mit weiterführenden Literaturhinweisen, zusammengestellt von C. Söling, und das Dokument der EU zum *„Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin"*, nebst dem Zusatzprotokoll *„über das Verbot des Klonens von menschlichen Lebewesen"* angefügt.

Nicht nur eine hochschul-akademische Leserschaft kann angeregt werden durch die Lektüre dieser 90 S. umfassenden Veröffentlichung in der neuen Reihe *„Theologie & Biologie im Dialog"*, mit kritischer Aufmerksamkeit die weitergehende – in den „Medien" allerdings abklingende – Diskussion zu verfolgen.

Greven-Gimbte Werner Bröker

Bildende Kunst / Literatur

Koch, Guntram: **Frühchristliche Kunst**. Eine Einführung. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 168 S. (Urban-Taschenbücher, 453), kt DM 32,00 ISBN: 3–17–011400–X

Koch hätte sein Werk auch „Einführung in die christliche Archäologie" überschreiben können. Um dem Problem einer immer noch ausstehenden Definition zur Frage frühchristlicher Kunst zu entgehen, beschränkt sich K. auf eine Periodisierung, beginnend mit den Fresken von Dura Europos (232/33 n. Chr.) und endend mit der Eroberung Palästinas und Syriens durch die islamischen Araber (ab 634 n. Chr.). M. E. die beste Lösung.

Das frühchristliche Kunstschaffen entstand durch Umformung und Neuinterpretation griechisch-römischer Motive. Zunächst benötigte das Christentum keine großen Versammlungsräume. Außerdem wirkte das atl. Bilderverbot retardierend auf die Ausgestaltung selbst der Bestattungsanlagen bis in das 4. Jh. hinein. Als pagane Vorbilder standen die Marktbasiliken zur Verfügung, als man sakrale Großräume (ab 324 n. Chr.) in Dienst nahm. In der Malerei und Plastik ließen sich pagane Vorlagen der Christianisierung, so z. B. der Schafträger als guter Hirte finden. Aus der sitzenden Isis mit dem Horusknaben wurde Maria mit dem Kind, aus bärtigen Vatergottheiten wurde der Christus barbatus, aus der Verkörperung einer Jahreszeit der jugendliche Christus, aus einem mit dem Schwert ausholenden Krieger, Abraham, der Isaak töten will, aus dem schlafenden Endymion der ruhende Jona, usw. Die Einfachheit der Beispiele verführt K. nicht dazu, jeweils am Ort übersichtlich die Problematik zu entfalten.

Das Werk ist in der Abfolge gegliedert: *Architektur, Bestattungswesen, Malereien – Mosaiken, Skulpturen und Kleinkunst.* Schließlich werden *Museen* und *Sammlungen* mit frühchristlicher Kunst vorgestellt. Die einzelnen Abschnitte werden je nach Problemlage gewichtet. Dabei erweist sich K. auch als Kenner der Alten Kirchengeschichte, die er zusammenfassend zu analysieren versteht. Der Vf. ist bemüht, die frühchristliche Kunst in den profanen Bereichen nach dem Muster „Antike – Christentum" einzuordnen. Folgerichtig werden Stadtanlagen, Plätze, Foren, Ehrensäulen bis hin zu Stadtbefestigungen, Kastellen, Häusern, Villen, Palästen, Hippodromen und Brücken erläutert.

Die jeweilige Fragestellung untersucht das typisch Christliche bzw. die durch das Christentum bewirkten Veränderungen oder deren neue Akzentsetzung. Besonderes Interesse gilt der Architektur, die in christlicher Zeit entstand, wie etwa den Bauten aus justinianischer Zeit oder den Stadtgründungen Justiniana Prima, Sergiopolis oder Zenobia. Die Bischofsresidenzen werden von kaiserlichen oder privaten Palästen abgeleitet. Das hatte für die kirchlichen Architekten den Vorteil, an kein vorgegebenes Bauprogramm gebunden zu sein, weil hier prinzipiell die Möglichkeit zu freier Gestaltung gegeben war. D. h. aber auch, daß eine Identifizierung eines repräsentativen bischöflichen Bauwerks mehr von Zufallsfunden abhängig gemacht werden muß – es sei denn, der Standort der Anlage selbst läßt nur eine bischöfliche Bestimmung zu. Da Bischöfe wie Kaiser oder hohe Amtsträger in ihren Residenzen einen besonders betonten Empfangssaal benötigten, ist ein solcher Raum allein kein eindeutiges Identifizierungsmerkmal. Wie sollte man ansonsten eine „audientia episcopalis" zweifelsfrei erkennen. Es müßten die sog. „ensembles ecclesiastiques" intensiver klassifizierend erforscht werden. Eine Forschungsaufgabe, die nach einer Diss. verlangen würde.

Auch eine einführende Darstellung lebt vom Anschauungsmaterial. Negativbeispiele ließen sich nennen. K. hat dieses Desiderat erfüllt. Es genügt, auf den Fundus bereits publizierten Materials zurückzugreifen. Der Leser ist damit in die Lage versetzt, mit Hilfe seiner Denkmälerkenntnis selbständig Nachprüfungen vorzunehmen. Das spezielle Literaturverzeichnis und das Register lassen das Werk mühelos aufschließen. Eine Einführung zielt mehr den usum delphini an. K. bietet eine Einführung, die auch dem Althistoriker eine schnelle Möglichkeit der Information liefert und die Unverzichtbarkeit der monumentalen Quellen für die Darstellung der Geschichte der alten Kirchen eindrucksvoll dokumentiert.

Augsburg Wilhelm Gessel

Hoffmann, Daniel: **Die Wiederkunft des Heiligen**. Literatur und Religion zwischen den Weltkriegen. – Paderborn / München / Wien: F. Schöningh 1997. 457 S., kt DM 78,00 ISBN: 3–506–73946–8

Die vorliegende Studie wurde 1996 als germanistische Habil.schrift an der Heinrich-Heine-Univ. in Düsseldorf eingereicht. Der Vf., Germanist und Philosoph, wendet sich hier der deutschsprachigen Literatur zwischen den Weltkriegen und in der Nachkriegszeit bis 1960 zu. Er konzentriert sich auf bislang eher vernachlässigte Schriftsteller, die versuchten, dem Chaos der Kriege und dem Zusammenbruch der Moderne ein Konzept der literarischen *Resakralisierung der Welt* entgegenzusetzen. Trotz, besser: wegen aller bezeugten Barabareien schufen sie in ihren Werken Zeugnisse für die grundlegende Heiligkeit der Welt. „Der Blick auf die Welt als Schöpfung, die Einsicht in die Kreatürlichkeit allen Seins, ist ihr poetisches Gegenbild zum Ersten Weltkrieg", ein Gegenbild, das nach 1945 „um die Transzendenz des Todes" (14) erweitert und damit vertieft wurde.

Im Vordergrund der Untersuchung stehen vier Schriftsteller, zu denen es aktuelle Einzeluntersuchungen gerade nicht gibt: Elisabeth Langgässer, Wilhelm Lehmann, Georg Britting und Ernst Petzold. Seitenblicke auf der Suche nach dem „Neuen Heiligen" in der Literatur dieser Epoche streifen jedoch auch Autoren wie Ricarda Huch, Oskar Loerke, Alfred Mombert und zahllose andere. Das Werk dieser Schriftsteller überhaupt wieder in Erinnerung gerufen zu haben gehört zu den wichtigen Verdiensten dieser Arbeit. Dazu gehört jedoch an erster Stelle die Würdigung des Topos „Resakralisierung", der sich im Werk dieser Autoren an überraschend zahlreichen Beispielen wiederfinden läßt und mit theologischen Tendenzen der Epoche, etwa bei Franz Rosenzweig oder Karl Barth, verbunden wird. Hier schließt die Untersuchung wichtige Lücken in der Aufarbeitung der geistig-religiös-literarischen Gesamtkonstellation der untersuchten Zeiträume. Im Nachdenken der Ergebnisse der Studie kristallisieren sich dennoch zwei Nachfragen an ihren Grundduktus heraus:

Erste Nachfrage: H. stellt die Tradition der Schriftsteller dar, unterzieht sie aber kaum der kritischen Wertung: Taugt denn das Konzept der „Resakralisierung" überhaupt zur Schilderung der Zeitströmung, zur Deutung von unfaßbaren Katastrophen in Krieg, Shoa, Atomzerstörung? Sind die von ihm untersuchten Autoren nicht deshalb abgetaucht in die Peripherie, weil sich ihr poetisches Konzept als untauglich erwies? Haben nicht „Gruppe 47" einerseits und jüdische Autoren wie Nelly Sachs und Paul Celan andererseits gerade wegen des Scheiterns derartig artifizieller „Resakralisierungen" nach 1945 den „Radikalschlag" in der Literatur gefordert und schreibend praktiziert? Der Vf. geht hier – durch die fehlenden Brückenschläge in andere Bereiche der Literatur – mit seinem Material zu solidarisch und d. h. zu unkritisch um.

Zweite Nachfrage: Der Grenzgang zwischen Religion und Literatur, zwischen Theologie und Ästhetik stellt stets ein schwieriges Unterfangen dar, weil die gleichwertige Kompetenz in beiden Bereichen notwendig ist. Der Vf. nimmt jedoch an kaum einer Stelle die fruchtbaren Ergebnisse und Beiträge speziell zum theologisch-literarischen Dialog der letzten 20 Jahre wahr, die oft genug auch den von ihm behandelten Zeitraum betreffen. Das gilt nicht nur für schon „klassische" Arbeiten, die eher dem Bereich der Theologie entstammen (Mieth, Kuschel, Sölle), sondern gerade auch für wichtige germanistische Arbeiten der letzten Jahre, die den Bereich des kulturellen Katholizismus betreffen, v. a.: Jutta Osinski: Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jh. (Paderborn u. a. 1993); Susanna Schmidt: „Handlanger der Vergänglichkeit". Zur Literatur des katholischen Milieus 1800–1950 (Paderborn u. a. 1994). Die Einbeziehung dieser beiden Forschungsfelder hätte die Gesamteinbettung des vom Vf. geschilderten Phänomens noch wesentlich verfeinern können.

H.s nach innen differenzierte Studie rückt den lange verdrängten Aspekt wieder in das Bewußtsein, daß eine ganze Generation von Schriftstellern gegen das Chaos der Kriegszeiten in ihrem Schreiben den Versuch unternahm, die Heiligkeit der Welt als Schöpfung Gottes zu betonen. Eine kritische Würdigung und Einbettung dieses Phänomens in den gesamten religiös-kulturellen Kontext der Zeit bleibt von hier aus weiterhin ein Desiderat.

Weingarten Georg Langenhorst

Kurzrezensionen

Drey, Johann Sebastian: **Nachgelassene Schriften**. Bd 1. Mein Tagebuch über philosophische, theologische und historische Gegenstände 1812–1817. Mit historisch-kritischem, textkritischem und sachbezogenem Apparat und Registern, eingel. v. Max Seckler, editorisch bearb. von Winfried Werner nach Vorarbeiten von Abraham P. Kustermann. – Tübingen: A. Francke 1997. LVII, 628 S. (Theologisches Tagebuch), geb. DM 164,00 ISBN: 3–7720–2490–4

Um es in Kürze zu sagen: Es handelt sich um eine ganz hervorragende Edition, die einen äußerst wichtigen Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jh.s, speziell zur Tübinger Theologie, darstellt. Mit größter Akribie hat M. Seckler mit Mitarbeitern das „Theologische Tagebuch" von J. S. Drey, dieser Gründergestalt in der neuen Theologiegeschichte, kritisch editiert und dem Apparate erschlossen. Die Dogmatikvorlesungen sollen folgen. Damit sind wichtige Hilfen zur Erhellung der Geschichte und der Theologie der Katholischen Tübinger Schule gegeben. H. E. W.

In der Kraft des Heiligen Geistes. Wovon die Kirche lebt, hg. v. Willigis Ekkermann u. a. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1998. 148 S. (Vechtaer Beiträge zur Theologie, 5), brosch. DM 28,00 ISBN: 3–7666–071–7

Mit diesem kleinen Bd stellt sich das Professorenkollegium des Instituts für Kath. Theol. der Hochschule Vechta der Herausforderung, die durch das Vorbereitungsprogramm für das Anno Santo 2000 gegeben war: 1997/98 sollte in besonderer Weise der dritten trinitarischen Person gewidmet sein. Insgesamt acht Referate bildeten das Corpus eines Symposiums im Mai 1998; sie werden hier vorgelegt. Wie üblich, greifen die Vf. ein spezifisches Problem oder Anliegen des eigenen Faches unter der Themenvorgabe auf. Sehr informativ ist der *Überblick über die charismatische und die pentekostale Bewegung* von K. J. Lesch, der das Buch einleitet. Die *biblisch-frühkirchlichen Reflexionen über das Pneuma* rufen F. G. Untergassmair und G. Hotze ins Gedächtnis; F.-B. Stammkötter steuert mit einem Beitrag über *„die philosophische Begründung der Lehre vom Heiligen Geist bei Augustinus"* den patristischen Aspekt bei. Die *pneumatologische Perspektive der Theologischen Erkenntnistheorie* vermittelt F. Janssen, jene in der Sakramentenlehre (speziell der sog. Initiationssakramente) W. Eckermann. Mit der *religionspädagogischen Schwierigkeit der Firmkatechese* macht den Leser und die Leserin R. Sauer bekannt. Aus theologisch-anthropologischer Sicht beleuchtet die Thematik M. Balkenohl *(„Vom Erwachen des Geistes im Menschen")*. Insgesamt ist ein Werk aus dem gemeinsamen Bemühen entstanden, das in leicht verständlicher Diktion Hinführungen zum theologischen und spirituellen Verstehen des Heiligen Geistes anbietet. W. B.

Religiöse Sprache und ihre Bilder. Von der Bibel bis zur modernen Lyrik, hg. v. Andreas Hölscher / Rainer Kampling. – Berlin: Morus-Verlag 1998. 283 S. (Schriften der Diözesanakademie Berlin, 14), kt DM 42,00 ISBN: 3–87554–327–0

Der vorliegende Sbd dokumentiert eine Vortragsreihe des Seminars für Kath. Theol. der FU Berlin in Zusammenarbeit mit der Diözesanakademie Berlin und versteht sich gleichzeitig als Festgabe zur Emeritierung von Carsten Colpe. Die allenthalben wahrzunehmende ‚Verarmung der Bildersprache', die als Folge der ‚Allverfügbarkeit des Bildes' zu konstatieren ist, wird in zwölf Aufsätzen hinsichtlich ihrer Auswirkung auf die Situation der Theologie überprüft. Aus dem Blickwinkel unterschiedlicher Disziplinen theologischen Denkens bis hin zu einer Bestandsaufnahme der Ikonographie aus Sicht moderner Esoterik wägen renommierte Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler die Bedeutung der Bilder für die Vermittlung religiöser Grundkonstanten ab. Es entsteht auf diese Weise ein fundamentales Plädoyer für die unverzichtbare Relevanz der Metaphorik im Blick auf die Verkündigung der ‚geglaubten und erhofften Wirklichkeit des Reiches Gottes', ohne dabei auf kritische Hinweise angesichts der Sensibilität eines solchen Themas zu verzichten. A. L.

Meyer, Harding: **Aufsätze zur ökumenischen Theologie**. 1. Versöhnte Verschiedenheit. – Paderborn: Bonifatius / Lembeck 1998. 253 S., kt DM 42,00 ISBN: Bonifatius: 3–89710–059–2 / Lembeck: 3–87476–339–0

Der Bd vereinigt eine Reihe von grundlegenden Aufsätzen eines der Pioniere der ökumenischen Arbeit, Harding Meyer, anläßlich seines 70. Geburtstages. Die im Original teilweise nicht ganz leicht zugänglichen, fünfzehn Beiträge sind in vier Blöcken zusammengefaßt: I. Einheitsbemühen, II. Einheit und Einheitsvorstellungen, III. Konfessionen und die Einheit der Kirche, IV. Bekenntnis und Verbindlichkeit. H. E. W.

Neumann, Uwe: **Augustinus**. – Reinbek: Rowohlt Verlag 1998. 158 S. (rororo Monographien), kt DM 12,90 ISBN: 3–499–50617–3

Der Bd ersetzt die aus dem Jahre 1958 datierende Darstellung von Henri-Irénée Marrou; die seitdem erschienene Forschungsliteratur wurde durchgängig berücksichtigt. Unterm Strich findet sich hier eine, für eine erste Annäherung sehr lesenswerte Einführung in Biographie, Werk und geistiges Umfeld dieses die christliche Theologie bis heute prägenden Kirchenvaters. Für Theologiestudierende und alle an systematisch-theologischen Fragen Interessierte besonders instruktiv ist, daß Neumann die wechselnden Etappen des Umgangs Augustins mit der Faktizität des Bösen in seine Darstellung eingehen läßt und auch seine Konzeption der Gnaden- und Erbsündenlehre vor diesem Hintergrund erschließt – ein Erbe, das die Theologie bis heute beschäftigt. M. S.

Ruhstorfer, Karlheinz: **Das Prinzip ignatianischen Denkens**. Zum geschichtlichen Ort der „Geistlichen Übungen" des Ignatius von Loyola. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1998. 428 S. (Freiburger Theologische Studien, 161), kt DM 88,00 ISBN: 3–451–26548–6

Die Freiburger Doktorarbeit will Rahners „Desideratum" einer „eigentlichen Theologie der Exerzitien" (23) erfüllen. Diese ruhe auf dem „neuzeitlichen Freiheitsbewußtsein des Individuums" und der Mystik von Gottes Ehre im Weltdienst am Evangelium. Das wird – sehr kritisch zur Fachliteratur – betont rational durchgeführt: bis zu Zahlenmystifikationen (Exbü. 230, Betracht. z. Liebe = 23, Exbü. Prinzip und Fundament, mal 10, Einheit Gottes). Statt des Leerwerdens (327f) mittelalterlicher Mystik (171) werden die „neuzeitlichen Gedanken von der absoluten Freiheit Gottes und deren unmittelbarem

Wirken am Individuum in die katholische Kirche ein"-geführt (193f). Die Erfahrung der ersten Wahlzeit geschehe nicht im Wirken der Causa Prima auf die Causa Secunda, sondern im Gegenüber von Gott und Mensch (325). Der Mensch also gehe nicht mehr in eine vorgebende Ordnung hinein, sondern errichte sie (vgl. Gewissenserforschung) gleichsam neu.

Die Einsichten der Arbeit basieren auf längst anerkannten Grundpositionen, gehen aber in ihrer rationalen Methodologie unter. Gott als Geheimnis taucht nicht auf (s. Servais, Théologie des Exercices spirituels 1996); die Erfahrungsdimension (s. Robert, Une autre connaissance de Dieu 1997) löst sich auf. Der Anspruch der Arbeit ist kaum erfüllt. J. S.

Trummer, Peter: **Daß meine Augen sich öffnen**. Kleine biblische Erkenntnislehre am Beispiel der Blindenheilungen Jesu. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. 223 S., kt DM 39,80 ISBN: 3–17–015279–3

Am Beispiel der ntl. Blindenheilungsgeschichten eröffnet T. einen konzeptionellen Zugang zu der für heutige Leserinnen und Leser oft nur schwer durchschaubaren Symbolsprache biblischer Erzählungen. Das Vorgehen unterteilt sich in drei große Abschnitte: Zunächst wird in einer ‚kleinen biblischen Erkenntnislehre' die hermeneutische Problemlage hinsichtlich des Verstehens biblischer Symbolik aufgedeckt. In einem zweiten Schritt (‚Augen-Blicke') gibt der Vf. anhand exemplarischer Stellen einen eher meditativen Zugriff auf die Mehrdimensionalität des Themas ‚Auge und Sehen', um dann im dritten Teil (‚Blinde sehen') anhand exegetischer Einzeluntersuchungen der ntl. Texte (neben den entsprechenden synoptischen und johanneischen Blindenheilungserzählungen wird auch ein Blick auf die Verarbeitung in den paulinischen Briefen geworfen) die vorangehenden Erkenntnisse zu verifizieren. T. entwickelt einen lesenswerten Einstieg in ein biblisch-theologisches Thema, das auf diese Weise sowohl einem breiten Publikum zugänglich wird, durch seinen ausführlichen Anmerkungsteil jedoch gleichzeitig die Fachdiskussion bereichern dürfte. A. L.

Wyller, Trygve: **Glaube und autonome Welt**. Diskussion eines Grundproblems der neueren systematischen Theologie mit Blick auf Dietrich Bonhoeffer, Oswald Bayer und K. E. Logstrup. – Berlin: W. de Gruyter 1998. IX, 225 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 91), DM 148,00 ISBN: 3–11–015815–9

Diese Diss. aus Norwegen versucht den Nachweis, daß bei den Theologen D. Bonhoeffer, K. E. Logstrup und O. Bayer aus der Rede des Glaubens von Gott eine glaubensunabhängige, allgemein diskutierbare Rede über die Welt folgt. Insofern handelt es sich um eine wichtige Studie zur Verifikationsproblematik innerhalb der Theologie. H. E. W.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften

Frauen in der Kirche: Eigensein und Mitverantwortung, hg. v. Gerhard Ludwig Müller. – Würzburg: Echter 1999. 412 S., kt DM 48,00 ISBN: 3–429–02088–3: 21–63: Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Die neuen Frauen oder: Gibt es noch ein Frauenbild? Zum Wandel des Geschlechtsverständnisses der westlichen Gesellschaften in der Moderne; 64–70: Maier, Hans: „Zu Frauen sprechen ..." Veränderungen im Frauenbild – und Folgerungen für kirchliche Äußerungen; 71–87: Maier, Adelheid: Als Frau in der Kirche. Erfahrungen einer Mutter; 88–109: Sayer, Josef: Zur Inkulturation des christlichen Glaubens – Die Frauen in der Pastoral von Campesinogemeinden in den Anden Perus; 111–125: Wickler, Wolfgang: Unterschied und Bezogenheit von Mann und Frau aus der Sicht der Evolutionsbiologie; 126–140: Splett, Jörg: Anthropologische Überlegungen zum Verhältnis von Mann und Frau; 141–165: Ruppert, Lothar: Mann und Frau als Gottes Geschöpfe und in ihrer konkret erfahrbaren Existenz nach der Biblischen Urgeschichte; 166–187: König, Hildegard: Beobachtungen zur sittlichen Autonomie der Frauen bei Clemens von Alexandrien; 188–200: Bürkle, Horst: Ekstase und Vermählung. Zu religiösen Funktionen von Frauen in Griechenland und Rom; 201–215: Dünnbier, Adrienne: Zur Hermeneutik theologischen, anthropologischen und humanwissenschaftlichen Argumentierens; 217–230: Demel, Sabine: Der Wandel in der kirchlichen Rechtstellung der Frau vom CIC/1917 bis zum CIC/1983; 231–251: Kertelge, Karl: Frauen im Neuen Testament – Dienste und Ämter; 252–258: Balthasar, Hans Urs von: Welches Gewicht hat die ununterbrochene Tradition der Kirche bezüglich der Zuordnung des Priestertums an den Mann?; 259–266: ders.: Gedanken zum Frauenpriestertum; 267–277: Ratzinger, Joseph: Das Priestertum des Mannes – Ein Verstoß gegen die Rechte der Frau?; 278–356: Müller, Gerhard Ludwig: Kann nur der getaufte Mann gültig das Weihesakrament empfangen? Zur Lehrentscheidung in „Ordinatio sacerdotalis"; 357–379: Torrell, Jean-Pierre: Die Verbindlichkeit von „Ordinatio sacerdotalis". Zur Hermeneutik lehramtlicher Dokumente; 380–399: Aymans, Winfried: Veritas de fide tenenda. Kanonistische Erwägungen zu dem Apostolischen Schreiben „Ordinatio sacerdotalis" im Lichte des Motu proprio „Ad tuendam fidem".

Reflektierter Glaube. Festschrift für Erhard Kunz SJ zum 65. Geburtstag, hg. v. Hans Ludwig Ollig / Oliver J. Wiertz. – Egelsbach u. a.: Hänsel-Hohenhausen 1999. 268 S. (Deutsche Hochschulschriften, 1156) kt DM 83,00 ISBN: 3–8267–1156–4: 13–27: Ollig, Hans-Ludwig: Glaubensreflexion unter den Bedingungen der Gegenwart. Eine Relecture von E. Kunz' Christentum ohne Gott?; 29–47: Höhn, Hans-Joachim: Was heißt: „Sich im Glauben orientieren? Über die Unverzichtbarkeit theologischen Denkens; 49–66: Schuster, Josef: Braucht die Moral den Glauben?; 67–83: Zarazaga, Gonzola Javier: Die Volksreligiosität in Lateinamerika als theologischer Ort; 85–107: Gonzalez, Antonio: Nach der Befreiungstheologie; 109–130: Wiertz, Oliver: George A. Lindbecks Entwurf einer postliberalen Theologie. Ein neues Paradigma der Theologie?; 131–149: Camino, Juan A. Martínez: Wechselseitige Selbstunterscheidung? Zur Trinitätslehre Wolfhart Pannenbergs; 151–179: Wodtke-Werner, Verena: Trinitätstheologie in der feministischen Theologie; 181–197: Lenk, Martin: Eschatologie und Volksfrömmigkeit; 199–215: Sobrino, Jon: Die Bedeutung der Märtyrer für die Theologie; 217–228: Momose, Peter Fumiaki: Jesus Christus in der Begegnung mit der japanischen Kultur; 229–244: Pérez, Francisco José Ruiz: Ignatius von Loyola und seine Theologie des Weges; 245–261: Taborda, Francisco: Der Ordenspriester – eine „quaestio disputata".

Stiftungen und Bürgerengagement neu entdeckt, hg. v. Hanna Lehmann. – Freiburg i. Br.: Kath. Akad. der Erzdiözese Freiburg 1998. 179 S. (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), kt DM 22,00 ISBN: 3–928698–16–8: 11–26: Amery, Carl: Visionen vom Nutzen des Geldes; 27–52: Kleine Möllhoff, Alfons: Ein Blick in die USA – Regionale Stiftungstätigkeit und die Kampagne „Schenken, Stiften, Engagieren"; 53–66: Mecking, Christoph: Stiftungen und ihr Bundesverband; 67–178: Anhang: Stiftungsverzeichnis der Region Freiburg.

Theologie der Gegenwart 42, 1/1999, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1999. DM 54,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 2–14: Hausmanninger, Thomas: Von der Humanität vergnüglicher Mediennutzung. Überlegungen zu einer Ethik medialer Unterhaltung; 15–25: Veith, Werner: Ethik im System Journalismus. Die Konzeption des Journalismus bei Manfred Rühl und eine Kritik aus sozialethischer Perspektive; 26–37: Bohrmann, Thomas: Freiheit und Grenzen medialer Werbung; 38–51: Tiefensee, Eberhard: Diesseits und Jenseits der Sprache. Eine Kritik der Sprachkritik.

Theologie und Kultur. Geschichten einer Wechselbeziehung. Festschrift zum einhundertfünfzigjährigen Bestehen des Lehrstuhls für Christliche Archäologie und Kirchliche Kunst an der Humboldt-Universität zu Berlin, hg. v. Gerlinde Strohmaier-Wiederanders. – Halle: Gursky 1999. 261 S., brosch. DM 39,80 ISBN: 3–929389–26–6: 9–17: Strohmaier-Wiederanders, Gerlinde: Geschichte des Faches und des Lehrstuhls „Christliche Archäologie und Kirchliche Kunst" (Christliche Archäologie, Denkmalkunde und Kulturgeschichte) an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität; 18–32: Nothnagle, Almut: Die St. Thomaskirche in Pretuien – eine Pfarrkirche des Magdeburger Liebfrauenstiftes; 33–50: Friske, Matthias: Überlegungen zur Datierung der Skulpturen im Chorhaupt des Magdeburger Domes; 51–84: Kühne, Hartmut: „Ich ging durch Feuer und Wasser ..." – Bemerkungen zur Wilnacker Heilig-Blut-Legende; 85–100: Kuhn, Lambrecht: Annotationen zur Heiligenverehrung im Bistum Lebus; 101–139: Schumann, Dirk: geistlich textil – Von der textuellen Bedeutsamkeit der Textilien; 140–160: Krogel, Wolfgang: Kirchenbau und Patronat in der Mark Brandenburg; 161–172: Mai, Hartmut: Die Ikonographie evangelischer Kirchen in Berlin und Potsdam zur Zeit König Friedrich Wilhelms IV. (1840–1861); 173–185: Strohmaier-Wiederanders, Gerlinde: Protestantischer Kirchenbau in Brandenburg zur Zeit Friedrichs des Großen; 186–216: Thümmel, Hans-Georg: Materialien zu Vorgeschichte, Entstehung und Frühgeschichte des gotischen Altarretabels; 217–230: Poscharsky, Peter: Der mittelalterliche Altar – Die Bedeutung seiner Bilder; 231–236: Raddatz, Alfred: Zur Datierung des Drogo-Sakramentars; 237–260: Brennecke, Hanns Christoph: Wie man einen Heiligen politisch instrumentalisiert. Der Heilige Simeon Stylites und die Synode von Chalcedon.

Dimensionen der Freundschaft oder: Wider den Egotrip. Für Dietrich Wiederkehr, den Freund, hg. v. Günter Koch / Josef Pretscher. – Würzburg: Echter 1998. 126 S. (Würzburger Domschulreihe, 8), brosch. DM 24,80 ISBN: 3–429–02087–5: 11–42: Koch, Günter: Dimensionen der Freundschaft: Wirkkräfte – Weisen – Wertungen; 43–62: Spira, Andreas: Freundschaft bei den Kirchenvätern; 63–88: Beinert, Wolfgang: Kirche als Freundesgemeinschaft Jesu Christi – eine Utopie?; 89–107: Koch, Günter: Freundschaft in Orginalzeugnissen; 108–116: Wiederkehr, Dietrich: Predigt: Ungleichzeitige Gegenwart (Joh 21,1–14); 117–121: Halter, Hans: Laudatio auf Dietrich Wiederkehr; 122–126: Ferrari-Schiefer, Valeria:

Theologie, die zum Denken, Wirken und Genießen anregt. Biographische Notizen.

„Geglaubt habe ich, deshalb habe ich geredet". Festschrift für Andreas Bsteh zum 65. Geburtstag, hg. v. Adel Theodor Khoury / Gottfried Vanoni. – Würzburg: Echter / Altenberge: Oros 1998. 587 S. (Religionswissenschaftliche Studien, 47), geb. DM 88,00 ISBN: 3–429–02071–9 (Echter) / 3–89375–169–6 (Oros): 13–39: Aoun, Mouchir Basile: Islam et Christianisme. La réconciliation dans le dépassement. Lecture critique de l'essai de Paul Khoury; 40–62: Barth, Hans-Martin: Du, Gott, bist nur dir bekannt! Islamische Mystik im Urteil des evangelischen Erweckungstheologen August Tholuck; 63–80: Chemparathy, George: A Fundamental Difference in the Nature of Bibel and Veda as ‚Sacred Scriptures'; 81–106: Dupré, Wilhelm: Dimensionen des Glaubens. Zur Bedeutung der Differenz von Glaube und Glauben; 107–124: Gabriel, Ingeborg: Der Beitrag der Religionen zu einem Weltethos; 125–135: Hagemann, Ludwig: „Wem Gott kein Licht verschafft, für den gibt es kein Licht" (Koran 24,40). Dimensionen islamischer Mystik; 136–151: Hammer, Stefan: Säkularität als Menschenrecht?; 152–178: Karrer, Martin: Zuwendung zu den Völkern – lohnt eine religionstheologische Entdeckung des Neuen Testaments?; 179–194: Khoury, Adel Theodor: Christen und Muslime. Problem eines schwierigen Dialogs; 195–213: Khoury, Paul: Tradition et modernité. Le problème toujours actuel du monde arabe; 214–228: Klinger, Elmar: Der Teufel und das Heilige. Ein Beitrag zum Problem des Bösen; 229–250: März, Claus-Peter: Melchisedek. Bibeltheologische Überlegungen zu den Melchisedek-Bezügen im Hebräerbrief; 251–263: Mette, Adelheid: Die Schule des Yogin; 264–280: Mitterhöfer, Jakob: Unser Glaube an Christus und die vielen Religionen. Ein kritischer Blick auf den Dialog mit den Religionen durch die Hochschule St. Gabriel; 281–295: Müller, Hans-Peter: Anfänge der Religionskritik bei den Vorsokratikern; 296–309: Neufeld, Karl Heinz: Religionskritik – Kritik der Religionen; 310–328: Nocke, Franz-Josef: Der kommende Messias und der gekommene Christus. Zum Zusammenhang von Christologie und Eschatologie. Zugleich ein Beitrag zum jüdisch-christlichen Dialog; 329–341: Oberhammer, Gerhard: Von der „Realität" rituellen Geschehens. Ein religionshermeneutischer Versuch; 342–356: Ott, Heinrich: Plädoyer für eine „radikal-dialogische" Religionstheologie; 357–374: Peschke, Karl-Heinz: Christliche Sozialethik im Dialog mit dem Islam; 375–393: Pichler, J. Hanns: Von der Einheit aller Überlieferung. Ein dialogischer Diskurs anhand des Vaterunsers über die Letzten Dinge im Lichte des „großen Bogens der Tradition"; 394–412: Potz, Richard: Rechtsstellung der islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich; 413–419: Schabestari, M. Modjtahed: Die Modernisierung der Ausbildung von religiösen Gelehrten in Iran und ihre Auswirkung auf den Islam; 420–459: Schaeffler, Richard: Lernen auch noch im Widerspruch. Religionsphilosophische und erkenntnistheoretische Überlegungen zu einem Aspekt des Dialogs der Religionen; 460–490: Schneider, Heinrich: Heiligkeit und Entheiligung der Politik. Anmerkungen zum Verständnis des modernen Nationalstaates im Hinblick auf den interreligiösen Dialog; 491–510: Troll, Christian W.: A Significant Voice of Contemporary Islam in India. Maulānā Waḥīduddīn Khan (b. 1925); 511–535: Vanoni, Gottfried: „Geglaubt habe ich, deshalb habe ich geredet" (Ps 116,10 und 2Kor 4,13). Zur Verwendung von Bibelzitaten in der theologischen Argumentation – Zugleich ein Versuch zusammenzudenken, was zusammengehört; 536–549: Zakzouk, Mahmoud: Konflikt, Pluralismus und Solidarität in islamischer Sicht. Ein Beitrag zum Religionsdialog; 550–573: Zirker, Hans: Paulus als *„apóstolos"*, Mohammed als *„rasûl"* – Der *„Gesandte"* in Bibel und Koran.

Soziale Arbeit in historischer Perspektive. Zum geschichtlichen Ort der Diakonie in Deutschland. Festschrift für Helmut Talazko zum 65. Geburtstag, hg. v. Jochen-Christoph Kaiser. – Stuttgart u. a.: W. Kohlhammer 1998. XV, 374 S., brosch. DM 69,00 DM ISBN: 3–17–014144–9: 1–24: Otte, Hans: Mehr als ein loses Nebeneinander von Sozialarbeit und Volksmission? Grundlinien der Geschichte des Landesvereins für Innere Mission in Hannover; 25–38: Kaiser, Jochen-Christoph: Volksmission als gesellschaftliche Sinnstiftung. Der kulturelle Formierungsanspruch der Inneren Mission; 39–66: Häusler, Michael: Vermittlung als Beruf. August Wilhelm Schreiber (1867–1945) – eine Pastorenkarriere im Spannungsfeld von freiem Verbandsprotestantismus und verfaßter Kirche; 67–83: Winter, Jörg: „Fröhlich helfen". Der badische Landeswohlfahrtspfarrer Wilhelm Ziegler (1901–1993); 84–114: Bookhagen, Rainer: Das Planwirtschaftliche Abkommen der Inneren Mission mit der Nationalsozialistischen Volkswohlfahrt und der Versuch zur Sicherung der evangelischen Kinderpflege; 115–134: Wischnath, Johannes Michael: „. . .mit Rechten und Pflichten wie jede Landeskirche?" Die Freikirchen und das Hilfswerk der evangelischen Kirche(n); 135–151: Greschat, Martin: Das Hilfswerk der EKD und die Entscheidung des Deutsch-Französischen Bruderrates; 152–190: Petzold, Ernst: Eingeengt und doch in Freiheit. Diakonie der evangelischen Kirchen in der DDR; 191–363: Beiträge von Helmut Talazko; 365–368: Herrmann, Volker: Verzeichnis der Veröffentlichungen von Helmut Talazko.

Theologie und Psychologie im Dialog über das Böse, hg. v. Michael Schlagheck. – Paderborn: Bonifatius 1998. 144 S. (Schriftenreihe der Katholischen Akademie Die Wolfsburg, Mühlheim/Ruhr), kt DM 24,80 ISBN: 3–89710–052–5: 7–14: Schlagheck, Michael: „Getrenntsein in Bezogenheit". Einleitende Überlegungen; 15–61: Claret, Bernd J.: Systematisch-theologische Klärungen in der Frage nach dem Ursprung des Bösen; 63–92: Schnocks, Dieter: Der Schatten unserer Seele. Zum Verständnis des Dunklen in der Analytischen Psychologie C. G. Jungs; 93–144: Funke, Dieter: Der Platz des Bösen in Gott? Psychoanalytische und theologische Erwägungen zum halbierten Bild vom „guten Gott".

Neuere Zeitschrift für Missionswissenschaft 55, 2/1999, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee 1999, kt sFr 43,00 ISSN 0028–3495: 83–106: Wilfred, Felix: Zum besseren Verständnis der asiatischen Theologie; 107–118: Sarpong, Peter K.: Remarks on Inculturation: The Asante Model; 119–140: Verstraelen, Frans J.: Church-State Relationship in Pre- and Post-Independent Zimbabwe; 141–157: Omenka, Nicholas Ibeawuchi: The Winds of Change: The Church and the Transition to Civil Rule Programmes in Nigeria.

Zeitschrift für katholische Theologie 121, 1/1999, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1998, kt. DM 34,50 / 125,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 1–24: Weissmahr, Béla: Kann Geist aus Materie entstehen?; 25–44: Vercruysse, Jos E.: Luthers Reformation und ihre Bedeutung für die Katholische Kirche; 46–61: Sander, Hans-Joachim: Symptom ‚Gotteskrise': Die Zeitsignatur der Theologie.

Bibelwissenschaft/Altes Testament

Proseminar I. Altes Testament. Ein Arbeitsbuch, hg. v. Siegfried Kreuzer u. a. – Stuttgart u. a. – W. Kohlhammer 1999. 208 S., brosch. DM 30,70 ISBN: 3–17–013050–1: 13–25: Kreuzer, Siegfried: Aufgabe und Geschichte der Exegese; 26–48: Kreuzer, Siegfried: Textkritik; 49–54: Kreuzer, Siegfried: Sprachliche Beschreibung; 55–65: Vieweger, Dieter: Literarkritik; 66–78: Vieweger, Dieter: Formkritik und Formgeschichte; 79–86: Vieweger, Dieter: Überlieferungskritik und Überlieferungsgeschichte; 87–94: Vieweger, Dieter: Traditionskritik und Traditionsgeschichte; 95–102: Kreuzer, Siegfried: Redaktionskritik; 103–111: Kreuzer, Siegfried: Einzelexegese und Gesamtinterpretation; 112–120: Literaturverzeichnis; 121–143: Vieweger, Dieter: Biblische Archäologie; 144–168: Kreuzer, Siegfried: Soziologische und sozialgeschichtliche Auslegung; 169–177: Hausmann, Jutta: Feministische Exegese; 178–188: Pratscher, Wilhelm: Tiefenpsychologie und Textauslegung; 189–196: Zur Anfertigung einer schriftlichen Hausarbeit.

Qohelet in the Context of Wisdom, ed. by Anton Schoors. – Leuven: Leuven University Press / Uitgeverij Peeters 1998. 528 p. (Bibliotheca Ephmeridum Theologicarum Lovaniensium CXXXVI), pb. ISBN: 90–6186–905–6 (Leuven University Press) / 90–429–0589–1 (Uitgeverij Peeters): 17–39: Schoors, Anton: Words Typical of Qohelet; 41–59: Lohfink, Norbert: Ist Kohelets הכל-Aussage erkenntnistheoretisch gemeint?; 61–91: Spangenberg, I. J. J.: A Century of Wrestling with Qohelet: The Research History of the Book Illustrated with a Discussion of Qoh 4,17–5,6; 93–111: Michel, Diethelm: „Unter der Sonne": Zur Immanenz bei Qohelet; 113–159: Lange, Armin: In Diskussion mit dem Tempel: Zur Auseinandersetzung zwischen Kohelet und weisheitlichen Kreisen am Jerusalemer Tempel; 161–179: Gilbert, Maurice: Qohelet et Ben Sira; 181–203: Schwienhorst-Schönberger, Ludger: Via media: Koh 7,15–18 und die griechisch-hellenistische Philosophie; 205–224: Crenshaw, James L.: Qohelet's Understanding of Intellectual Inquiry; 225–238: Fox, Michael V.: The Inner Structure of Qohelet's Thought; 239–265: Whybray, R. N.(): Qoheleth as a Theologian; 267–282: Auwers, J.-M.: Problèmes d'interprétation de l'épilogue de Qohèlèt; 283–302: Vinel, Françoise: Le texte grec de l'Ecclésiaste et ses caractéristiques: une relecture critique de l'historie de la royauté; 303–315: Beentjes, Panc: „Who is like the Wise?": Some Notes on Qohelet 8,1–15; 319–338: Hieke, Thomas: Wie hast du's mit der Religion? Sprechhandlungen und Wirkintentionen in Kohelet 4,17–5,6; 339–356: Fischer, Alexander Achilles: Kohelet und die frühe Apokalyptik: Eine Auslegung von Koh 3,16–21; 357–365: Wilson, Lindsay: Artful Ambiguity in Ecclesiastes 1,1–11; 367–372: Byargeon, Rick W.: The Significance of Ambiguity in Ecclesiastes 2,24–26; 373–383: Pahk, Johan Y. S.: The Significance of אשר in Qoh 7,26: „More bitter than death is the woman, *if* she is a snare; 385–389: Smelik, K. A. D.: A Re-Interpretation of Ecclesiastes 2,12b; 391–397: Vonach, Andreas: Gottes Souveränität anerkennen: Zum Verständnis der „Kanonenformel" in Koh 3,14; 399–411: Kruger, H.A.J.: Old Age Frailty versus Cosmic Deterioration? A Few Remarks on the Interpretation of Qohelet 11,7–12,8; 413–418: van der Wal, A. J. O.: Qohelet 12,1a: A Relatively Unique Statement in Israel's Wisdom Tradition; 419–424: Kamano, Naoto: Character and Cosmology: Rhetoric of Qoh 1,3–3,9; 425–433: Christianson, Eric S.: Qoheleth and the/his Self among the Deconstructed; 435–449: Richter, Hans-Friedemann: Kohelet – Philosoph und Poet; 451–456: Perry, T. Anthony: Kohelet's Minimalist Theology; 457–463: D'Alario, Vittoria: Liberté de Dieu ou destin? Un autre dilemme dans l'interprétation du Qohélet; 465–471: Rudman, Dominic: The Anatomy of the Wise Man: Wisdom, Sorrow and Joy in the Book of Ecclesiastes; 473–479: Gianto, Agustinus: Human Destiny in Emar and Qohelet; 481–492: Cook, Johan: Aspects of the Relationship between the Septuagint Versions of Kohelet and Proverbs.

Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur Biblischen Theologie, hg. v. Markus Öhler. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1999. 224 S., kt DM 58,00 ISBN: 3–534–13836–8: 5–26: Oberforcher, Robert: Die jüdische Wurzel des Messias Jesus aus Nazaret. Die Genealogien Jesu im biblischen Horizont; 27–39: Ernst, Michael: Adam – die Rezeption eines alttestamentlichen Motivs in neutestamentlichen Texten; 40–53: Uebele, Wolfram: Der zweite Sündenfall und die Frommen der Urzeit: Kain und Abel, Henoch und Noach im Spiegel der alttestamentlich-frühjüdischen und urchristlichen Literatur; 54–74: Pichler, Josef: Abraham; 75–96: Löhr, Hermut: Isaak, Jakob, Esau, Josef; 97–116: Grohmann,

Marianne: Die Erzmütter: Sara und Hagar, Rebekka, Rahel; 117–140: Hasitschka, Martin: Die Führer Israels: Mose, Josua und die Richter; 141–160: Oberforcher, Robert: Das alttestamentliche Priestertum und die tragenden Priestergestalten: Melchisedek, Levi, Aaron; 161–183: Huber, Konrad: Die Könige Israels: Saul, David und Salomo; 184–203: Öhler, Markus: Elija und Elischa; 204–218: Claussen, Carsten: Alttestamentliche Gestalten als negative Beispiele.

Kirchengeschichte

Albertus Magnus und die Editio Coloniensis, hg. v. Ludwig Honnefelder / Mechthild Dreyer. – Münster: Aschendorff 1999. 38 S. (Lectio Albertina, 1), kt DM 18,00 ISBN: 3–402–04890–6: 5–7: Trippen, Norbert: Zur Feier des Albertus-Magnus-Instituts; 9–22: Dreyer, Mechthild: Die Editio Coloniensis im Kontext der philosophischen und theologischen Mittelalterforschung des 20. Jahrhunderts; 23–38: Honnefelder, Ludger: Albertus Magnus und die Aktualität der mittelalterlichen Philosophie.

Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen, hg. v. Klaus Jacobi. – Berlin: Akad. Verl. 1997. 405 S. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, N. F., 7), geb. DM 128,00 ISBN: 3–05–003127–1: 15–42: Margreiter, Reinhard: Mystik zwischen Literalität und Oralität. Meister Eckhart und die Theorie medialer Noetik; 45–68: Wackernagel, Wolfgang: Eloge du *redemeister*: discours et discernement dans les *Discours du discernement*; 69–92: Enders, Markus: Die *Reden der Unterweisung*: eine Lehre vom richtigen Leben durch einen guten und vollkommenen Willen; 95–114: Wéber, Edouard-Henri: L'argumentation philosophique personelle du théologien Eckhart à Paris en 1302/1303; 115–148: perger, Mischa von: *Disputatio* in Eckharts frühen Pariser Quästionen und als Predigtmotiv; 151–173: Hillenbrand, Eugen: Der Straßburger Konvent der Predigerbrüder in der Zeit Eckharts; 175–192: Langer, Otto: Meister Eckhart und sein Publikum am Oberrhein. Zur Anwendung rezeptionstheoretischer Ansätze in der Meister-Eckhart-Forschung; 193–204: Vannier, Marie-Anne: La thématisation de la mystique rhéno-flamande par Eckhart; 207–237: Senner, Walter: Meister Eckhart in Köln; 239–259: Schönberger, Rolf: Wer sind „grobe liute"? Eckharts Reflexionen des Verstehens; 261–278: Kreuzer, Johann: Gottesgeburt und Rückkehr zur eigenen Endlichkeit. Überlegungen zu Meister Eckhart; 279–301: Manstetten, Reiner: Meister Eckharts Stellungnahme zu *Predigt 2: Intravit Iesus in quoddam castellum* im Kölner Häresieprozeß. Ein Essay über Wahrheit und Nachvollzug; 303–332: Largier, Niklaus: *Figurata locutio*. Hermeneutik und Philosophie bei Eckhart von Hochheim und Heinrich Seuse; 335–352: Trusen, Winfried: Meister Eckhart vor seinen Richtern und Zensoren. Eine Kritik falsch gedeuteter Redesituationen; 353–375: Miethke, Jürgen: Der Prozeß gegen Meister Eckhart im Rahmen der spätmittelalterlichen Lehrzuchtverfahren gegen Dominikanertheologen; 379–391: Goris, Wouter: Eckharts Entwurf des *Opus tripartitum* und seine Adressaten.

Passau in der Zeit des Nationalsozialismus. Ausgewählte Fallstudien, hg. v. Winfried Becker. – Passau: Universitätsverlag 1999. 574 S., kt DM 59,90 ISBN: 3–86036–031–0: 9–42: Hille, Martin: Zur Sozial- und Mitgliederstruktur der Passauer NSDAP in den zwanziger und dreißiger Jahren; 43–70: Rammer, Stefan: „Niederbayrische Rundschau" und „Passauer Wacht" – Zwei nationalistische Zeitungen im Raum Passau; 71–106: Gugerbauer, Anna: Die Entwicklung der Beziehungen Passaus zu den österreichischen Nachbarn (1918–1938); 107–136: Goldberger, Josef: Österreich und seine politische Entwicklung im Spiegel der Passauer „Donau-Zeitung" 1933–1938. Ein Beispiel nationalsozialistischer Presselenkung; 137–166: Becker, Winfried: Die Organisation der NS-Volksgemeinschaft in Passau. Gleichschaltung – Konflikt – Widerstand; 167–200: Löffler, Bernhard: Passauer Juden 1933–1945; 201–230: Heitzer, Horstwalter: Diagnose: „...gemeingefährliche Geisteskrankheit". Politisch Unangepaßte, sozial Auffällige und geistig Kranke in Passau 1933–1945; 231–260: Buchinger, Hubert: Die Passauer Schulen in der nationalsozialistischen Zeit; 261–288: Hartinger, Walter: Passauer Festjahr im Dritten Reich; 289–306: Seifert, Manfred: Die Thingbewegung in Passau. Zu den lokalen Aktivitäten im nationalsozialistischen Freilichtschauspiel zwischen 1934 und 1943; 307–319: Lanzinner, Maximilian: Zum Bau der Nibelungenhalle 1934–1936; 321–352: Göttler, Hans: Passauer Heimatdichter in der NS-Zeit; 353–388: Böhm, Helmut: Das Eindringen der nationalsozialistischen Ideologie ins Feuilleton der „Donau-Zeitung", nachmals „Ostmark-Zeitung"; 389–406: Wurster, Herbert: Das Bistum Passau im Dritten Reich; 407–438: Strohm, Albert: Die evangelische Gemeinde Passau in der Zeit des Nationalsozialismus; 439–466: Landersdorfer, Anton: Ein geistiges Zentrum in Bedrängnis: Die Philosophisch-Theologische Hochschule; 467–500: Krumbachner, Josef: Erinnerungen an die Zeit 1933–1945; 501–526: Mader, Franz / Löffler, Bernhard: Das Verhältnis von Staat und katholischer Kirche im Spiegel der Pfarrchroniken und pfarrlichen Verkündbücher Passaus; 527–544: Eggerer, Elmar W.: „Waldwerke" und „Oberilzmühle". Die Passauer KZ-Außenlager und ihr Umfeld 1942–1945; 545–569: Wagner, Christoph: Die Ermordung russischer Kriegsgefangener im Raum Passau Ende April 1945.

Stefan Andres. Zeitzeuge des 20. Jahrhunderts, hg. v. Michael Braun / Georg Guntermann / Birgit Lermen. – Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 1999. 269 S. (Trierer Studien zur Literatur, 32), kt DM 65,00 ISBN: 3–631–34626–3: 17–22: Laurien, Hanna-Renate: Stefan Andres und die Diktatur: Nachdenken über die Abgründe des Menschen; 23–38: Lermen, Birgit: „[...] die ewige Geschichte vom Menschen und seiner Welt" – Stefan Andres als Deutscher, Europäer und Christ; 39–52: Andres, Christopher: „Was ist des Deutschen Vaterland?" – Stefan Andres und die deutsche Wiedervereinigung; 53–71: Wende, Waltraud: Leiden an Deutschland – Zum politischen Engagement von Stefan Andres; 73–82: Nicolin, Günther: „Aquaedukte der Erinnerung" – Stefan Andres in Unkel; 85–104: Guntermann, Georg: Erinnerung als Form – Zur Erzähltechnik im Werk von Stefan Andres; 105–121: Rotermund, Erwin / Ehrke-Rotermund, Heidrun: Getarnte Regimekritik – Stefan Andres' Kurzprosa der frühen Vierziger Jahre; 123–138: Erschens, Hermann: Zwischen ägyptischer Totenmaske und Hitler-Bild – Stefan Andres' Novelle *Das Antlitz*; 139–160: Eibl, Karl: Selbstbewahrung im Reiche Luzifers? Zu Stefan Andres' Novellen *El Greco malt den Großinquisitor* und *Wir sind Utopia*; 161–174: Braun, Michael: Die Bühne als Tribunal – Zu den Dramen von Stefan Andres; 175–212: Grosse, Wilhelm: „Manche hörtens im Höhlenversteck [...]" – Zu den dithyrambischen Oden von Stefan Andres; 215–223: Toper, Pawel: Stefan Andres und die russische Literatur – Christentum und Religiosität; 225–238: Basten, Christa: „In uns und außer uns: dies andere Sein" – Über die Gegenwart des Mythischen in Andres' Roman *Der Knabe im Brunnen*; 239–251: Kiefer, Reinhard: „Der Unschuld am Galgen" – Stefan Andres' lyrische Rezeption der Passionsgeschichte; 253–268: Klapper, John: Das „Samenkorn" und das „Kreuz" – Christlicher Humanismus in der *Sintflut*-Trilogie.

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft, hg. v. Reinhold Boschki / Dagmar Mensink. – Münster: LIT 1998. 429 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft, 10), brosch. DM 69,80 ISBN: 3–8258–3576–6: 13–21: Mensink, Dagmar: Zur Einführung: Elie Wiesel lesen; 22–37: Boschki, Reinhold: Zum Autor: Elie Wiesel im Spiegel seiner Autobiographien; 38–42: Wiesel, Elie: Zum Geleit: Kultur allein ist nicht genug; 47–57: Feinberg, Anat: Das Unbeschreibliche beschreiben: Literarische Annäherungen an den Holocaust; 58–71: Lenzen, Verena: „Reden ist schwer, schweigen unmöglich" (Elie Wiesel). Sprache und Schweigen im Schatten der Schoah; 72–80: Bergida, Ruth: Die Sprache des Schweigens; 81–90: Abrahamson, Irving: *Das Testament*: Fakt, Fiktion und Wahrheit; 91–102: Langer, Lawrence L.: Leichname im Spiegel: Eltern und Kinder in Wiesels *Nacht* und in anderen Holocaust-Zeugnissen; 103–118: Thomas, Jean-François: Elie Wiesel und die Traurigkeit; 119–131: McCord, Janet Schenk: Seelenqual, Selbstmord und die heilende Kraft der Freundschaft im literarischen Werk Elie Wiesels; 132–138: Rosen, Alan: Der Anfang der Zeugenschaft und das Zeugnis des Anfangs; 139–154: Berger, Alan L.: Elie Wiesel und der Zeuge der Zweiten Generation: Die Fackel der Erinnerung weitergeben; 159–167: Sölle, Dorothee: Nach der Schoah: Wie unsere theologischen Entwürfe sich ändern müssen; 168–180: Rendtorff, Rolf: Ist in Auschwitz das Christentum gestorben?; 181–189: Berger, Joel: Spuren und Elemente jüdischer Volkskultur in den Werken Elie Wiesels; 190–197: Polen, Nehemia: Die Kinder und das Antlitz Gottes. Das Zeugnis des Rabbi Kalonymos Kalmish Shapira (1889–1943); 198–209: Friedländer, Albert H.: Biblische und talmudische Dimensionen bei Elie Wiesel; 210–233: van den Berg, Gundula: Elia. Elie Wiesels Rezeption des Propheten; 234–244: Cargas, Harry James: Positive Ambiguity – die Gegensätze aushalten. Elie Wiesels religiöses Denken; 245–261: Eckardt, Alice L.: Leid: Herausforderung des Glaubens – Herausforderung Gottes; 262–272: Eckardt, A. Roy: Das Weinen Gottes: Eine Göttliche Komödie; 273–288: Kuschel, Karl-Josef: Verweigerung der Theodizee – Warten auf Theodizee. Zu Elie Wiesels Drama *Der Prozeß von Schamgorod*; 293–305: Metz, Johann Baptist: Der jüdische Geist und die Zukunft Europas; 306–319: Münz, Christoph: Erinnerung und Gedächtnis als Grenzscheide zwischen Judentum und Christentum; 320–332: Roth, John K.: Der Schatten von Birkenau: In der Öffentlichkeit von Religion sprechen; 333–346: Kanofsky, Joseph A.: Elie Wiesel als Rebbe des zeitgenössischen amerikanischen Judentums; 347–360: Hauptman, Martha: Mehr als ein Mentor: Elie Wiesel an der Boston University; 361–367: Schneider, Werner: Abwehrstrategien in der Auseinandersetzung mit dem Holocaust; 368–387: Knigge, Volkhard: Erinnerungsarbeit in der Gedenkstätte Buchenwald; 391–397: Brumlik, Micha: Elie Wiesel – Ein Bote des Unheimlichen; 398–401: Boschki, Reinhold / Rosen, Alan: Elie Wiesel – Ein Bote der Toten, ein Bote für die Lebenden. Eine Entgegnung auf Micha Brumlik.

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte

Engelbert von Admont. Vom Ursprung und Ende des Reiches und andere Schriften, hg. v. Wilhelm Braun. – Graz: Leykam 1998. 312 S. (Grazer Beiträge zur Theologiegeschichte und Kirchlichen Zeitgeschichte, 11), DM 41,20 ISBN: 3–7011–7391–5: 10–135: Engelbert von Admont: De ortu et fine Romani Imperii – Über den Beginn und das Ende des Römischen Reiches; 136–197: ders.: Utrum sapienti competat uxorem ducere – Ob es zu einem Weisen paßt, wenn er heiratet; 198–211: ders.: Epistola ad Ulricum scholasticum Wiennensem – Brief an Magister Ulrich in Wien; 212–219: ders.: Epistola ad Chunradum archiepiscopum – Brief an Erzbischof Konrad IV. von Salzburg; 222–240: Kucher, Felix: Der Bildungsgang und das philosophische Umfeld Engelberts von Admont; 241–256: Baum, Wilhelm: Engelbert von Admont und die Aristotelesrezeption in Padua; 257–275: Baum, Wilhelm: Die Rezeption des Werkes von Engelbert von Admont im Mittelalter und in der Neuzeit; 276–300: Kucher, Felix: Handschriftenverzeichnis der Werke Engelberts von Admont.

Dogmatik/Ökumenische Theologie

Ökumene am Scheideweg? Ein Beitrag der Theologie, hg. v. Albert Gerhards. – Bonn: Borengässer 1999. XX, 64 S. (Kleine Bonner Theologische Reihe), kt DM 13,80 ISBN: 3–923946–44–9: 1–7: Ben-Chorin, Schalom: Israel und die Ökumene; 9–20: Grässer, Erich: Evangelisch-Katholische Exegese? Eine Standortbestimmung; 21–29: Meyer, Harding: Der Konsens in der Rechtfertigungslehre; 31–51: Papandreou, Damaskinos: Der Beitrag der griechisch-orthodoxen Kirche und Theologie im heutigen Europa; 53–64: Nossol, Alfons: Ökumene im Dienst der national-kulturellen Versöhnung in Europa.

Christliche Sozialethik

Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute", hg. v. Gotthard Fuchs / Andreas Lienkamp. – Münster: LIT 1997. 230 S. (ICS-Schriften, 36), brosch. DM 34,80 ISBN: 3–8258–2807–7: 13–25: Seeber, David: Dreißig Jahre Pastoralkonstitution: über Gaudium et spes hinaus. Eine Relecture; 27–50: Klein, Nikolaus: Aggiornamento und „Zeichen der Zeit". Zu den Konzilsprojekten von Johannes XXIII. und Paul VI.; 51–71: Gertler, Thomas: Mysterium hominis in luce Christi. Genese und Intention der Pastoralkonstitution; 73–83: Klinger, Elmar: Kirche – die Praxis des Volkes Gottes; 85–102: Sander, Hans-Joachim: Die Zeichen der Zeit. Die Entdeckung des Evangeliums in den Konflikten der Gegenwart; 103–121: Heimbach-Steins, Marianne: „Erschütterung durch das Ereignis" (M.-D. Chenu). Die Entdeckung der Geschichte als Ort des Glaubens und der Theologie; 123–143: Hünermann, Peter: Die Frage nach Gott und der Gerechtigkeit. Eine kritische dogmatische Reflexion auf die Pastoralkonstitution; 145–158: Schumacher, Rolf: Rezeption von Gaudium et spes in sozialistischer Welt? Die Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR 1973–1975; 159–173: Gutiérrez, Gustavo: Das Konzil und die Kirche in der Welt der Armut; 175–193: Weber, Franz: Befreiung und Veränderung. Der Text des Konzils im Kontext Lateinamerikas; 195–221: Lienkamp, Andreas: Eher ein Startpunkt als ein erreichtes Ziel. Impulse der lateinamerikanischen Gaudium-et-spes-Rezeption.

Religionswissenschaft

Der Hinduismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Dritte Religionstheologische Akademie St. Gabriel. Referate – Anfragen – Diskussionen, hg. v. Andreas Bsteh. – Mödling: St. Gabriel 1997. 546 S. (Studien zur Religionstheologie, hg. v. Religionstheologischen Institut der Theologischen Hochschule St. Gabriel, 3), kt DM 54,50 ISBN: 3–85264–555–7: 11–19: Heesterman, Jan C.: Das vedische Opfer; 19–55: Anfragen und Gesprächsbeiträge; 57–69: Mette, Adelheid: Gott – Götter – Transzendenz; 70–119: Anfragen und Gesprächsbeiträge; 121–128: Oberhammer, Gerhard: Offenbarung im Hinduismus; 129–178: Anfragen und Gesprächsbeiträge; 179–206: Chemarathy, George: Der Mensch im Wesenskreislauf; 207–287: Anfragen und Gesprächsbeiträge; 289–294: Heesterman, Jan C.: Die Interiorisierung des Opfers und der Aufstieg des Selbst (atman); 295–327: Anfragen und Gesprächsbeiträge; 329–338: Padoux, André: Indisches Heilsstreben zwischen Emanzipation und Einswerdung; 339–371: Anfragen und Gesprächsbeiträge; 373–384: Oberammer, Gerhard: Der Weg der Erkenntnis; 385–427: Anfragen und Gesprächsbeiträge; 429–438: Mette, Adelheid: Gottesliebe im Hinduismus – ihre Ausprägungen und ihr Vollzug; 439–476: Anfragen und Gesprächsbeiträge; 477–487: Padoux, André: Mensch und Körperlichkeit im Heilsstreben des Tantrismus; 488–520: Anfragen und Gesprächsbeiträge.

Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Hinduismus. Vierte Religionstheologische Akademie St. Gabriel. Referate – Anfragen – Diskussionen, hg. v. Andreas Bsteh. – Mödling: St. Gabriel 1998. 672 S. (Studien zur Religionstheologie hg. v. Religionstheologischen Institut der Theologischen Hochschule St. Gabriel, 4), kt DM 54,50 ISBN: 3–85264–565–4: 11–24: Ott, Heinrich: Die Gegenwärtigkeit des Ganz-Anderen. Über Gottes Transzendenz und Immanenz; 25–61: Anfragen und Gesprächsbeiträge; 63–77: Müller, Hans-Peter: Rechtfertigung des Mythos in bibeltheologischer und hermeneutischer Hinsicht; 78–140: Anfragen und Gesprächsbeiträge; 141–160: März, Claus-Peter: „Der neue lebendige Weg durch den Vorhang hindurch ..." Zur Soteriologie des Hebräerbriefes; 161–207: Anfragen und Gesprächsbeiträge; 209–226: Neufeld, Karl-Heinz: In allem uns gleich; 227–282: Anfragen und Gesprächsbeiträge; 283–298: Klinger, Elmar: Geschichtsdenken und Schöpfung; 299–346: Anfragen und Gesprächsbeiträge; 347–373: Splett, Jörg: Der Mensch als Antwort; 374–430: Anfragen und Gesprächsbeiträge; 431–457: Harnoncourt, Philipp: Das christliche Pascha – Ereignis und Gedächtnis. Zur Theologie des eucharistischen Opfers; 458–496: Anfragen und Gesprächsbeiträge; 497–515: Riedel-Spangenberger, Ilona: Communio – verbindliche Gemeinschaft für alle Menschen? Die christliche Perspektive des Menschen in seiner Unmittelbarkeit zu Gott und zu den anderen. Zur heilsgeschichtlichen Bedeutung der Verbindlichkeiten und Rechte der Menschen in ihren Beziehungen und Interaktionen; 516–555: Anfragen und Gesprächsbeiträge; 557–577: Nocke, Franz-Josef: Tod und Auferstehung als das Geheimnis christlicher Existenz; 578–609: Anfragen und Gesprächsbeiträge.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Knut Backhaus, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Wolfgang F. Bender, Domplatz 22, D-48143 Münster;
Dr. Dietrich Blaufuß, Schwalbenweg 21b, D-91056 Erlangen;
Prof. DDr. Werner Bröker, Oberwasserstr. 29, 48268 Greven;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Dr. Stephan Ernst, Karl-Severing-Str. 19a, D-33106 Paderborn;
Prof. Dr. Josef Freitag, Deutschhausstr. 24, D-35037 Marburg;
Prof. Dr. Balthasar Gareis, Domplatz 2, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Wilhelm M. Gessel, Universitätsstr. 10, D-86135 Augsburg;
Prof. Dr. Bernhard Grom, Kaulbachstr. 33, D-80539 München;
PDDr. Gerd Häfner, Werthmannplatz 1, D-79085 Freiburg/Br.;
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Otto-Friedrich-Univ. Bamberg, Postfach, D-96045 Bamberg;
Dr. Petra Kolmer, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Rainer Koltermann, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt a. M.;
Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Dr. Georg Langenhorst, Rehstr. 27, D-88255 Baindt;
Prof. Dr. Bernd Moeller, Herzberger Landstr. 26, D-37085 Göttingen;
Prof. Dr. Gerhard L. Müller, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar;
Dr. Andreas Rössler, Oelschlägerstr. 20, D-70619 Stuttgart;
Dr. Klaus Scholtissek, Mittlerer Dallenbergweg 6a, D-97082 Würzburg;
Prof. Dr. Michael Schramm, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Prof. Dr. Bertram Stubenrauch, Universitätsring 19, D-54296 Trier;
Prof. Dr. Marie-Theres Wacker, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Heinrich Watzka, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt a. M.;
Prof. Dr. Annette Wilke, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster.

Impressum

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

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

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

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

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

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