- 6. 12. 99

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 | **1999** | **95. Jahrgang**

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

Allgemeines / Universallexika . . . . . Sp. 363

Heller, Andreas / Stenger, Hermann M.: Den Kranken verpflichtet. Seelsorge – ein Gesundheitsberuf im Krankenhaus. Mit einer Einführung von Erich Richtarz und einem Beitrag von Michael Klessmann (Peter Fonk)

Sundermeier, Theo: Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik (Gerhard Beestermöller)

Theologische Realenzyklopädie. Bd XXVI: Paris – Polen, hg. v. Gerhard Müller u.a. (Remigius Bäumer)

Koch, Kurt: Kirche – um Gottes willen! Unzeitgemäße Reden gegen den Trend (Wolfgang Beinert)

Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 371

Exegese und Methodendiskussion, hg. v. Stefan Alkier / Ralph Brucker (Thomas Söding)

Goldingay, John: Models for Interpretation of Scripture (Knut Backhaus)

Schürmann, Heinz: Wort Gottes und Schriftauslegung. Gesammelte Beiträge zur theologischen Mitte der Exegese, hg. v. Knut Backhaus (Harald Wagner)

Hahn, Ferdinand: Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung (Knut Backhaus)

Exegese des AT . . . . . Sp. 376

Emmendörffer, Michael: Der ferne Gott. Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur (Ulrich Berges)

Exegese des NT . . . . . Sp. 377

Bee-Schroedter, Heike: Neutestamentliche Wundergeschichten im Spiegel vergangener und gegenwärtiger Rezeptionen. Historisch-exegetische und empirisch-entwicklungspsychologische Studien (Gerhard Hotze)

Karrer, Martin: Jesus Christus im Neuen Testament (Knut Backhaus)

Kraus, Wolfgang: Das Volk Gottes. Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus (Josef Hainz)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 385

Frank, Karl Suso: Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche (Wilhelm Gessel)

Harrill, J. Albert: The Manumission of slaves in Early Christianity (Lukas de Blois)

Jenal, Georg: Italia ascetica atque monastica. Das Asketen- und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250–604) (K. Suso Frank)

Heinzelmann, Martin: Gregor von Tours (538–594). „Zehn Bücher Geschichte". Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert (Hubertus Lutterbach)

Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter (Francis Rapp)

Laudage, Johannes: Alexander III. und Friedrich Barbarossa (Pius Engelbert)

Beutel, Albrecht: Protestantische Konkretionen. Studien zur Kirchengeschichte (Gunther Wenz)

Buschmann, Johanna: Beuroner Mönchtum. Studien zur Spiritualität, Verfassung und Lebensform der Beuroner Benediktinerkongregation von 1863 bis 1914 (Angelus A. Häußling)

Chenu, Marie-Dominique: Notes quotidiennes au Concile. Journal de Vatican II 1962–1963. Edition critique et introduction par Alberto Melloni (Marianne Heimbach-Steins)

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte Sp. 399

Bös, Gunther: Curiositas. Die Rezeption eines antiken Begriffes durch christliche Autoren bis Thomas von Aquin (William J. Hoye)

Schmidbaur, Hans Christian: Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin (Helmut Hoping)

O'Meara, Thomas Franklin: Thomas Aquinas Theologian (Helmut Hoping)

Bonhoeffer, Dietrich: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. Christian Gremmels / Eberhard Bethge / Renate Bethge (Tiemo Rainer Peters)

Zechmeister, Martha: Gottes-Nacht. Erich Przywaras Weg negativer Theologie (Magnus Striet)

Voderholzer, Rudolf: Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik (Harald Wagner)

Dogmatik . . . . . Sp. 407

Bauke-Ruegg, Jan: Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie (Harald Wagner)

Herrmann, Christian: Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung. Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie (Harald Wagner)

Seils, Martin: Glaube (Harald Wagner)

Prügl, Thomas: Die Ekklesiologie Heinrich Kalteisens O. P. in der Auseinandersetzung mit dem Baseler Konziliarismus. Mit einem Textanhang (Philipp Schäfer)

Arnold, Matthieu: La correspondance de Luther. Étude historique, littéraire et théologique (Jared Wicks)

Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 412

Grundkurs Ökumene. Ökumenische Entwicklung – Brennpunkte – Praxis. Bd I: Theologische Grundlagen. Bd II: Materialien für eine Seminarreihe, hg. v. Michael Kappes / Michael Fassnacht (Wolfgang Beinert)

Körtner, Ulrich H. J.: Reformiert und ökumenisch. Brennpunkte reformierter Theologie in Geschichte und Gegenwart (Michael Weinrich)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 414

Stuflesser, Martin: Memoria Passionis. Das Verhältnis von lex orandi und lex credendi am Beispiel des Opferbegriffs in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil (Albert Gerhards)

Moraltheologie . . . . . Sp. 416

Ecumenical Ventures in Ethics. Protestants Engage Pope Paul II's Moral Encyclicals, hg. v. Reinhard Hütter / Theodor Dieter (Herbert Schlögel)

Christliche Sozialwissenschaften . . . . . Sp. 418

Kirchen im gesellschaftlichen Konflikt. Der Konsultationsprozeß und das Sozialwort. Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, hg. v. Karl Gabriel / Werner Krämer (Marianne Heimbach-Steins)

Knorn, Peter: Arbeit und Menschenwürde. Kontinuität und Wandel im Verständnis der menschlichen Arbeit in den kirchlichen Lehrschreiben von Rerum Novarum bis Centesimus annus (Marianne Heimbach-Steins)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 420

Steinmeier, Anne M.: Wiedergeboren zur Freiheit. Skizzen eines Dialogs zwischen Theologie und Psychoanalyse zur theologischen Begründung des seelsorglichen Gesprächs (Klaus Baumann)

Theodor von Mopsuestia. Katechetische Homilien I / II, übers. und eingel. v. Peter Bruns (Basil Studer)

Philosophie . . . . . Sp. 425

Analytische Religionsphilosophie, hg. v. Christoph Jäger (Hans-Ludwig Ollig)

Cyberethik. Verantwortung in der digital vernetzten Welt, hg. v. Anton Kolb / Reinhold Esterbauer / Hans-Walter Ruckenbauer (Klaus Müller)

Bildende Kunst . . . . . Sp. 429

Horst, Hans Markus: Kreuz und Christus. Die religiöse Botschaft im Werk von Joseph Beuys (Friedhelm Mennekes)

Streit um Bilder. Von Byzanz bis Duchamp, hg. v. Karl Möseneder (Alex Stock)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 431

Theologische Literatur – eingegangene Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften Sp. 433

BS: ~~Theol 7425~~
Theol A 010

Ende oder Wende? Neuere Beiträge zur Befreiungstheologie

von Michael Sievernich, Frankfurt a. M.

Omnes indigent Christo . . . liberatore
(II. Vatikanum, *AG 8)*

Die Ende der 60er Jahre in Lateinamerika entstandene „Theologie der Befreiung" (Teología de la liberación) ist nach der Hochkonjunktur in den 70er und nach den heftigen Debatten in den 80er Jahren, spätestens jedoch seit Beginn der 90er Jahre in die Krise geraten. Der Enthusiasmus scheint einer nüchterneren Einschätzung der Lage gewichen, das Interesse in Europa ist stark zurückgegangen und hält sich nur noch in engagierten Gruppen; befreiungstheologische Themen machen längst keine Schlagzeilen mehr. Die Gründe dafür dürften sehr komplex sein und haben innerkirchlich mit dem Niedergang einer postkonzilaren Aufbruchsstimmung zu tun, aber auch mit kirchenpolitischen Entscheidungen und mit einer Verlagerung des Interesses zu anderen Themen wie Therapie oder pluralistische Religionstheologie. Politisch dürften die Entwicklungen in den Ländern Lateinamerikas, v. a. aber auch der Zusammenbruch des marxistisch orientierten Ostblocks und die Entschärfung der Ost-West-Spannung eine entscheidende Rolle gespielt haben. Ist daher nur noch das Ende der Theologie der Befreiung (ThB) zu konstatieren, ihre „Götterdämmerung"[1] nach dem lautlosen Verschwinden des realen Sozialismus? Oder kann man von einer „Konsolidierung"[2] sprechen? Oder bricht die ThB gar, angesichts neuer Herausforderungen und in gewandelter Gestalt, zu neuen Ufern auf?[3] Wird sie in Zukunft den theologischen Diskurs mitbestimmen oder – wie die vielen Genitiv-Theologien der zweiten Hälfte des 20. Jh.s – zum theologischen Treibsand werden?

Es besteht ein gewisser Konsens darüber, daß sich in der etwa 30jährigen Geschichte der ThB vier Phasen unterscheiden lassen: Eine *erste Phase der anfänglichen Formulierung* (1968–1972), die von den Versuchen der terminologischen Innovation bis zur Veröffentlichung erster Synthesen reicht. Diese repräsentieren zwei Richtungen, eine „Theologie der Befreiung" (Gustavo Gutiérrez), die den Puls der Geschichte im Licht des Wortes Gottes erhellen möchte, und eine „Befreiung der Theologie" (Juan Luis Segundo), d. h. deren Entideologisierung.

Eine *zweite Phase der widerständigen Entfaltung* (1972–1979) war von Expansion und Verfolgung gekennzeichnet, aber auch von internationaler ökumenischer Rezeption *(Ecumenical Association of Third-World-Theologians)* und von der lehramtlichen Rezeption der Sprache der Befreiung seitens der Weltkirche (Paul VI., *Evangelium nuntiandi,* 1975) und seitens des lateinamerikanischen Episkopats, der im Dokument von Puebla (1979) außer der Sprache der Befreiung auch Theoreme, wie die „vorrangige Option für die Armen" übernahm.

Auf dieser Basis konnte eine *dritte Phase der kritischen Konsolidierung* (1979–1990) stattfinden, die auf der einen Seite durch weltweite kontroverse Debatten sowie durch zwei Instruktionen der römischen Kongregation für die Glaubenslehre bestimmt war (*Libertatis nuntius,* 1984; *Libertatis conscientia,* 1986), und auf der anderen Seite vom Versuch, die Befreiungstheologien in eine enzyklopädische Gesamtschau zu bringen, sei es in einem zweibändigen Handbuch „Mysterium Liberationis", sei es in einer 52bändigen „Bibliothek Theologie der Befreiung".

Mit den 90er Jahren beginnt wohl eine *vierte Phase der neuen Herausforderungen.* Im Zuge des 500-Jahr-Gedenkens *(Quinto Centenario)* kommen neue Themen wie die lange vernachlässigten Fragen der afroamerikanischen und indianischen Kulturen zum Vorschein; die IV. Generalversammlung des Episkopats in Santo Domingo (1992) nimmt die Befreiungsrhetorik zurück, aber andere Kontinente greifen die befreiungstheologische Reflexion verstärkt auf und entwickeln sie in neuen Kontexten und Konfigurationen weiter.

Damit ist schon eine gewisse Antwort auf die Frage angedeutet, ob vom Ende oder von einer Wende der ThB die Rede sein muß. Im Spiegel der im folgenden vorgestellten neueren Publikationen wird die Antwort auf diese Frage weiteres Profil erlangen. Die zu besprechenden Titel sind eher zufällig zusammengekommen und haben nicht den Anspruch, einen umfassenden Gesamtüberblick über die einschlägigen Publikationen der 90er Jahre zu geben. Sie stammen v. a. aus den letzten fünf Jahren, haben ihren Schwerpunkt in Lateinamerika und können durchaus beanspruchen, gegenwärtige Tendenzen zu repräsentieren. Die Perspektive des Rez. ist die eines europäischen Theologen, der die Kirchen und Kulturen Lateinamerikas schätzengelernt hat, seit vielen Jahren im interkulturellen Austausch steht, die dortigen Entwicklungen mit *compasión* verfolgt und all dies kritisch mit dem theologischen Diskurs Europas zu vermitteln sucht.

[1] Vgl. Ratzinger, J.: Zur Lage von Glaube und Theologie heute, in: IKaZ Communio 25 (1996), 359–372 (359).

[2] Vgl. Silva, G. S.: Kann man von einer Konsolidierung der Theologie der Befreiung sprechen?, in: ThGl 87 (1997), 387–399.

[3] Vgl. Maier, M.: Theologie der Befreiung in Lateinamerika, in: StZ 215 (1998), 723–735.

1. Stand der Dinge

Einen umfassenden Einblick und Überblick gewähren zwei mehrbändige Werke, die zur Standardliteratur der 90er Jahre gehören: Zum einen ein zweibändiges Handbuch, das die im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil verfaßte „heilsgeschichtliche Dogmatik" *Mysterium salutis* (1965) kontextuell unter dem Titel „Mysterium liberationis" weiterschreibt. Und zum anderen ein dreibändiges Werk, das einen Rückblick gibt und zugleich Perspektiven für die Zukunft entwickelt. Beide Werke repräsentieren den Stand der Dinge.

Ein kleiner Verlag hatte Mitte der 90er Jahre den Mut, trotz befreiungstheologischer Flaute die 1990 erschienene spanische Originalausgabe des Grundlagenwerks (Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación, hg. v. Ignacio Ellacuría / Jon Sobrino, 2 Bde, Madrid: Trotta 1990) auf Deutsch[4] herauszubringen. Die beiden stattlichen Bde können als derzeitige Synthese der lateinamerikanischen Befreiungstheologie gelten. Die Hg. Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino lehr(t)en als Prof.en an der Zentralamerikanischen Univ. in San Salvador. Das Schicksal Ellacurías spiegelt etwas von der dramatischen Eigenart der ThB, denn dieser fiel im Jahr 1989, als die Bde im Werden waren, zusammen mit weiteren fünf Jesuitenpatres und zwei Hausangestellten einem Mordanschlag zum Opfer.

Die beiden Bde, deren Reichtum hier nicht im einzelnen vorgestellt werden kann, behandeln im *ersten Teil* die Geschichte (Roberto Oliveros), Methode, wissenschaftstheoretischen Status (Clodovis Boff) und Eigenart der Befreiungstheologie, aber auch das Verhältnis zur kirchlichen Soziallehre (Ricardo Antoncich) und zum Marxismus (Enrique Dussel) sowie ihre Rezeption in Europa (Juan José Tamayo). Auch die Themen der Christologie, der Ekklesiologie, der Fundamentalmoral und der „Theologie der Frau" kommen zur Sprache. Der mit über 1000 Seiten weitaus umfangreichere *zweite Teil* entfaltet systematische Inhalte. Dazu gehören unter dem Titel *„Transzendenz und historische Befreiung"* die Beiträge der Großen unter den Befreiungstheologen über die Grundoption für die Armen (Gustavo Gutiérrez), über die Geschichtlichkeit des christlichen Heils sowie über Utopie und Prophetie (Ignacio Ellacuría), über Freiheit und Befreiung sowie über Offenbarung (Juan Luis Segundo) und über die Zentralstellung des Reich-Gottes-Kategorie (Jon Sobrino). Unter dem Titel *„Das befreiende Vorhaben Gottes"* werden Trinitätstheologie, Christologie, Pneumatologie und Mariologie dargestellt, letztere von einer der wenigen Befreiungstheologinnen, der Brasilianerin Maria Clara Lucchetti Bingemer. Die Beiträge unter dem Titel *„Befreiung der Schöpfung"* befassen sich mit der Schöpfungstheologie (Pedro Trigo), der theologischen Anthropologie und der Sexualität, während die ekklesiologischen Fragen ausführlich unter dem Stichwort *„Die Kirche der Armen: Sakramente der Befreiung"* besprochen werden. Hier sind hervorzuheben der klassische Art. von Ignacio Ellacuría über das „gekreuzigte Volk", Marcello de C. Azevedos Ausführungen zu den Kirchlichen Basisgemeinden sowie die Beiträge über die Sakramente als prophetische Zeichen des Reiches Gottes (Víctor Codina), die Volksreligion (Diego Irarrázaval) und die Inkulturation (Paulo Suess). Unter dem Stichwort *„Geist der Befreiung"* sind Beiträge zur Spiritualität (Jon Sobrino), zum Martyrium (Javier Jiménez Limón, † 1990) und zum Ordensleben zu finden, während unter *„Praxis der Befreiung"* die Fragen von Gerechtigkeit, Ideologie (João Batista Libânio / Francisco Taborda) und Revolution (Gewalt und Frieden) subsumiert werden.

Insgesamt zeigen die beiden Bde, wie breit das thematische Spektrum der Befreiungstheologie in den 80er Jahren geworden ist und welches Spannungsfeld der Positionen sich auftut. Deutlich wird die soteriologische Zielrichtung, wenn „die Befreiung als geschichtliche Gestalt der Erlösung" verstanden wird (769). Sobrinos „Nachwort" zufolge liegt der wichtigste Beitrag der ThB „nicht so sehr in konkreten Inhalten, sondern im Verständnis des theologischen Arbeitens als Theorie einer Praxis oder als *intellectus amoris*"; er geht davon aus, daß es so lange eine vom *principium liberationis* geprägte Theologie geben werde, wie es die zugleich gnädige und fordernde „Erfahrung Gottes in den Armen dieser Welt" gibt (1270).

[4] **Mysterium Liberationis.** Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, 2 Bde, hg. v. Ignacio Ellacuría / Jon Sobrino. – Luzern: Edition Exodus 1995. 1316 S., kt DM 190,00 ISBN 3–905575–98–1 (Bd 1); 3–905575–99-X (Bd 2).

Das dreibändige, von RAÚL FORNET-BETANCOURT herausgegebene Werk[5] geht auf ein Forschungsprojekt zurück, das der Hg. in den Jahren 1994–1996 in Zusammenarbeit mit dem *Centre Oecuménique de Liaisons Internationales* (Brüssel) am *Missionswissenschaftlichen Institut Missio* in Aachen organisiert und koordiniert hat. Das Projekt war durch seine Mitarbeiter als interdisziplinärer und interkultureller Lernprozeß angelegt.

Der *erste Bd* bilanziert das erste Vierteljahrhundert der ThB, indem er zunächst die weltgeschichtliche Bedeutung der ThB dartut (ENRIQUE DUSSEL) und einen systematisierenden Überblick über die Themen gibt, die den Paradigmenwechsel verdeutlichen (JOÃO B. LIBÂNIO). Auf diesem Hintergrund befassen sich nach rezeptionstheoretischen Überlegungen (MARTIN TRAINE) fünf Beiträge mit der Rezeption der ThB in Lateinamerika selbst (ROBERTO OLIVEROS), in den USA (ARTHUR F. MCGOVERN), in Europa (ohne Deutschland), in Afrika (NYEME TESE) und in Asien (FELIX WILFRED), wobei letzterer in seinem höchst inspirierenden Beitrag darauf besteht, daß Asien eine eigenständige und nicht abgeleitete ThB zu bieten habe, die auf das asiatische Erbe der innerlichen Befreiung, des Mitleids und der Harmonie abhebe (158–175). Sodann werden in einer Reihe von Beiträgen die Beziehungen der ThB zu anderen wissenschaftlichen Bereichen erörtert: neben den Art.n zur Sozialwissenschaft, zur Ökonomie und zur Pädagogik dürften die zur iberoamerikanischen Literatur (JOSÉ-LUIS GÓMEZ-MARTÍNEZ) und zur Philosophie (RAÚL FORNET-BETANCOURT) am ertragreichsten sein.

Der *zweite Bd* enthält Beiträge zu zwei Aspekten. Zum einen sichtet er kritisch die bisherige ThB und wertet eine Reihe wichtiger Aspekte aus; zum anderen artikuliert er die neuen Herausforderungen. Bei der Auswertung sucht MARTIN MAIER die beiden unterschiedlichen Diskurse der ThB, die schon ihren Beginn prägten (s. o.), als komplementär zu erweisen. Daneben diskutieren u. a. ELSA TÁMEZ die feministische Hermeneutik der Befreiung, JOSÉ MARÍA VIGIL die Option für die Armen, EDUARDO HOORNAERT historische Beispiele aus der Kirchengeschichte Lateinamerikas, JORGE PIXLEY die typische neue Lektüre der Bibel. Reflexionen über das „Prinzip Befreiung" (JON SOBRINO) leiten über zu den „neuen Herausforderungen", welche die Vf. v. a. in einer indianisch (AIBAN WAGUA) und afroamerikanisch geprägten Theologie sehen, aber auch in der feministischen (MARÍA PILAR AQUINO), ökologischen (LEONARDO BOFF) und ökumenischen Perspektive (REINERIO ARCE) sowie, schlußendlich in einer „Rekontextualisierung der methodologischen Grundstruktur" (368) von Sehen – Urteilen – Handeln (RAÚL FORNET-BETANCOURT).

Der *dritte Bd* schließlich versammelt Beiträge zur Rezeption im deutschsprachigen Raum. Dabei kommt insbesondere die pastoraltheologische Umsetzung in Richtung auf eine „Sozialpastoral" zur Sprache (NORBERT METTE / HERMANN STEINKAMP), und sehr informativ das gespannte Verhältnis zur Christlichen Sozialethik (GERHARD KRUIP). Neben der Bedeutung der ThB für den konziliaren Prozeß wird insbesondere die Rezeption bei den kirchlichen Hilfswerken *Misereor* (PETER ROTTLÄNDER) und der *Missionszentrale der Franziskaner* in Bonn (ANDREAS MÜLLER) beschrieben, leider jedoch nicht bei *Missio* (Aachen und München) und bei *Adveniat* (Essen).

Insgesamt geben die Bde einen guten Überblick über die Bandbreite der ThB und ihre pastorale und theologische Fruchtbarkeit, auch wenn die Beiträge in aller Regel von einem affirmativen Grundton getragen sind und die kritische Auseinandersetzung daher etwas zu kurz kommt.

2. Altes und Neues

Der peruanische Theologe GUSTAVO GUTIÉRREZ, nicht selten „Vater der Befreiungstheologie" genannt, hat eine Sammlung von 27 älteren und neueren Art.n herausgegeben, die im Zeitraum von 1978 bis 1996, die meisten davon in den 90er Jahren, in verschiedenen Zeitschriften, v. a. in *Páginas*, erschienen sind[6]. Sie dokumentieren die Spannbreite seiner Themen und die Entwicklung, die sein Denken in dieser Zeit genommen hat. Denn gewiß zählt Gutiérrez zu den Theologen, die unbeirrt ihren theologischen Weg gehen und sich neue Einsichten anverwandeln, ohne sich berechtigter Kritik zu verschließen. Es gibt Art. über das Verhältnis zur Soziallehre und über den „Weg der Kirche", d. h. über die Aufgaben von Solidarität, Entwicklung und Evangelisation, aber auch Kommentare zu den episkopalen Dokumenten von Medellín (1968), Puebla (1979) und Santo Domingo (1992). Ein dritter Themenbereich enthält Beiträge zur Spiritualität, die etwa Juan de la Cruz oder Bartolomé de Las Casas im zeitgenössischen Kontext „lesen" oder die Bibel im Kontext auslegen. Ein vierter Teil umfaßt kleinere Beiträge zu „schwierigen Jahren" (años difíciles), d. h. etwa aktuelle Kommentare oder Einsprüche, Predigten oder seine Dankesrede zum Empfang der Ehrendoktorwürde der Nationaluniversität für Ingenieurwissenschaften. In diesem Lesebuch erlaubt Gutiérrez gewissermaßen einen Einblick in seine theologische Werkstatt, die für viele Bereiche tätig ist, aber immer doch die spirituelle Verwurzelung und pastorale Ausrichtung der Theologie erkennen läßt.

Dasselbe gilt auch für eine Fortschreibung der ThB „im Kontext des dritten Jahrtausends" (97–165), die Gutiérrez in einem Sbd über die Zukunft der theologischen Reflexion in Lateinamerika vorgelegt hat[7]. Der Sbd dokumentiert die Beiträge, die auf einem Treffen von Bischöfen und Theologen vorgetragen wurden, das im September 1996 in Deutschland unter Anwesenheit des Präfekten der römischen Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger, stattgefunden hat. Gutiérrez repräsentierte dabei nach der Idee der Veranstalter *eine* theologische Perspektive neben dem Ansatz der Soziallehre (RICARDO ANTONCICH), des Kommunitarismus (JUAN CARLOS SCANNONE) und der Kulturtheologie argentinischer Prägung (CARLOS MARÍA GALLI). Auch wenn die inzwischen erreichte Bandbreite und Komplexität der ThB nur ansatzweise deutlich wird, demonstriert der Bd doch im Vergleich der Positionen den unbestreitbaren Rang einer befreiungstheologischen Reflexion.

Die Gegenwart und Zukunft der ThB ist Gegenstand eines Buches des spanischen Theologen JUAN JOSÉ TAMAYO[8], eines dezidierten Vertreters und Verteidigers der ThB. Ausgehend von der auf der IV. Generalversammlung des Episkopats in Santo Domingo „verschwiegenen" ThB, versucht er in einem Schnell-Lehrgang die zentralen Einsichten der ThB zu formulieren und ihre „Gültigkeit" zu erweisen, um dann die neuen Horizonte der ThB (Frauen, indigene und afroamerikanische Perspektive, Ökonomie, Sozialwissenschaften, multilateraler innertheologischer Dialog) und die Herausforderungen der ThB für die Erste Welt zu beschreiben.

Eine Reihe von Aufsätzen zur lateinamerikanischen Theologie enthält die FS für den Frankfurter Dogmatiker Erhard Kunz[9], unter dessen Leitung ein Jon Sobrino seine Diss. geschrieben hat. Hervorzuheben ist der Beitrag *„Nach der Befreiungstheologie"* (Tras la teología de la liberación) von ANTONIO GONZÁLEZ, ebenfalls Schüler von Kunz. Er benennt als Grenzen der Befreiungstheologie die problematische Voraussetzung, das lateinamerikanische Volk für ein grundlegend christliches Volk zu halten, und die Gefahr eines inhärenten Moralismus, durch welche die „Neuheit der Gnade" kaum zum Zuge kommen könne. Daher plädiert er nicht für die Erweiterung des Themenspektrums (Ökologie, autochthone Kultur, Gleichheit der Geschlechter), sondern für eine ThB als „Theologie der evangelischen Praxis" (107), die evangeliumsgemäß, biblisch, prophetisch, gemeinschaftlich und ökumenisch sein müsse.

3. Ein großer Wurf

Die Christologie gehört zu den Themen, die in der ThB immer eine vorrangige Beachtung gefunden haben. Dies gilt besonders für JON SOBRINO, den salvadorianischen Jesuiten baskischer Herkunft, der an der Zentralamerikanischen Univ. José Simeón Cañas in San Salvador lehrt und die bedeutendsten Arbeiten zu einer Christologie in befreiungstheologischer Perspektive vorgelegt hat. Dies belegen die zwei Aufsatzsammlungen, die unter den Titeln „Cristología desde América Latina" (1976) und „Jesús en América Latina" (1982) erschienen sind und als Vorarbeiten zu seinem großen systematischen Entwurf gelten können, dessen erster Teil 1991 unter dem Titel „Jesucristo liberador" (Jesus Christus, der Befreier) erschienen ist. Die deutsche Übersetzung des ersten Teils trägt den Titel „Christologie der Befreiung"[10], wandelt also – wohl durch den Verlag veranlaßt – den Originaltitel ab und läßt den Untertitel weg, ohne daß ein Grund dafür an-

[5] **Befreiungstheologie. Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft**, hg. v. Raúl Fornet-Betancourt. – Mainz: M. Grünewald 1997. **Bd 1: Bilanz der letzten 25 Jahre (1968–1993)**, 285 S., kt DM 38,00 ISBN: 3–7867–1954–3. **Bd 2: Kritische Auswertung und neue Herausforderungen**, 381 S., kt DM 48,00 ISBN: 3–7867–1955–1. **Bd 3: Die Rezeption im deutschsprachigen Raum**. 178 S., kt DM 24,80 ISBN: 3–7867–1956-X.

[6] **Gutiérrez**, Gustavo: **Densidad del presente**. Selección de artículos. – Lima: Centro de estudios y publicaciones 1996. 468 S. (CEP 172), kt.

[7] **Consejo Episcopal Latinoamericano: El futuro de la reflexión teológica en América Latina**. -Bogotá 1996. 373 S. (Colección documentos CELAM, 141), kt ISBN: 958–625–333–3.

[8] **Tamayo**, Juan José: **Presente y futuro de la teología de la liberación**. – Madrid: San Pablo 1994. 213 S. (Teología siglo XXI, 4), kt ISBN: 84–285–1630–8.

[9] **Reflektierter Glaube.** Festschrift für Erhard Kunz SJ zum 65. Geburtstag, hg. v. Hans-Ludwig Ollig / Oliver Wiertz. – Egelsbach/Frankfurt: Häusel-Hohenhausen 1999. 274 S. (Deutsche Hochschulschriften, 01156), kt DM 83,00 ISBN 3–8267–1156–4.

[10] **Sobrino**, Jon: **Christologie der Befreiung**. Bd 1. Aus dem Spanischen übers. v. Ludger Weckel. – Mainz: M. Grünewald 1998. 384 S., kt DM 64,00 ISBN: 3–7867–2130–0. *Originalausgabe*: **Sobrino**, Jon: **Jesucristo liberador**. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret. – Madrid: Editorial Trotta 1991. 350 S. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión), kt ISBN: 84–87699–20–0.

gegeben wird. Als entscheidendes Zeichen der Zeit in Lateinamerika sieht Sobrino das neue Christusbild des Kontinents: „Christus wird vor allem [...] als Befreier gesehen. Er ist in der Lage, von den verschiedenen Versklavungen zu befreien, die den Armen des Kontinents auferlegt sind; er kann in Richtung auf diese Befreiung führen und die Gläubigen dazu anleiten, aktive Subjekte dieser Befreiung zu werden" (29). Damit wird das Bild des leidenden Christus der Volksreligion umgeformt in ein Symbol des Protests gegen das Leiden, in ein Symbol des Einsatzes für Befreiung. Diesem neuen Bild entspricht auch eine neue Form, den Glauben an Christus als Nachfolge Jesu zu leben und selbst in konfliktiven Situationen zu bezeugen. Das Zeugnis so vieler Märtyrer ist für den Vf. Beweis dafür, daß dieses neue Christusbild existiert, das überdies von den lateinamerikanischen Synoden von Medellín und Puebla bestätigt worden sei.

Im einzelnen bespricht Sobrino im *ersten Teil* die Methodik lateinamerikanischer Christologie, die, das neue Christusbild vorausgesetzt, die Welt der Armen und die Kirche der Armen als sozialen und ekklesialen Ort der Christologie bestimmt (*„Sitz im Leben und im Tode"*, 51) und den „historischen Jesus" als Ausgangspunkt nimmt. Im *zweiten Teil* entfaltet er das zentrale Thema der Sendung Jesu, insbesondere sein Verhältnis zum Reich Gottes, dessen Adressaten die Armen seien, was in der Praxis Jesu (Wunder, Vertreibung der Dämonen, Annahme der Sünder) zum Ausdruck komme. „Reich Gottes" wird dabei verstanden als „das Leben der Armen, in Gerechtigkeit, welches auf ein ‚Mehr' hin offen ist" (185). Ebenso wird in diesem Teil der „Glaube Jesu" thematisiert und in seinem Verhältnis zu Gott als Vater, in seiner Verteidigung des wahren Gottes des Lebens gegen die „Götzen des Todes" artikuliert. Im *dritten Teil* seines Buches reflektiert der Vf. schließlich das Kreuz Jesu und stellt dabei die Frage nach dem „gekreuzigten Gott" und nach dem „gekreuzigten Volk" in den Mittelpunkt, denn „die gekreuzigten Völker der Dritten Welt sind heute der hervorragende theologische Ort, um das Kreuz Jesu zu begreifen" (272). Diese Frage hatte Sobrino auch in seinem Vortrag anläßlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster im Juni 1998 zum zentralen Thema gemacht[11]. Freilich ist das gekreuzigte Volk, das im Anschluß an prophetische Texte (Jes) als leidender Gottesknecht vorgestellt wird, nicht nur der Ort, um den gekreuzigten Jesus zu begreifen, vielmehr „theologisiert" Sobrino die Völker der Dritten Welt dergestalt, daß sie als Gegenwart des gekreuzigten Christus zu begreifen sind und daß es schließlich „die gekreuzigten Völker der Armen [sind], die heute der Welt die Erlösung (salvación) bringen oder wenigstens Ausgangspunkt der Erlösung sind" (353), indem sie der (Ersten) Welt Werte, Hoffnung, Solidarität und Vergebung anbieten, wenn denn diese die Gnade annehmen und im *intellectus amoris* die Völker vom Kreuz abnehmen. Diese steile Aussage führt zur Frage nach der Bedeutung der Erlösung durch Christus und nach der Frage, wer denn das „Märtyrervolk" erlöst, dem auch noch eine soteriologische Last auferlegt wird. Es bleibt zu hoffen, daß diese und ähnliche Fragen im zweiten Bd der Christologie eine differenzierende Antwort finden. Jedenfalls ist Sobrinos christologischer Entwurf ein großer Wurf, der unter kritischem Einbezug der europäischen Reflexion (E. Jüngel, W. Kasper, J. Moltmann) Maßstäbe für eine kontextuelle Theologie setzt, auch wenn für ein Gesamturteil der zweite Bd einzubeziehen ist.

Die in mehreren Anläufen konzipierte Christologie Sobrinos ist schon in mehreren Diss.en Gegenstand der Erörterung gewesen. Neuerdings hat Nancy Elizabeth Bedford eine an der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen (bei J. Moltmann) angefertigte Arbeit vorgelegt, die sich monographisch mit dem Thema befaßt[12]. Dabei geht sie zunächst auf Grundlagen und Quellen Sobrinos ein, wobei „Ähnlichkeiten" zwischen Quetzalcóatl und Romero doch etwas arg unvermittelt eingeführt werden (69). Sodann geht sie auf die Nachfolge Christi als „Fundament" und das Martyrium als „Kernstück" der Christologie ein und betont bei ihrer kritischen Würdigung, die Kritik ihres Lehrers Moltmann aufnehmend, daß der „stellvertretende Aspekt des Sühnetods Jesu unterbelichtet" sei (213), was zur Überforderung des „gekreuzigten Volkes" führe.

4. Themen und Thesen

Eine blitzgescheite trinitätstheologische Arbeit stammt aus der Feder des jungen Theologen Antonio González[13] (Guatemala). Ihm geht es in Auseinandersetzung mit „modernen" Entwürfen zur Trinitätstheologie (K. Rahner, W. Pannenberg und J. Moltmann) um den Erweis, daß „die Armen zur Definition Gottes gehören" (229) und daß sich die klassische Theodizeefrage zur „Pauperodizeefrage" wandele, also zur Frage nach der „Rechtfertigung des Armen" durch den dreifaltigen Gott. Auf diesem Hintergrund unternimmt er nichts Geringeres als den Versuch einer systematischen Rekonstruktion der Trinitätslehre aus der Perspektive der Befreiungstheologie, wobei er die theologische Terminologie einer an Zubiri orientierten „philosophischen Therapie" (19) unterzieht. Diese Wahl ist nicht zufällig, sondern folgt der Rezeption von Zubiris Kategorien bei Ellacuría und dem programmatischen Anspruch, das antik-mittelalterliche Substanz- und das neuzeitliche Subjektdenken zu überwinden und in diesem Sinn strikt „post-modern" zu denken, um so die Sprachprobleme der traditionellen Trinitätslehre durch Rekurs auf die Heilsgeschichte zu kurieren und mittels dieser Operation sowohl die trinitarische Präsenz in der Geschichte und die Solidarität mit deren Opfern, den Armen, aufzuweisen, als auch die „Integration" der Geschichte in den dreifaltigen Gott zu gewährleisten.

In der ThB spielt die Kategorie „Volk" eine zentrale Rolle, die sich aus der Volk-Gottes-Theologie des II. Vatikanums einerseits und aus dem spezifisch lateinamerikanischen Verständnis des „Volkes" (pueblo, povo) speist. Genau dieses eigentümliche und zugleich ambivalente Synthese des Volksbegriffs im kirchlich-theologischen und sozio-politischen Verständnis versucht der argentinische Dominikaner Guillermo Fernández Beret[14] in seinem Buch, einer in Frankfurt angefertigten Diss., zu klären. Dem methodischen Dreischritt von „Sehen – Urteilen – Handeln" folgend, unternimmt er zunächst eine begriffliche und historische Annäherung an sein Thema, das dann einer systematischen Rekonstruktion und Typologisierung befreiungstheologischer Positionen unterzogen wird, ohne mit Kritik zu sparen. Schließlich kommen auch die Folgen für die pastoralen Optionen der Kirche Lateinamerikas zur Sprache. Das Buch hat aufklärenden Charakter, weil es ein diffuses Feld differenzierend ordnet und einen zentralen Topos der ThB vergleichend und in pastoraler Absicht rekonstruiert.

Eine ähnliche Klärung, diesmal hinsichtlich des eigentümlichen Martyriumsbegriffs in der ThB, unternimmt Ludger Weckel, „durch die Faszination eines lateinamerikanischen Befreiungschristentums inspiriert" (19), in seiner in Münster angefertigten missionswissenschaftlichen Diss.[15] Der „traditionelle" Martyriumsbegriff, den er anhand eines resümierenden Überblicks über Handbücher und Lexika und über den historischen und systematischen Forschungsstand im deutschsprachigen Bereich erhebt, dient ihm als Folie zum neuartigen Verständnis des Martyriums in der ThB. Das klassische Martyrium „um des Glaubens willen" wird, so die These, abgelöst oder ergänzt durch das Martyrium „um des Lebens willen". Zur Rekonstruktion des neuen Verständnisses beschreibt er zunächst historisch und zeitgenössisch den konfliktiven Kontext, in dem die Kirche Lateinamerikas sich befand und befindet, und befaßt sich dann systematisch mit dem Martyriumsbegriff in der ThB, der eng mit der „vorrangigen Option für die Armen" verbunden und daher ein parteilicher, analytischer, politisch-praktischer und partizipativer Begriff sei (212). Schließlich versucht der Vf. applikativ, die Linien auf ein aktuell relevantes Martyriumsverständnis in säkularisierten Gesellschaften auszuziehen. Sicher wird man feststellen müssen, daß der historische Bezug verwegen knapp ausfällt (129–132), daß die Wandlungen in der Theologie von Gutiérrez nicht nachvollzogen werden (139; in der Neuauflage der „Theologie der Befreiung" [Mainz ^{10}1992, 333ff] ist das alte Kap. „Christliche Brüderlichkeit und Klassenkampf" umgeschrieben in „Glaube und gesellschaftlicher Konflikt") oder daß manche Konklusionen mißverständlich verkürzt erscheinen (211: „Durch die Märtyrerinnen kommt Erlösung in die Welt."). Trotz des durchgängig affirmativen Grundzugs, der nur selten kritisch unterbrochen wird (so 249f bei der Behandlung der Gewaltfrage), bietet das Buch einen guten Ein- und Überblick über das neue Martyriumsverständnis in der ThB, das durchaus geeignet ist, die missionarische Bedeutung des „Zeugnisses" in der Kirche neu zu beleben.

5. Protagonisten

Der brasilianische Theologe Leonardo Boff gehört weltweit sicher zu den bekanntesten Befreiungstheologen, weil er es in seiner regen

[11] Sobrino, Jon: Die theologische Herausforderung der „gekreuzigten Völker", in: ZMR 82/4 (1998), 281–292.

[12] **Bedford,** Nancy Elizabeth: **Jesus Christus und das gekreuzigte Volk**: Christologie der Nachfolge und des Martyriums bei Jon Sobrino. – Aachen: Verlag der Augustinus Buchhandlung 1995. 240 S. (Concordia Reihe Monographien, 15), kt DM 32,00 ISBN: 3–86073–361–3.

[13] **González,** Antonio: **Trinidad y liberación.** La teología trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación. – San Salvador: UCA Editores 1994. 247 S. (Colección Teología Latinoamericana, 21), kt ISBN: 84–8405–201-X.

[14] **Fernández Beret,** Guillermo: **El pueblo en la teología de la liberación.** Consecuencias de un concepto ambiguo para la eclesiología y la pastoral latinamericana. – Frankfurt: Vervuert Verlag Madrid: Iberoamericana 1996. 312 S., brosch. DM 56,00 ISBN: 3–89354–081–4.

[15] **Weckel.** Ludger: **Um des Lebens willen.** Zu einer Theologie des Martyriums aus befreiungstheologischer Sicht. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1998. 336 S., kt DM 48,00 ISBN: 3–7867–2075–4.

Publikationstätigkeit wie kaum ein anderer verstand, die Anliegen und Themen der ThB in eingängiger und nicht selten journalistischer Weise zu transportieren; auch die Verfolgung im eigenen Land in den 70er Jahren und der Streit mit Rom in den 80er Jahren dürften zum Bekanntheitsgrad beigetragen haben. 1992 hat Boff sein Priesteramt aufgegeben und den Franziskanerorden verlassen. Horst Goldstein, der viele Werke der ThB ins Deutsche übersetzt hat, legt nun ein Porträt Boffs vor, das biographische und systematisierende Momente miteinander zu verbinden versucht[16].

Zunächst dokumentiert das Büchlein ein Gespräch mit Boff (1991), in dem biographische Details, aber auch sein spiritueller und akademischer Werdegang zur Sprache kommen sowie seine professorale, pastorale und publizistische Tätigkeit. Sein Ordensaustritt wird merkwürdigerweise als „Befreiung des Theologen" apostrophiert und die spezifische Art seines theologischen Denkens eher metaphorisch auf die vier Doppelsäulen von Erdhaftung und Geistesklarheit, Politik und Poesie, Streit und Versöhnung, Erfahrung und Staunen gestellt. Das Büchlein gehört eher zur Gattung des panegyrischen Heldenepos. Zwar trägt es zur biographischen Kenntnis bei, leider jedoch nur wenig zur systematischen Kenntnis des durchaus originellen Boffschen Werks.

Von anderem Zuschnitt ist das theologische Porträt, das der 1998 früh verstorbene Anton Peter von einem Befreiungstheologen besonderer Art zeichnet: dem Argentinier Enrique Dussel, der jetzt in Mexiko lebt[17]. Die Vielzahl, die materiale Breite und die Originalität seiner Publikationen in den Bereichen Philosophie, Ethik, Geschichte und Theologie machen ihn zu einem der kreativsten Vf. Lateinamerikas. Nach einem kurzen Überblick über Leben und Werk Dussels führt der Vf. in dessen anspruchsvollen theoretischen Ansatz ein, der als lateinamerikanische *relecture* von Emmanuel Lévinas Philosophie gelten kann. Deren vielfach durchgespielte Hauptkategorie der als Jenseits der Totalität konzipierten „Exteriorität" (= Metaphysik) leitet auch Dussels „Destruktion" europäischer Philosophie und bestimmt seine Konstruktion einer epochal neuen (lateinamerikanischen) Philosophie, die auch für Theologie und Historiographie folgenreich ist. Der Vf. skizziert diese metaphysische Theologie der Befreiung kenntnisreich und ergänzt sie durch Ausführungen über Lévinas, Marx und die Diskursethik Appels, die für Dussel prägend geworden sind. Das Büchlein ist eine solide, kritisch abwägende Einführung in Dussels Denken.

6. Felder der Praxis

Die kirchlichen Basisgemeinden in Lateinamerika, die v. a. in Brasilien verbreitet sind, gelten nach dem Dokument von Puebla (1979) als „Brennpunkte der Evangelisierung und Motoren der Befreiung und Entwicklung" (Nr. 96). So hoch ihre Wertschätzung auch sein mag, so unübersichtlich erscheint ihre Lage. Daher ist das kleine Büchlein der Soziologen Rogério Valle und Marcelo Pitta zu begrüßen, das erstmals statistische Daten für Brasilien bereitstellt[18]. Knapp 7500 Pfarreien wurden nach kleinen Gemeinschaften auf ihrem Gebiet befragt, allerdings nicht nur nach Kirchlichen Basisgemeinden (CEB) im strikten Sinn, sondern genereller nach „katholischen kirchlichen Gemeinschaften" (CEC). Aus den Antworten der angefragten Pfarreien (40 %) ergibt sich, daß dort etwa 46 000 CEC existieren, was auf alle Pfarreien hochgerechnet zu Schätzungen von etwa 100 000 kleinen kirchlichen Gemeinden führt. Die meisten davon befinden sich in ländlichen Zonen (ca. 70 %), der Rest in den Städten oder an deren Peripherie. Die Umfrage erstreckte sich auf Fragen nach der Feier der Eucharistie, dem Sonntagsgottesdienst ohne Priester, nach Leitungsgremium, Bibelkreisen, Sakramentenvorbereitung, sozialen Aktivitäten, Teilnahme an Bewegungen und Kämpfen für bessere Lebensbedingungen.

Die ThB hat sich von Anbeginn als eine „kritische, im Licht des Wortes Gottes ausgeübte Reflexion über die geschichtliche Praxis" (G. Gutiérrez) verstanden, wobei diese Praxis vielgestaltig ist, gewiß nicht nur die politische meint, sondern auch die soziale und spirituelle Praxis (Gutiérrez: Aktion und Kontemplation als „erster Akt") umfaßt. Diese „Praxis" kommt exemplarisch in zwei Veröffentlichungen zur Sprache, die Projekte aus dem Geist der ThB beschreiben. Eines dieser Projekte, welches das „gesellschaftsverändernde Potential" der ThB dokumentieren soll, beschreibt Hans Eder in einer an der Univ. Salzburg angefertigten politikwissenschaftlichen Diss.[19] Es handelt sich um das Projekt CIPCA (Centro de Investigación y Promoción del Campesinado), das die bolivianischen Jesuiten aus dem Geist der ThB und ihrer Ordenstraditionen in den 70er Jahren inauguriert haben und das seit 1995 ein selbständiges Projekt mit 160 Mitarbeitern ist. Dieses Projekt, an dem bekannte Wissenschaftler wie Xavier Albó und Víctor Codina beteiligt waren, hat sich die Förderung des marginalisierten Sektors der Campesinos durch Organisation, Wirtschaft und Bildung zum Ziel gesetzt und versteht sich als Teil eines „historischen Volksprojekts" (Proyecto histórico popular), das eine Neuorganisation von Staat und Zivilgesellschaft im Auge hat. Das Buch stellt zunächst die Konzeption dieses Projekts als „Option für und mit den Armen" vor. Sodann erörtert der Vf. über 300 redundante Seiten die „politische Artikulation" der ThB, indem er dem von Clodovis Boff entworfenen Schema der analytischen (dependencia), der hermeneutischen (denuncia, anuncio) und der praktischen Vermittlung (comunidad) folgt. Schließlich beschreibt er Impulse, die sich daraus für befreiungstheologisch orientierte Nicht-Regierungsorganisationen (NGO) ergeben. Weniger wäre bei diesem Buch mehr gewesen, d. h. eine Beschränkung auf Beschreibung, Analyse und Evaluation des Projekts im kulturellen, sozialen, politischen und kirchlichen Kontext.

Der niederländische Priester Joop Koopmann, der von 1968 bis 1989 als Pfarrer in Brasilien (Itanhém, Bahia) tätig war und nun mit dem Indianermissionsrat (CIMI) zusammenarbeitet, versammelt in seinem Buch[20] Materialien seiner pastoralen Arbeit. Der Bogen reicht von eher holzschnittartigen Überlegungen zur sozialen Situation über befreiungstheologische Bibelexegese bis hin zu Rundbriefen, die „aus dem alltäglichen Leben eines Priesters in Brasilien" berichten. Insgesamt handelt es sich um engagierte und zornige Zeugnisse.

7. Im interdisziplinären Dialog

Das *principium liberationis* (Sobrino) hat nicht nur die Theologie in Lateinamerika nachhaltig geprägt, sondern auch die Philosophie und die Pädagogik. Daher erscheint es nicht verwunderlich, daß gerade diese drei Disziplinen verstärkt in Dialog treten und diesen überdies interkulturell erweitern. Ein Ergebnis dieses Dialogs findet sich in einem von den beiden Assistenten Thorsten Knauth und Joachim Schroeder herausgegebenen Sbd[21], der aus Lehrveranstaltungen im Fachbereich Erziehungswissenschaften der Univ. Hamburg hervorgegangen ist.

Einem informativen Überblick über das Befreiungsthema in Pädagogik, Philosophie und Theologie folgen essayartige „Auslegungen" (D. Sölle, E. Cardenal, F. Steffensky) und ein Blick auf die Befreiungstheologie des Islam. Unter dem Stichwort „Erweiterungen" kommen neuere Fragestellungen wie „Straßenpädagogik" (M. Liebel) und Geschlecht (P. Baquero) zur Sprache, die sich auf Paulo Freires (1997) Befreiungsansatz beziehen, sowie Überlegungen zu Philosophie und Theologie in Lateinamerika (R. Fornet-Betancourt). Unter dem Stichwort „Veränderungen" weitet sich der Blick auf Südafrika und die dortigen Artikulationen einer Befreiungspädagogik und Befreiungstheologie. Schließlich werden „Verbindungen" zwischen Kontexten und Disziplinen geknüpft: Hervorragend das interdisziplinäre „Gespräch" zwischen Las Casas, Paulo Freire und Gustavo Gutiérrez, das Mariano Delgado mit Weitblick und Scharfsinn führt. Weitere Dialoge befassen sich mit der Rezeption der Dritte-Welt-Pädagogik „auch bei uns" (G. Schubert), mit dem mexikanischen Philosophen Leopoldo Zea (D. Figueroa), mit den theologischen Implikationen der Befreiungspädagogik (W. Grünberg) und mit der pädagogischen Arbeit mit einem „Hamburger Hungertuch" (Th. Knauth, J. Schroeder).

Das Buch belegt die Fruchtbarkeit des Befreiungsparadigmas und kann als gelungenes Beispiel der anstehenden interdisziplinären und interkulturellen Dialoge gelten.

[16] **Goldstein,** Horst: **Leonardo Boff.** Zwischen Poesie und Politik. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1994. 136 S. (Theologische Profile), kt DM 24,80 ISBN: 3–7867–1754–0.

[17] **Peter,** Anton: **Enrique Dussel.** Offenbarung Gottes im Anderen. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1997. 104 S. (Theologische Profile), kt DM 28,00 ISBN: 3–7867–1989–6.

[18] **Valle,** Rogério / **Pieta,** Marcelo: **Comunidades eclesiais católicas.** Resultados estatísticos no Brasil. – Petrópolis: Vozes 1994. 95 S. (Coleção Igreja do Brasil, 4), ISBN: 85–326–1138–9.

[19] **Eder,** Hans: **Politische Dimensionen der Befreiung.** Impulse der Jesuiten und Indigenas für eine solidarische Gesellschaft der Anderen. – Frankfurt: Peter Lang 1996. 471 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 31, Politikwissenschaft, 296), kt DM 118,00 ISBN: 3–631–47169–6.

[20] **Koopmans,** Joop: **Das Leben umarmen.** Befreiungstheologie in der Praxis, hg. und redigiert v. Uwe Bolius / Michael Bubik. – Mödling: Verlag St. Gabriel 1990. 220 S., kt DM 26,80 ISBN: 3–85264–353–8.

[21] **Über Befreiung.** Befreiungspädagogik, Befreiungsphilosophie und Befreiungstheologie im Dialog, hg. v. Thorsten Knauth / Joachim Schroeder. – Münster: Waxmann 1998. 295 S. (Jugend – Religion – Unterricht, 4), brosch. DM 49,90 ISBN: 3–89325–648–2.

Einen Dialog über das „principium liberationis" (15) der Befreiungstheologien, diesmal mit Schwerpunkt auf der Postmoderne und auf den beiden Amerikas, strebt auch ein an der Univ. von San Francisco (USA) konzipierter, von David Batstone u. a. herausgegebener Sbd an, der ältere und neuere Beiträge zusammenstellt[22].

In einem *ersten Teil* kommen Theologinnen und Theologen zu Wort, darunter instruktiv Elsa Tamez über die utopische Vernunft in Kohelet, bewegend Gustavo Gutiérrez über die Erneuerung der Option für die Armen und aufklärend Josué A. Sathler und Amós Nascimento über den brasilianischen Synkretismus. In einer Art kognitiver *mestizaje* überschreiten die Beiträge eines weiteren Teils die Grenzen und reflektieren über Themen wie Zeugnisse politischen Widerstands, die postmoderne Wissensproduktion oder die Bedeutung der Befreiungshermeneutik für die Postmoderne. Ein *dritter Teil* zum Verhältnis postmoderner Praxen und Befreiungstheorien dürfte die interessantesten, wenn auch nicht immer nagelneuen Aufsätze enthalten. Dazu zählen der Vergleich von James H. Cone und Michel Foucault (D. N. Hopkins), die Ausführungen zur Kritischen Theorie und zur Politischen Theologie zwischen Moderne und Postmoderne (E. Arens), die (schon ältere) Auseinandersetzung mit J. B. Metz' Idee der anamnetischen Vernunft (J. Habermas), der Weg zu einer polyzentrischen Oikumene (E. Mendieta) und schließlich, magistral, E. Dussels Architektonik einer Ethik der Befreiung gegenüber der Diskursethik.

Die neuen Perspektiven für die Befreiungstheologien, aber auch die offensichtliche Heterogenität der Themen und Ansätze zeigen die Notwendigkeit, um das „Prinzip Befreiung" weiter zu debattieren.

Die politikwissenschaftliche Studie von Nikolaus Werz[23], eine Freiburger Habil., ist für den interdisziplinären Dialog insofern von Belang, als sie die ThB Lateinamerikas ideengeschichtlich in einen größeren Zusammenhang stellt, bei dem es darum geht, wichtige Merkmale des politischen Selbstverständnisses und der kulturellen Identität Lateinamerikas aufzuarbeiten. So werden auf dem Hintergrund der Kolonialzeit zentrale Leitideen politischen Denkens im 19. und sozialwissenschaftlichen Denkens im 20. Jh. aufgezeigt. Von dort werden dann Querverbindungen zur Befreiungsphilosophie und -theologie gezogen, die Kontinuitäten und Brüche erkennen lassen. Das Buch verschafft Einsichten, die bei einer isolierten Betrachtungsweise der ThB nicht erschwinglich sind.

Eine neue interdisziplinäre Perspektive eröffnet eine kleine Studie des brasilianischen Theologen Roberto Francisco Daniel[24]. Er befaßt sich mit dem Spielfilm *Gott und Teufel im Land der Sonne*, den der brasilianische Regisseur Glauber Rocha 1964 im Sertão, dem trockenen Nordosten Brasiliens, gedreht hat. Obwohl dieser religionskritische Film gegen Gewalt und Messianismus vor der Entstehung der ThB entstanden ist, kann der Vf. durch eine penible quantitative und qualitative Analyse plausibel machen, daß der Film einen Zugang zur ThB zu eröffnen und befreiungstheologische Anstöße zu geben vermag.

Solange der Weg zur Freiheit, für die es heute einen wachen Sinn gibt (GS 4), über die Befreiung führt, und solange die Kirche in den Armen und Leidenden das Bild dessen erkennt, der sie gegründet hat (LG 8), so lange wird das Thema der Befreiung, in welchen neuen Konfigurationen auch immer, auf der Tagesordnung der Theologie stehen.

[22] **Liberation Theologies, Postmodernity, and the Americas**, hg. v. David Batstone u. a. – London / New York: Routledge 1997. IX, 310 S., kt £ 13,99 ISBN: 0–415–91659–3.

[23] **Werz**, Nikolaus: **Das neuere politische und sozialwissenschaftliche Denken in Lateinamerika.** – Freiburg: Arnold-Bergstraesser-Institut 1991. 424 S. (Freiburger Beiträge zur Entwicklung und Politik, 8), brosch. DM 29,00 ISBN: 3–9801944–9–3.

[24] **Daniel**, Roberto Francisco: **Befreiungstheologie im Film**. Eine Analyse des Films „Deus e o Diabo na Terra do Sol" von Glauber Rocha. – Nettetal: Steyler Verlag 1998. 137 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 68), kt DM 30,00 ISBN: 3–8050–0416–8.

Allgemeines / Universallexika

Heller, Andreas / **Stenger**, Hermann M.: **Den Kranken verpflichtet**. Seelsorge – ein Gesundheitsberuf im Krankenhaus. Mit einer Einführung von Erich Richtarz und einem Beitrag von Michael Klessmann. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 1997. 96 S., brosch. DM 19,80 ISBN: 3–7022–2015–1

Bei dem vorliegenden Bd handelt es sich um eine kleine FS zum 10jährigen Bestehen der Salzburger Ausbildung zur Krankenhausseelsorge. Ihr Anliegen besteht, da es sich um eine institutionen- und nicht um eine personenbezogene FS handelt, v. a. darin, die Sache der Krankenseelsorge selbst zum Thema zu machen und einen möglichst großen, aber dennoch klar definierten Adressatenkreis sowohl zu informieren als auch zur Entwicklung neuer Praxisfelder und Handlungsmodelle zu inspirieren.

Auf den ersten einführenden Seiten, die mit der Überschrift *„Erklärung und Widmung"* betitelt sind, erfährt man, daß der Adressatenkreis, auf den hin die Vf. diese FS konzipiert haben, aus zwei Berufsgruppen besteht, deren Vertreter *direkt* oder *indirekt* mit der Krankenseelsorge befaßt sind. Zu denen, die in einem *direkten* Sinne als involviert gelten, zählen die haupt- und ehrenamtlichen SeelsorgerInnen in der Krankenhauspastoral. Für sie ist der kleine Bd als Wort des Dankes für alle bisher geleistete Arbeit, aber auch als Wort der Ermutigung zu weiterem Engagement gedacht. Zu denen, die *indirekt* mit der Krankenseelsorge befaßt sind, zählen die Vf. die sog. „Berufsfremden". Wenn dieser Begriff im ersten Moment Anlaß zur Nachfrage gibt, wird doch bald deutlich, welcher Personenkreis sich dahinter verbirgt: Er umfaßt die Ärzte, Pflegekräfte und medizinisch-technischen Dienste, darüber hinaus aber auch die Berufsgruppe der Verwaltungsangestellten und die VertreterInnen der verschiedenen psychosozialen Gesundheitsberufe, die im Krankenhaus tätig sind. Ein Dialog mit dieser Gruppe besteht realistisch betrachtet wohl nur in Form persönlich existierender Einzelkontakte; als institutionalisierter Austausch bleibt er – zumindest vorerst noch – ein echtes Desiderat. Ein weiteres, mittel- bis langfristig angestrebtes Ziel dieser Publikation besteht offenkundig darin, diesen Dialog in Gang zu setzen und ein Stück notwendige Aufklärungsarbeit zu leisten; denn häufig fehlt den VertreterInnen der „Berufsfremden" die authentische Kenntnis der Krankenseelsorge, wie sie vor Ort tatsächlich geschieht. Unzureichende Informationen und ausbleibender Dialog sind wohl die Hauptursachen für die meist marginalisierte Stellung, die Krankenseelsorge im komplexen System des organisierten Krankenhausbetriebs einnimmt. In der Wahrnehmung der Außenstehenden wird sie so sehr an den Rand des professionalisierten Gesundheitswesens gedrängt, daß die Rede von ihrer „strukturellen Bedeutungslosigkeit" (M. Klessmann) inzwischen fast schon zum gängigen Topos geworden ist. Der Begriff, der unvermutet im Zentrum der Einstiegsüberlegungen auftaucht, steht dort wie ein erratischer Block. Er bleibt zunächst dunkel und klingt zweifellos beunruhigend. Zugleich bereitet er den weiteren Gang der Gedanken in der besprochenen Publikation vor.

Die folgenden *fünf Beiträge* zentrieren sich um die Klärung der einen Frage: Was also ist Krankenseelsorge? Sie wird, besonders gegen Ende der Schrift, in eine Anschlußfrage fortgesetzt, die man treffend wohl so formulieren könnte: Welche Chancen bieten sich für eine bessere Positionierung der Krankenseelsorge in der Zukunft? Oder: Welche neuen Perspektiven in der Krankenseelsorge zeichnen sich ab?

Der *erste Beitrag* (E. Richtarz) trägt den bedeutungsvollen Titel *„Seelsorge im Krankenhaus an der Wende ins 3. Jahrtausend"*. Als Klinikseelsorger und gleichzeitiger Leiter des Krankenreferats der Erzdiözese Wien skizziert Richtarz auf engstem Raum und mit wenigen Gedankenstrichen die Entwicklung der Krankenhauspastoral seit Beginn der 80er Jahre. Bis dahin entsprach es der Normalität, daß die Krankenseelsorge fast ausschließlich von Priestern ausgeübt wurde und, so die Meinung, die der Vf. des ersten Beitrags offenbar vertritt, in der Hauptsache auf die Sakramentenspendung (Beichte, Krankensalbung, Eucharistie) beschränkt blieb. Allerdings sollte dieses Urteil über eine bis vor 20 Jahren gültige Situation nicht unkommentiert stehenbleiben, sonst könnte es ein rituell verengtes Sakramentenverständnis, besser wohl: -mißverständnis erzeugen, das jeden therapeutischen Impetus vollständig vermissen ließe. Der Rez. kann sich an dieser Stelle des kritischen Hinweises nicht enthalten, daß die Alternative von Sakramentenspendung und therapeutischem Handeln, wie sie in dem Beitrag von Richtarz anklingt, theologisch so nicht haltbar ist. Sakramente waren zu allen Zeiten Zeichen des Heils, und wer sie empfängt, erfährt in ihnen die heilende Nähe Gottes.

Methodisch und historisch betrachtet hat Richtarz aber sicher recht, wenn er feststellt, daß zu Beginn der 80er Jahre eine entscheidende Umorientierung erfolgte; denn das neue therapeutische Grundkonzept, das man für den Bereich der Krankenseelsorge zu entwickeln begann, war in erheblichem Maße von der amerikanischen Seelsorgebewegung inspiriert und wesentlich auf die Integration humanwissenschaftlicher Erkenntnisse und Arbeitsweisen (z. B. Clinical Pastoral Training) ausgerichtet. Diese grundsätzlich neue Orientierung fand auf offizieller kirchlicher Ebene in Österreich ihren Niederschlag in einem Papier, das im Jahr 1984 von der Österreichischen Bischofskonferenz unter dem Titel „Der Dienst im Krankenhaus" veröffentlicht wurde. Dieses Dokument wurde wegweisend für das neue Ausbildungskonzept hauptamtlicher Kran-

kenhausseelsorgerInnen in Österreich und ein Jahr später im Rahmen eines Pilotprojekts erstmals in die Praxis umgesetzt. Die unmittelbare Folge zeigte sich schon recht bald in einer deutlichen Professionalisierung der Krankenhausseelsorge. Haftete ihr bis dahin in den Augen manches fortschrittlich eingestellten Theologen noch das Odium eines der allgemeinen Entwicklung hinterherhinkenden Bereichs kategorialer Seelsorge an, so hatte sie durch die Einführung des neuen Ausbildungskonzepts plötzlich eine Vorreiterrolle für eine innovative Pastoral erobert.

Nach dem historischen Abriß untersucht im *zweiten Beitrag* der Innsbrucker Pastoraltheologe Hermann M. Stenger Aufgabe und Rolle des Krankenhausseelsorgers. Der Untertitel seines Beitrags, der eine praktisch-theologische Beschreibung der Berufung durch Gott und deren Verwirklichung im Krankenseelsorgeberuf ankündigt, vermittelt schon vorab die Grundüberzeugung seines Vf.s: KrankenhausseelsorgerIn ist kein Beruf, sondern eine Berufung. Diese ist ihrerseits ein responsorisches Geschehen, das von der Berufungsinitiative Gottes ausgeht, seine Antwort aber in der Berufungsverwirklichung durch das tätige Engagement des Krankenhausseelsorgers findet. Der Vorgang läßt sich noch genauer darstellen durch den Aufweis des theologisch-praktischen Brückenprinzips, das die lebendige Verbindung zwischen der Seite Gottes und des Menschen herstellt und erhält: es liegt im Begriff der *Kompetenz*. Anders gesagt: die Kompetenz des Krankenhausseelsorgers resultiert aus der Berufungsinitiative Gottes und der Berufungsverwirklichung durch den seelsorglich handelnden Menschen. Damit läßt der *so* definierte Kompetenzbegriff eine doppelte Bedeutung erkennen. Er beschreibt sowohl die *Zuständigkeit* wie die *Fähigkeit* des Krankenhausseelsorgers. Diese Systematik schlüsselt Stenger im folgenden noch weiter auf. Er legt in seiner Darstellung die drei Dimensionen der Berufungsinitiative Gottes dar, um sie im folgenden und zugleich letzten Schritt seines Beitrags in ihre Einlösung auf der Seite des Seelsorgers, die drei Aspekte der Berufungsverwirklichung, zu überführen. Dabei geht es dem Vf. darum, einige grundsätzliche Überlegungen für eine Spiritualität der Krankenhausseelsorge zu entwickeln, die in der theologischen Tradition verwurzelt und ebenso durch die Erkenntnisse moderner humanwissenschaftlicher Forschungen gedeckt sind. Er entfaltet die drei Dimensionen der Berufungsinitiative Gottes anhand der theologischen Schlüsselbegriffe *Ermächtigung* (zum Leben), *Erwählung* (zum Glauben) und *Beauftragung* (zum speziellen Dienst in Kirche und Welt) und stellt ihnen die drei Aspekte der Berufungsverwirklichung gegenüber, die sich in *Selbstverwirklichung, Beziehungsverwirklichung* und *Teilnahme an der Verantwortung für die Verwirklichungsräume* manifestiert. Die vorgetragenen Einsichten und Überlegungen in diesem Beitrag mögen für Theologen nicht unbedingt neu sein, dienen aber für KrankenhausseelsorgerInnen durchaus zur Rückbesinnung auf die eigene Identität, die oftmals in einer schmerzlichen Zerreißprobe zwischen unbegrenztem Idealismus und einem begrenzten Kräftehaushalt steht. Für Berufsfremde sind sie gewiß hilfreich, um besser verstehen zu lernen, worin das Selbstverständnis der KrankenhausseelsorgerInnen gründet und welche Ziele sie mit ihrer Arbeit verfolgen.

Während der zweite Beitrag darauf angelegt ist, die Identität des Krankenhausseelsorgers zu stärken und somit einen Beitrag zur Selbstvergewisserung zu leisten, verfolgt M. Klessmann, von seinem akademischen Werdegang her gleichermaßen als Theologe wie als Psychologe ausgewiesen und derzeit als Geschäftsführer des Seelsorgeinstituts an der kirchlichen Hochschule Bethel tätig, ein ganz anderes Anliegen. In einem Satz gesagt besteht das wichtigste Ziel des dritten, seiner Feder entstammenden Art.s darin, die Realität der Krankenhausseelsorge so darzustellen, wie sie vor Ort tatsächlich erlebt wird.

Mit zwei typischen Szenen aus dem Alltag eines Krankenhausseelsorgers schildert er, wie aus der Perspektive der Betroffenen *„Die Stellung der Krankenhausseelsorge in der Institution Krankenhaus"* – so das Thema seines Art.s – in der Realität erlebt wird. Aus solchen und ähnlich desillusionierenden Erfahrungen entwickelt er die Kernthese seiner Überlegungen: „In der naturwissenschaftlich-technisch orientierten Institution des Krankenhauses...ist Seelsorge strukturell bedeutungslos und überflüssig" (31). Eine solche These wirkt im Rahmen eines Festvortrags schockierend. Niemand kann sie überhören und danach zur Tagesordnung übergehen; denn sie stellt das „Unternehmen Krankenhausseelsorge" als Ganzes grundsätzlich in Frage. Allerdings bedarf sie auch einer Begründung, damit sie nicht als unbewiesene Behauptung abgetan wird. Die weiteren Ausführungen Klessmanns dienen dem Ziel, seine These von der strukturellen Bedeutungslosigkeit der Seelsorge im Krankenhaus zu beweisen bzw. zu erläutern, weil sie, in solch allgemeiner Form vorgetragen, durchaus Mißverständnissen ausgesetzt ist. Die These wäre grundsätzlich mißverstanden, wenn man die Bedeutungslosigkeit der Krankenhausseelsorge dem bösen Willen oder der Borniertheit der Ärzte und des medizinisch-pflegerischen Personals anlasten wollte. Die Ursachen sind anderer Art. Nach einer kurzen Aufzählung faßt der Vf. sie in dem folgenden Satz zusammen: „In einer naturwissenschaftlich-technisch ausgerichteten Institution, die gleichzeitig eine hochkomplexe Organisation ist und unter enormem Effizienzdruck zu arbeiten hat, ist für ein Geschehen, das sich auf persönliche Begegnung und subjektive Deutung von Krankheit konzentriert, kein Raum" (32). Damit wird im Grunde gesagt, warum aus der Sicht Klessmanns die Vorzeichen, unter denen die Krankenhausseelsorge steht, ihre marginalisierte Stellung im Ganzen des Betriebs unvermeidlich machen. Doch nicht nur die Institution Krankenhaus trägt zur Bedeutungslosigkeit der Seelsorge in diesem Bereich bei; auch die Kirche als Anstellungsträger leistet dazu – wenngleich ungewollt – ihren Beitrag. Kurz: die KrankenhausseelsorgerInnen müssen ihre Arbeit schon unter strukturell ungünstigen Startbedingungen beginnen. Dazu zählen wenigstens fünf Faktoren. *Erstens*: Da Seelsorge in der personellen Grundausstattung eines Krankenhauses gewöhnlich nicht eingeplant ist, wird es auf seiten des nichtkirchlichen Trägers oft so empfunden, daß die Seelsorge dem Krankenhaus von außen „ins Nest gesetzt" wird. *Zweitens*: Diese unvermeidliche Konfliktlage wird für die Betroffenen SeelsorgerInnen dadurch verschärft, daß sie von seiten der Kirche, die üblicherweise ihr Anstellungsträger ist, selten differenzierte strukturelle Vorgaben in Form von Arbeitsplatzbeschreibungen, klaren Dienstanweisungen, Fortbildungsregeln etc. vorfinden. *Drittens* wird die Außenseiterrolle auch verfestigt, weil die Arbeitsweise in der Krankenhausseelsorge, die nicht selten auch das Eingeständnis der eigenen Hilflosigkeit erfordert und deshalb im Dableiben, im Aushalten der Krankheit mit dem Patienten endet, sich von allen anderen Funktionsabläufen im Krankenhaus unterscheidet. Ein weiteres, *viertes* Erschwernis liegt in der Vielzahl divergierender Rollenzuschreibungen für die SeelsorgerInnen: diese reichen vom Zeremonienmeister bis hin zum Psychotherapeuten oder zum Krisenmanager, so daß auch die Erwartungen von außen oft unvereinbar miteinander bleiben. Fünftens und *letztens* kommt noch hinzu, daß KrankenhausseelsorgerInnen häufig keine sie stützende Berufsgruppe im Krankenhaus vorfinden, in der sie Solidarität untereinander erleben könnten. Angesichts dieser strukturell ungeklärten Position ist es nicht unverständlich, wenn so mancher resigniert und in die Unauffälligkeit eines introvertierten Einzelgängerdaseins abtaucht. Bis zu diesem Punkte gibt Klessmann eine derart harte und ernüchternde Situationsanalyse, daß sich beim Lesen ein immer stärker werdendes Gefühl der Entmutigung einstellt und am Ende die Frage auftaucht, ob die Krankenhausseelsorge überhaupt im positiven Sinne etwas bewirken könne. Der weitere Verlauf beantwortet diese Frage mit einem vorsichtigen, aber deutlichen „Ja": es zeigt sich, daß gerade in der Schwäche die besondere Kraft liegt; denn die Chance der Krankenhausseelsorge besteht darin, daß sie die notwendige Ergänzung und Korrektur der dominierenden medizinischen Perspektive sein kann. Während die Medizin rein methodisch so vorgehen muß, daß Person und Krankheit getrennt werden, um die Symptome wirksam bekämpfen oder sogar eine Kausaltherapie vornehmen zu können, bezieht sich die Perspektive der Seelsorge auf die ganze Person, d.h. auf eine Zeit und Geduld erfordernde Begleitung mit dem Ziel, auch das, was belastend ist, in seiner Bedeutung für das eigene Leben zu begreifen. Damit stellt sich natürlich auch die Frage, wie das Verhältnis der Seelsorge zur Psychotherapie und zur Medizin definiert werden kann. Wo gibt es Gemeinsamkeiten, worin unterscheiden sie sich? Auf beide Fragen gibt der Vf. jeweils eine prägnante und überzeugende Antwort: „Seelsorge kann verstanden werden als Hilfe zur Rekonstruktion von Lebensgeschichte – das hat Seelsorge mit Psychotherapie gemeinsam – im Horizont der Geschichte Gottes mit den Menschen – durch diesen Deutungshorizont unterscheidet sich Seelsorge von Psychotherapie (38) ... Das Krankenhaus hat als oberstes Ziel die Wiederherstellung der Gesundheit. Gesundheit ist dabei einerseits ganz eng verstanden als Funktionsfähigkeit des Körpers, andererseits verbirgt sich dahinter ein ungeheurer Anspruch auf Glück und Vollkommenheit. Seelsorge versteht unter Gesundheit auch die paradox anmutende Bereitschaft und Fähigkeit, mit Krankheit und Leiden zu leben und sich der Grenzen bewußt zu sein" (41).

Der Vf. des *letzten Beitrags* in der vorliegenden FS, Andreas Heller, ist Sozial- und Gesundheitswissenschaftler und als Hochschullehrer am Institut für Interdisziplinäre Forschung und Fortbildung der Univ. Wien, Innsbruck und Klagenfurt tätig. Er schließt den Kreis und öffnet zugleich, wie der Untertitel – „Perspektiven für die Seelsorge im 3. Jahrtausend" – zu Recht ankündigt, den Blick für notwendige konzeptionelle Weiterentwicklungen in einer zukunftsfähigen Krankenhausseelsorge. Noch einmal greift er die Grundgedanken der vorangegangen Art. auf und vertieft sie an einigen Stellen: den historischen Wandel von der Sakramentenpastoral zu einer umfassend ganzheitlichen, dialogisch begleitenden Kommunikation (52); die strukturelle Bedeutungslosigkeit, die sie nicht nur in der Organisation des Krankenhauses, sondern auch in der Organisation der Kirche einnimmt und schließlich das Spannungsfeld unterschiedlicher Erwartungshaltungen, dem sich KrankenhausseelsorgerInnen immer wieder ausgesetzt sehen. Das rasante Entwicklungstempo im Gesundheitswesen wird auch vor der Krankenhausseelsorge nicht Halt machen. Welchen Veränderungen wird sie ausgesetzt sein, welche Entwicklungen wird sie (mit-)vollziehen müssen?

Diese Frage zu beantworten ist sicher schwieriger, als die Entwicklungsgeschichte der Krankenhauspastoral darzustellen oder die Spannung zu markieren, in der die SeelsorgerInnen vor Ort stehen. Deshalb wäre die Erwartung wohl überzogen, Heller könne im Rahmen einer kleinen FS ein vollständig ausgereiftes Konzept vorlegen. Dennoch weiß er einige bedenkenswerte und auch richtungsweisende Perspektiven aufzuzeigen, die dem Entwurf einer Krankenhausseelsorge für das 3. Jahrtausend erkennbare Konturen verleihen. Wenn das wichtigste Gebot lautet, die Zeichen der Zeit zu erkennen und sich frühzeitig auf neue Entwicklungen einzustellen, dann darf sich die Krankenhausseelsorge dem allgemeinen Trend zur Spezialisierung und Ausdifferenzierung nicht verschließen. Die Gesprächsseelsorge, bislang Königin der Krankenhauspastoral, wird sich aufgliedern müssen in die Schwerpunktbereiche Kinderkrankenseelsorge, Psychiatrieseelsorge und die Begleitung Schwerkranker und Sterbender. Die Vermittlung von Spezialausbildungen und Zusatzqualifikationen sollte auch Sache der Hochschulen werden und etwa in Form von Zusatzqualifikationen in die Hochschulausbildung eingehen (52f). Des weiteren zeigt sich im Austausch mit anderen Gesundheitsberufen, daß auch für die Seelsorge Qualitätsentwicklung und Qualitätsmanagement eine immer größere Bedeutung erlangen. Und schließlich wird sich das Augenmerk in verstärktem Maße auf die Gruppe der ehrenamtlichen MitarbeiterInnen richten,

die das wichtigste Potential in den verschiedenen Organisationen der Kirche bilden. Diese Ressourcen gilt es verstärkt zu nutzen und sie mit großer Sorgfalt zu pflegen. Darüber hinaus wird auf die Seelsorge im Krankenhaus die Aufgabe zukommen, den Übergang von der Gesprächsorientierung zur Organisationsorientierung zu vollziehen, so wie sie in ihrer Geschichte bereits einmal den Schritt von der Sakramentenorientierung zur Gesprächsorientierung getan hat. Das hat zur Folge, daß sie sich in Zukunft viel stärker als bisher geschehen systematisch sowohl auf die Organisation Krankenhaus wie auf die Organisation Kirche ausrichten muß. Konkret bedeutet es, KrankenhausseelsorgerInnen mit der Pflege und den Pflegenden als unterstützende Berufsgruppe zu vernetzen. Das Spezifische der seelsorglichen Arbeit im Krankenhaus kann und darf nicht in der Abgrenzung, sondern muß im Dialog und in der Komplementarität zu anderen Gesundheitsberufen entwickelt werden.

In einer abschließenden Beurteilung wird man der vorliegenden FS zugestehen dürfen, daß sie hält, was sie zu Beginn versprochen hat. Für Insider eröffnet sie zwar keine völlig neuen Horizonte – das kann im übrigen auch gar nicht ihre Aufgabe sein –, aber es ist den Hg.n und den Vf.n gelungen, die zentralen Themen und relevanten Fragen in klar gegliederter und überschaubarer Form so darzustellen, daß am Ende ein guter Überblick vermittelt wird. Wer selbst nicht in der Krankenhausseelsorge tätig ist, sondern beispielsweise auf einem anderen Gebiet der Theologie und der Seelsorge oder in einem der zahlreichen medizinischen Berufe arbeitet, findet in dem besprochenen Buch eine hilfreiche und vom Umfang her überschaubare Lektüre, um sich aus erster Hand von den Zielen, Aufgaben und Problemen moderner Krankenhausseelsorge einen repräsentativen Gesamteindruck zu verschaffen.

Passau Peter Fonk

Sundermeier, Theo: **Den Fremden verstehen.** Eine praktische Hermeneutik. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 258 S. (Sammlung Vandenhoeck), kt DM 38,00 ISBN: 3–525–01619–0

Wer früher fremden Völkern begegnen wollte, mußte reisen. Heute ereignet sich diese Begegnung in der Nachbarschaft. Eine gewisse Verständigung mit dem Fremden, „der von außerhalb des eigenen Wohnraumes und Staates kommt und kulturell anders geprägt ist" (12), ist unausweichlich geworden. Verständigung aber, dies ist das Anliegen Sundermeiers, setzt Verstehen voraus. Auf diese Aufgabe sind wir schlecht vorbereitet. Denn die klassische Hermeneutik erweist sich als eine *„Vereinnahmungshermeneutik"* (12). „Wir brauchen eine *‚Differenzhermeneutik'*, die das Differente verstehen lehrt, ohne es zu vereinnahmen, die praktische Hilfe bietet, die Nähe des Zusammenlebens einzuüben, und zugleich die richtige Distanz wahrt, die die Identität des Fremden respektiert und die uns allen gemeinsame Menschenwürde achtet" (13). Es kann kein Zweifel bestehen: S.s Hermeneutik des Fremden bewegt sich im Kern eines hochaktuellen und politisch brisanten Themas.

Die Studie ist in einen *ersten Teil zur Theorie* und in einen *zweiten zur Praxis der Hermeneutik* untergliedert.

Im *ersten Hauptteil* klopft S. verschiedene Disziplinen auf Einsichten ab, die zum Verstehen des Fremden beitragen können. Er will Perspektiven gewinnen, die im zweiten Teil integriert werden: Ethnologie (*1. Dem Fremden begegnen*), Kunstgeschichte (*2. Den Fremden sehen*) und Philosophie (*3. Den Fremden denken*). Eine erste Zwischenbilanz fällt ernüchternd aus (*Drei Begegnungsmodelle*). Ein neuer Ansatz muß entwickelt werden, wenn man den Fremden wirklich in seiner Besonderheit, und nicht nur in seiner Andersheit zum eigenen Ich verstehen will. Die Begegnungsgeschichte des Abendlandes mit dem Fremden läßt sich auf die drei Grundtypen zurückführen: das Gleichheits-, das Alteritäts- und das Komplementaritätsmodell.

Im *Gleichheitsmodell* werden alle Menschen als grundsätzlich gleichartig erachtet. Wenn das mir Begegnende ein Mensch ist, kann ich mich mit ihm ohne weiteres verständigen. Zeigt es Anlagen zum Menschsein, muß ich diese entwickeln. Kann ich keine Gleichartigkeit zwischen mir und dem, was mir entgegenkommt, erkennen, handelt es sich nicht um einen Menschen. Ich kann es daher vernichten oder verkaufen. „Grundsätzlich gilt: Dieses erste Modell schließt die Verstehensfrage aus" (74).

Im Rahmen des *Alteritätsmodelles* erscheint der Fremde als Tremendum und Faszinosum. Als Feind ist der Fremde Tremendum, gegen das man sich schützen muß. Als Faszinosum führt er entweder zur Aufgabe der eigenen Identität oder zu einem diakonischen Herablassen. „Da letztlich der Fremde nicht als solcher gesucht wird, gibt es auch in diesem Modell kein Bemühen um Verstehen" (74).

Das in Europa dominierende Modell ist das der *Komplementarität*. Drei Möglichkeiten zeigen sich hier: die Begegnung mit dem Fremden wird als Bereicherung erfahren, weil er eigene Defizite ausgleicht. Ferner führt die Fremdbegegnung zur Identitätsfindung. Die Begegnung verändert den Menschen. Moderne Kunst versucht vielfach diesen Weg zu gehen. Schließlich ließe sich noch eine vierte Möglichkeit andenken, „wenn man das das Ich konstituierende Du als wirklich fremdes und nicht einfach als das mich ergänzende Du verstände" (75).

Ansätze in diese Richtung finden sich bei Lévinas, der aber nicht zu einem Modell symmetrischen Miteinanders mit dem Fremden vorstößt, sondern den Gedanken in eine asymmetrische Diakonik umbiegt. Weiterführend ist hier die hermeneutische Methodik der Kunstinterpretation von Panofsky, in der strikt zwischen der Sachbeschreibung, der Erfassung der kontextbezogenen Bedeutung und des Sinnes eines Kunstwerkes unterschieden wird. Diese Überlegungen müssen in einer Hermeneutik des Fremden um eine xenologische Ethik ergänzt werden. Denn Verstehen und Handeln bilden eine komplementäre Einheit. Im Handeln zeigt sich, „ob Verstehen intendiert war und gelungen ist. Eine Hermeneutik muß deshalb die Handlungsebene in ihre Methodik einbeziehen" (76). Damit ist die Brücke zum zweiten Teil der Studie geschlagen.

Bevor S. diesen Weg einschlägt, greift er eine grundsätzliche Infragestellung auf. Bedarf das Zusammenleben in der multikulturellen Gesellschaft überhaupt des Verstehens? Geht es nicht um Verständigung (*4. Mit dem Fremden sprechen*)? Kommunikation setzt kompatible Lebenswelten voraus. „Wenn das nicht der Fall ist, ist gelingende Kommunikation kontingent, dem Zufall überlassen". Daher „bleibt nur die Konsequenz, entweder die Kontextgebundenheit des Habermasschen Ansatzes, ... zuzugeben und den Anspruch auf Universalität aufzugeben, oder aber man muß darauf drängen, die verschiedenen Lebenswelten auf den gemeinsamen Erfahrungshorizont unserer vielschichtigen, rational durchgestalteten und durchsichtig zu machenden Welt einzustimmen" (86f). Die multikulturelle Gesellschaft kann also auf eine interkulturelle Hermeneutik nicht verzichten.

Der *zweite Teil* des Buches besteht vornehmlich aus *drei Kap.*, wobei das zweite die xenologische Stufenhermeneutik S.s entfaltet (*6. Den Fremden verstehen*). Vorbereitet wird es einerseits durch einen religionsgeschichtlichen Überblick über den Umgang mit Fremden (*5. Den Fremden einordnen*). Andererseits schiebt S. eine zweite Zwischenbilanz ein (*Ein viertes Begegnungsmodell*). Jetzt liegt der Akzent stärker auf unaufgebbaren Einsichten der abendländischen Geschichte, die in eine xenologische Hermeneutik transformiert werden können, wie die gleiche Würde aller (Gleichheitsmodell), die Andersheit des Fremden (Alteritätsmodell) sowie das Verwiesensein auf ihn (Komplementaritätsmodell). Es kommt also darauf an, eine xenologische Hermeneutik zu entwickeln, in der „ein Dreifaches festgehalten wird: Die Identitäten der sich Begegnenden, ihre unaufkündbare Zusammengehörigkeit und ein Aufeinanderangewiesensein, das zur Anerkennung führt" (132). Richtungsweisend ist hier die Feldtheorie von S. Yagi aus der Kyoto-Schule. S. übersteigt die Metapher des Raumes in die einer Körperzelle und stößt so zu einem homöostatischen Begegnungsmodell vor (136).

Ein wirkliches Verstehen des Fremden vollzieht sich, so liest man im *6. Kap.*, in einem vierstufigen Prozeß (Phänomen-, Zeichen-, Symbol- und Relevanzebene). Jede dieser Stufen bildet eine Einheit aus subjektiver Haltung (epoché, Sympathie, Empathie und Respekt), objektiver Erfassung (Beschreibende Analyse, Kontextualisierung, vergleichende Interpretation und Übersetzung/Transfer zu uns hin) sowie Handlung (Wahrnehmung in Distanz, teilnehmende Beobachtung, (Teil-)Identifikation und Konvivenz). Leider ist es hier nicht möglich, die von S. sehr plastisch und plausibel entfalteten Stufen näher nachzuzeichnen. Am Ende steht ein versöhntes nachbarschaftliches Miteinander, eine Hilfs-, Lern- und Festgemeinschaft (190f), in der die Differenzen bestehen bleiben, jeder seine Identität wahrt und sich doch jeder verändert hat.

Am Ende weitet sich der Blick in eine theologische Perspektive (*7. Den Fremden einladen*). Es gibt keine theologische Hermeneutik, die sich von einer säkularen unterscheidet, aber es besteht eine besondere theologische Motivation, den Fremden zu verstehen. Gott sucht den Menschen in der Geschichte Israels, in Jesus Christus und in der Sendung des Geistes. Die Kirche stimmt in diese Bewegung ein. Insofern gehört es zum Selbstvollzug der Kirche, als Hermeneut zwischen den Kulturen zu dienen. So verstanden kommt dem Christsein heute eine hochpolitische Bedeutung zu.

S.s Hermeneutik des Fremden besticht durch eine ungekünstelte Sprache und eine transparente, plausible Argumentation. Der besondere Charme der Studie von S. liegt zum einen darin, daß er seine theoretischen Überlegungen immer wieder mit persönlichen Erfahrungen verbinden kann. Diese Beispiele geben der Studie viel Lebendigkeit. Darüber hinaus kann man sich des Eindrucks kaum erwehren, daß die Abfolge der Argumentation eine intellektuelle Selbstbiographie darstellt, die den Leser mitreißt. Eine gewisse Grenze des Buches besteht darin, daß es nicht wirklich zu sozialethischen Überlegungen vorstößt. Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche für den Fremden bewegt sich auf der Ebene der Haustafelethik. Insofern verwundert der starke Bezug zu 1 Petr nicht. Die eigentlich politische Verantwortung müßte noch in den Blick genommen werden. Dankbar ist der Leser für das breit angelegte Literaturverzeichnis.

Barsbüttel Gerhard Beestermöller

Theologische Realenzyklopädie. Bd XXVI: Paris – Polen, hg. v. Gerhard Müller u. a. – Berlin: W. de Gruyter 1996. 816 S. (Theologische Realenzyklopädie, 26), DM 488,00 ISBN: 3–11–002218–4 / 3–11–015155–3

Der Bd 26 der TRE beginnt mit einem fundierten Beitrag über die *„Pariser Universitäten"*. Er berichtet über die Anfänge der Theol.

Fak., ihre führenden Vertreter und ihre Geschichte bis zur Gegenwart mit wertvollen Literaturangaben. Gut informiert auch der Beitrag zu „*B. Pascal*". Seine Wirkungsgeschichte wird überzeugend hervorgehoben.

Aufschlußreich ist der Beitrag über Papsthistoriker „*Ludwig von Pastor*", dessen „Denkschrift" wesentlich zur Öffnung des Vatikanischen Archivs beigetragen hat, der aber wegen seiner katholischen Einstellung keinen Ruf an einer deutschen Univ. erhielt.

Von den Päpsten werden u. a. sachgerecht gewürdigt: „*Paul III.*", „*Paul IV.*", „*Paul VI.*", „*Pius II.*", „*Pius III.*", „*Pius V.*", „*Pius VII.*", „*Pius IX.*", „*Pius X.*", „*Pius XI.*", „*Pius XII.*".

Von den Kirchenvätern wurden aufgenommen: „*Paulinus von Nola*" und „*Paulus von Samosata*". Für den Exegeten ist der umfangreiche Beitrag über den Apostel „*Paulus*" von besonderem Interesse, in dem u. a. seine Herkunft und seine Bedeutung als Missionar und Theologe herausgestellt wird. Eine umfassende Würdigung erhält der Apostel „*Petrus*". Die Aussagen des NT und der Alten Kirche über Petrus werden dargelegt, die frühchristliche Petrustradition und der Aufenthalt Petri in Rom kritisch erörtert. Auch die Petrusbriefe finden eine eingehende Darstellung. Hingewiesen sei auf die Art.: „*Pastoralbriefe*", „*Pentateuch*", „*Philemonbrief*", „*Philipperbrief*".

Im Art. „*Patristik*" wird über den Begriff und seine Geschichte berichtet. Der Humanismus und die Erfindung des Buchdrucks sorgten für eine ungeheure Verbreitung der Kenntnis der Kirchenväter. Das Verhältnis von Luther zu den Kirchenvätern wird nicht angesprochen.

Aus der Theologiegeschichte bieten die Beiträge über „*Petraca*", „*Petrus von Ailly*", „*Petrus von Amiens*", „*Petrus Aureoli*", „*Petrus von Bruis*", „*Petrus von Cantor*", „*Petrus Chrysologus*", „*Petrus Comestor*", „*Petrus Damiani*", „*Petrus Lombardus*", „*Petrus Mogila*", „*Philipp der Kanzler*", „*Pico de la Mirandola*", „*Photius*", „*Julius von Pflug*", „*Pighius*" und „*Reginald Pole*" eine informative Würdigung.

Der Art. „*Parteien*" erklärt den Begriff und die geschichtliche Entwicklung. Als christliche Parteien werden u. a. das Zentrum und die christlich demokratischen Parteien angesprochen.

Einen umfangreichen Beitrag erhält die „*Pastoralsoziologie*" und die „*Pastoraltheologie*", wo man lesen kann, daß der Begriff Pastoraltheologie bereits von Petrus Canisius († 1597) und dem Trierer Weihbischof Peter Binsfeld als Titel seines Buches „Enchiridion theologiae pastoralis" verwendet wurde.

Der Art. „*Patriarchat*" zeigt die Entwicklung der Patriarchalverfassung auf, berichtet über die rechtliche Stellung der Patriarchen und die Beziehungen der Patriarchen untereinander. Im Beitrag „*Patronat*" wird die Entstehung im klassischen kanonischen Recht, in der frühen Neuzeit und speziell in Deutschland seit 1918 fundiert dargelegt. Im Art. „*Patrozinium*" ist die Würdigung der Forschungsgeschichte von Interesse.

Von den Länder-Art.n verdient der Beitrag „*Pfalz*" besondere Beachtung. Der historisch und kirchenkundliche Aspekt wird fundiert gewürdigt. Im Beitrag „*Polen*" werden die Anfänge des Christentums und die Geschichte Polens bis zu Johannes Paul II. dargelegt.

Der Art. „*Pfarrei*" gliedert sich in: 1. römisch katholisch, 2. evangelisch. Er bietet eine umfassende Darstellung der rechtsgeschichtlichen Entwicklung, u. a. wird die Bedeutung des Konzils von Trient für die Aufwertung der Pfarrei herausgestellt. Die Bestimmungen des Codex Iuris Canonica, das geltende kanonische Recht und das Ostkirchenrecht werden präzise gewürdigt. Auch die Frage des Staatskirchenrechts in der Bundesrepublik Deutschland, in Österreich und in der Schweiz wird dargelegt. Der in der katholischen Kirche fest etablierte Begriff „Pfarrei" ist auf evangelischer Seite weniger üblich. Im Art. werden u. a. Parochie und Gemeindeaufbau erörtert.

Der Beitrag „*Pfarrer*" verweist auf das zweite Vatikanische Konzil, das die Pfarrer als Mitarbeiter des Bischofs bezeichnet. Die Rechte und Pflichten des Pfarrers werden angeführt. Die Reformation habe kein einheitliches Bild des Pfarrerstandes. Mit Überraschung liest man, daß man im Mittelalter auf dem Lande kaum des Lesens mächtige Vikare fand. Die Arbeit von F. W. Oediger über die Bildung des Klerus scheint der Vf. nicht konsultiert zu haben. Die Reformatoren verstanden den pastoralen Dienst vorrangig als Predigt. Die Entwicklung des Pfarramtes in Orthodoxie, Pietismus, Aufklärung und im 19. Jh. wird eingehend dargelegt. Aufschlußreich ist der Abschnitt: Der Pfarrer in der säkularisierten Gesellschaft. In den neuen Bundesländern wird die Zahl der evangelischen Gemeindemitglieder mit 27 % angegeben. Ein eigener Abschnitt ist dem Thema Pfarrerin und Pfarrer gewidmet. Der Art. „*Pfarrhaus*" erörtert u. a. die Geschichte des evangelischen Pfarrhauses.

Fundiert und umfangreich sind die Beiträge „*Pfingsten*", „*Pfingstfest*", „*Pfingstpredigt*". Hier werden u. a. die ntl. Grundlagen des Pfingstfestes und die Feier dieses Festes in der Kirchengeschichte behandelt.

Zu den philosophisch wertvollen Beiträgen zählt der Art. „*Phänomenologie*", dessen philosophischer und theologischer Aspekt erörtert wird. Hingewiesen sei auch auf den umfangreichen Beitrag „*Philosophie*" und „*analytische Philosophie*". Es fällt auf, daß hier die Frage: Luther und die Philosophie nicht angesprochen wird. Informativ ist der Beitrag „*Phantasie*".

Der Art. „*Plato*", „*Platonisch*" informiert über das Corpus Platonicum, die Werke Platos, seine Hauptmotive, seine Ideen –, nicht zuletzt seine Prinzipienlehre.

Der Beitrag „*Platonismus*" gibt eine Erläuterung des Begriffes. Er bildet eine Hauptströmung des kulturellen und geistlichen Lebens der Antike. Eingehend wird die Geschichte des Platonismus bis zu Nikolaus von Cues behandelt.

„*Philo von Alexandrien*" wird in seinem Leben, seinen Schriften, seiner Gedankenwelt und seiner Wirkungsgeschichte dargestellt. Die Bedeutung von „*Plotin*", sein Leben und Werk, seine Philosophie und seine Wirkung werden kritisch dargelegt.

Fundiert ist der Beitrag „*Pietismus*", der über den reformierten Pietismus in Deutschland bis zum Ende des 18. Jh.s, aber auch über den Pietismus von Philipp Jakob Spener, über August Hermann Francke und den Hallischen Pietismus, über Zinzendorf und die Brüdergemeinde, nicht zuletzt über den württembergischen Pietismus informiert.

Umfangreich ist der Beitrag „*Pharisäer*", der über Pharisäer im Judentum und im NT berichtet.

Beachtung beansprucht auch der Art. „*Philipp von Hessen*", dessen Leben und Werk und seine Nachwirkung dargelegt wird. Seine Doppelehe mit Margarete von Saale habe den Niedergang eingeleitet. Die peinliche Frage: Luther und die Doppelehe von Philipp wird übergangen. Besonderes Interesse verdient der Beitrag über „*Philipp II.*" Die herkömmlichen Pauschalurteile über ihn werden vom Vf. eindeutig zurückgewiesen. Die Bedeutung von Philipp für die Verteidigung des Katholizismus wird überzeugend herausgestellt.

Für den Konziliengeschichtler ist der Beitrag über das Konzil von „*Pisa*" 1409 von besonderem Interesse.

Ein Studium des Bdes 26 der TRE zeigt, daß auch er ein wertvolles Arbeitsinstrument ist. Einzelne Art. hätten zwar eine umfangreichere Raumzuteilung verdient, aber hier handelt es sich um ein Problem, das allgemein die Lexikographie belastet. Für alle Bemühungen, diese Fundamentalwerk zu erstellen, kann man nur herzlichen Dank sagen.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer (†)

Koch, Kurt: **Kirche – um Gottes willen!** Unzeitgemäße Reden gegen den Trend. – Freiburg (Schweiz): Paulusverlag 1998. 272 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3–7228–0435–3

Kurt Koch, ehemals Dogmatik-Prof. in Luzern, ist seit Anfang 1996 Bischof von Basel. In diesem Buch legt er wesentliche Predigten und Ansprachen, gehalten meist bei geistlichen Anlässen der unterschiedlichsten Art (wie Priesterweihe, Institutio, Ordensjubiläen oder Wallfahrten) aus dem ersten Jahr im neuen Amt vor, die in irgendeiner Weise um die Kirche – das Mysterium wie die Institution werden reflektiert und meditiert – kreisen.

Sie gliedern sich in *vier inhaltlich bestimmte Teile*. „*Kirche leben*" bringt „Kirchenvisionen" der unterschiedlichsten Art und Perspektive zur Sprache. Der Abschnitt „*Ereignisse der Kirche*" sammelt Texte zur Sakramentenspendung (einschließlich der damit zusammenhängenden Fragen von kirchlicher Ausbildung). „*Im Dienst der Kirche*" wird ein weiterer Teil überschrieben, in dem es um das kirchliche Amt im weiteren Sinne geht. Endlich stellt der Oberhirte von Basel im Abschlußteil „*Zeugen des Glaubens*" in Miniaturen vor (z. B. Therese von Lisieux, selbstverständlich den Schweizer Nationalpatron Klaus von der Flüe).

Natürlich wird der Leser nach dieser Inhaltsübersicht kein gelehrtes Werk erwarten. Der Vf. gibt schlichten Einblick in die alltäglichen Verkündigungsaufgaben eines Bischofs der Gegenwart, der schier unablässig und zu allen möglichen Anlässen ein wegweisendes und ergreifendes Wort sprechen soll. Die Adressaten sind auch für gewöhnlich keine Akademiker, erst recht keine Theologen vom Fach, sondern Ordensfrauen, Altersheiminsassen, PfarrsekretärInnen und Durchschnittskirchgänger. Ausnahmen (Priester, Theologiestudenten) bestätigen die Regel. Dennoch üben diese Predigten einen eigenartigen und in den Bann schlagenden Reiz auf den Leser und die Leserin aus, gerade auch wenn sie theologisch versiert sind. Das liegt zuerst einmal an der bildreichen, am Sprachspiel sich (bis an die Grenzmöglichkeiten) erfreuenden und immer verständlichen Diktion. Da werden Seelsorger zu Seelsargern, da ist Religion der Notenschlüssel, durch den die Melodie der Wissensvermittlung erschlossen wird. Das liegt mehr noch an der manchmal überraschenden Offenheit, mit der „um Gottes willen" Schwachstellen der Kirche beim Namen genannt werden: K. will aus der rück-sichtigen eine vor-sichtige Kirche machen; das ist für den Vf. deren Reform. Die Flucht vor der theologischen Reflexion nennt er „Kleinglauben in seiner intellektuellen Dimension" (128). Wieder und wieder mahnt er die Beachtung der Zeitzeichen für die Kirche an: Sie sind die Landkarte auf dem Weg zu Gott. Zu ihnen gehört auch die Anerkennung der Laien in der Kirche: die Firmung wird für K. zur „elementarsten geistlichen Kirchenkritik" (90), da sie die Frage nach dem Umgang des Klerus mit den laikalen Geistträgern unabweisbar stellt. V. a. aber liegt die Faszination dieser Redensammlung in der wirklich spirituellen Tiefe, mit der die theologischen Sachverhalte vermittelt werden. Erst so wird Erneuerung ein Relief bekommen. Man müsse als Seelsorger, sagt der Bischof, in der einen Hand die Bibel, in der anderen die Zeitung haben, um pastoral effizient zu werden. Kirche, heißt es an anderer Stelle, ist weder von oben noch von unten, sondern von innen zu betrachten (vgl. 50f). Die politische Bedeutung der Anbetung wird ebenso wie der Rosenkranz als Friedensgebet einer Meditation gewürdigt: die beiden traditionellen, aber inzwischen nur noch spärlich geübten Weisen des geistlichen Lebens werden damit unversehens ganz aktuell.

Wem die Kirche um Gottes und der Menschen willen am Herzen liegt, wer einen Übersetzungsschlüssel für theologische Besinnung,

wer einen zeitentsprechenden Führer zur Spiritualität sucht, wer wissen will, wie man heute predigen soll, dem dürfen die eigentlich gar nicht unzeitgemäßen Reden nachdrücklich empfohlen werden. Sie sind ein eminent theologisches Werk, obgleich der Titel in überraschender Weise ganz und gar nicht dem Stil kirchenoffizieller Verlautbarungen entspricht.

Regensburg Wolfgang Beinert

Bibelwissenschaft

Exegese und Methodendiskussion, hg. v. Stefan Alkier / Ralph Brucker. – Tübingen: A. Francke 1998. XIX, 302 S. (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, 23), kt DM 96,00 ISBN: 3–7720–1874–2

Die exegetische Methodik lebt davon, ihre Fühler zu benachbarten Disziplinen auszustrecken und deren Analyse- und Interpretationsverfahren auf die biblischen Texte anzuwenden. Das ist letzthin in Amerika, England und Frankreich intensiver geschehen als in Deutschland. Deshalb ist es gut, daß die beiden Hg., Schüler von Klaus Berger, einige Beispiele vorstellen, in denen – meist jüngere – Exegeten (aus dem deutsch- und englischsprachigen Raum) demonstrieren, was sich auf neuen Wegen für die Exegese gewinnen ließe. Alle Beispiele beziehen sich auf das NT. Die Auswahl ist nicht systematisch, sondern paradigmatisch. Deshalb läßt der Sbd auch keinen neuen Trend der Exegese erkennen, sondern einige Projekte, von denen z. T. noch erwiesen wird, wie fruchtbar sie sind.

Eckart Reinmuth mischt sich in einem hochinteressanten Beitrag mit konstruktivistischen Argumenten in die Debatte zwischen Lüdemann und Pannenberg um die Historizität der Auferstehung Jesu ein (*„Historik und Exegese – zum Streit um die Auferstehung Jesu nach der Moderne"*, 1–20), kann aber die fundamentaltheologische Diskussion um das „leere Grab" nicht als Scheinproblem auflösen, da Pannenberg ja keineswegs dem „leeren Grab" als *factum brutum* Offenbarungsevidenz zuschreibt, sondern erstens die geschichtliche Dimension des Ostergeschehens als essentiell erweisen will und zweitens im Dialog mit der Philosophie, der Historik und den Naturwissenschaften die Möglichkeit nachzuweisen sucht, daß der urchristliche Glaube, das Grab sei wegen der Auferstehung Jesu leer, eine historische Basis hat; umgekehrt vertritt R. zu Recht keinen radikal konstruktivistischen Ansatz, sondern macht sich an der Geschichtlichkeit der Texte fest und rechnet mit Interpretationsgrenzen, die von historischen Fakten markiert werden.

Ebenfalls wissenskonstruktivistische Theorien greift Peter Lampe in seiner Studie über die „Neuschöpfung" auf (*„Die urchristliche Rede von der ‚Neuschöpfung des Menschen' im Lichte konstruktivistischer Wissenssoziologie"*, 21–32). Über die theoretische Validität des Konstruktivismus wird man trefflich streiten können (weshalb soll die Wirklichkeit „erfahrbar", aber nicht „erkennbar" sein?). Aber der Vf. zeigt einmal mehr, daß nicht wenige Kategorien der konstruktivistischen Wissenssoziologie, insbesondere die des Kontextes und der „Evidenzquellen", auch einer historisch orientierten Hermeneutik Aufschlüsse geben können. Ob sich indes die apologetischen Hoffnungen rechtfertigen lassen, die L. an den Konstruktivismus knüpft, ist fraglich. Es mag verführerisch sein, die Theologie mit in das eine Boot zu hieven, in dem notgedrungen alle sitzen, die sich ihre Wirklichkeit konstruieren, ohne sie erkennen zu können. Aber damit wäre die Wahrheitsfrage, von der die Theologie lebt, suspendiert.

Eine Reihe von Beiträgen stellen methodische Ansätze vor, die schon seit einiger Zeit im Gespräch sind und sich z. T. etabliert haben. Stefan Alkier macht die Semiotik für eine Analyse zu Apg 12 fruchtbar (*„Hinrichtungen und Befreiungen: Wahn – Vision – Wirklichkeit in Apg 12. Skizzen eines semiotischen Lektüreverfahrens und seiner theoretischen Grundlagen"*, 111–133); Ute E. Eisen (*„Das Markusevangelium erzählt. Literary Criticism und Evangelienauslegung"*, 135–153) nutzt den Literary Criticism, um mit schönen Ergebnissen story and discours im Markusevangelium zu untersuchen (wobei man sich am manieristischen Gebrauch des generischen Femininum nicht stören sollte); Werner Kahl demonstriert die Möglichkeiten strukturalistischer Textanalyse an Mt 8,5–13 und den ntl. Parallelen sowie rabbinischen Versionen einer Fernwunderheilung (155–176), verstrickt sich aber in eine unkluge Polemik gegen die seines Erachtens gescheiterte „historisch-kritische" Exegese, während umgekehrt bei geschärftem historischen Urteilsvermögen seine kühne These, daß die ntl. Varianten des Kapharnaum-Wunders und die drei jüdischen Fernwundergeschichten (am bBer 34b und jBer 9d) „verschiedene Versionen ein und derselben Erzählung" seien, noch einmal eine selbstkritische Überprüfung hätte erfahren können; wer nur Strukturschemata untersucht, kann auch nur Strukturverwandtschaft erkennen.

Peter Pilhofer informiert über den Forschungsstand zur Archäologie des NT, insbesondere im pln. Missionsgebiet, und schlägt mit guten Gründen eine „lokalgeschichtliche Methode" vor, die unter Einbeziehung historischer und archäologischer Zeugnisse das „Umfeld" eines Textes genau sondiert. Thomas Witulski will in einem Fallbeispiel die „südgalatische Hypothese" stützen, indem er Gal 4,8–20 auf den Hintergrund des Kaiserkultes bezieht, der u. a. im pisidischen Antiochien nachzuweisen ist. Doch bestätigt diese Anwendung noch einmal die Regel, daß äußerste methodische Disziplin walten muß, damit Texte nicht passend gemacht werden; bei Lichte besehen verweist Gal 4,8–20 schwerlich auf den Kaiserkult; täte er es, wäre für die Lokalisierung der Adressaten kaum etwas gewonnen; v. a. müßten erst auch die Argumente für die nordgalatische Hypothese eingehend gewürdigt werden (*„Archäologie und Neues Testament. Von der Palästinawissenschaft zur lokalgeschichtlichen Methode"*, 237–255).

Andere Beiträge suchen innovative Zugänge, ohne immer einer festen Methode zu folgen. Dierk Starnitzke führt unter Einbeziehung der Individualitätstheorie Luhmanns den Nachweis, daß der Römerbrief wegen der in ihm reflektierten Gotteserfahrung einen Meilenstein in der Erkenntnis des menschlichen Ich setzt (*„Die Bedeutung der Individualitätskonzepte für das Verständnis des Römerbriefs"*, 33–56). Holger Tiedemann sucht von Foucaults genealogischer Geschichtsschreibung aus – etwas mühsam – einen Zugang zu 1 Kor 6,9 (*„Paulinische Soma-Pathologia sexualis – Foucaults genealogische Geschichtsschreibung und neutestamentliche Exegese"*, 57–76). Brian K. Blount informiert am Beispiel der Bergpredigt über „Cultural Exegesis", eine amerikanische Variante ideologiekritischer Exegese (*„If You Get My Meaning: Introducing Cultural Exegesis"*, 77–97); A. K. M. Adam hingegen informiert über *„Deconstruction and Exegesis"* (99–110), ohne jedoch mehr als den Nachweis führen zu können, daß sie eingefahrene Lektüren zu irritieren vermag. Eine knappe Skizze bleibt leider der Beitrag von Tina Pippin (*„Feminist Theories and Exegesis"*, 272–280).

Drei Beiträge durchbrechen die methodologische Diskussion. Reinhold Zwick, durch zahlreiche profunde Beiträge zur „Evangelienrezeption im Jesusfilm" (Würzburg 1997) hervorgetreten, zeigt am Beispiel von Mk 5,1–20, wie die Textanalyse durch einen „Filmblick", der auf Schauplätze, Perspektiven, Ausschnitte und Sequenzen achtet, befruchtet werden kann (*„Filmwissenschaft und Exegese. Auf den Spuren des impliziten Betrachters der ‚Auferstehung' des Besessenen von Gerasa"*, 177–210). Ralph Brucker gibt eine umsichtige Einführung in die antike Rhetorik und ordnet sodann den Galaterbrief dem *genus deliberativum* zu, womit freilich trotz guter Beobachtungen nur noch einmal neu die Probleme sichtbar werden, ganze Briefe einem der drei – nur grob klassifizierbaren – Genera zuzuweisen (*„Versuche ich denn jetzt, Menschen zu überreden ...? Rhetorik und Exegese am Beispiel des Galaterbriefes"*, 211–236). Jürgen Conrady, ein Arzt, und Francois Vouga untersuchen im interdisziplinären Gespräch die markinischen Exorzismuserzählungen, denen sie überraschende Analogien in der pln. Anthropologie (Röm 7; Gal 3) und in der Soteriologie Kierkegaards abgewinnen („Zur Interpretation der Erzählungen von Exorzismen im Markusevangelium. Ein Werkstattbericht aus einem interdisziplinären Dialog zwischen einem Arzt und einem Theologen", 252–270).

Der Bd enthält eine Fülle von Anregungen, die nach kritischer Prüfung die Exegese bereichern können. Die Aufgabe einer fruchtbaren Zusammenführung verschiedener Methoden wird dadurch schwerer, wichtiger und interessanter.

Wuppertal Thomas Söding

Goldingay, John: **Models for Interpretation of Scripture.** – Grand Rapids, MI: Eerdmans 1995. X, 328 S., $ 19,99 ISBN: 0–85364–643–0 / 0–8028–0145–5

„Jene Gläubigen werden vom Buchstaben getötet, die nicht dem Geist der Heiligen Schrift zu folgen wünschen, sondern nur wissen wollen, wie die Wörter lauten und wie man sie anderen auslegen mag." – Diese Beobachtung des Franz von Assisi dient der hier vorzustellenden Studie als Motto und Zielbeschreibung. Sie will zu einem unmittelbaren – d. h. nicht: unreflektierten! – Dialog mit der noch immer ansprechenden Schrift führen, und dies – weniger tiefgründig, aber auch weniger schwerfällig als die deutsche Hermeneutik – mit gut britischem Pragmatismus, nicht kriterienlos, aber in einer pluralen Methodik der Weite des biblischen Textbefunds beweglich entsprechend. Adressaten dieses Buches sind außer den Fachexegeten gerade auch die im Verkündigungsdienst stehenden Theologen.

Der Vf., Bibliker und Homilet gleichermaßen, ist (anglikanischer) Principal des St John's Theological College in Nottingham und hat sich bereits intensiv mit Fragen der Auslegungspraxis auseinandergesetzt, zumal in dem „companion volume" „Models for Scripture" (Grand Rapids/Carlisle 1994). Hier hatte er die Vielfalt biblischer Kommunikationsweisen herausgearbeitet und in Ansehung der jeweiligen Wirkabsicht vier „Modelle" unterschieden: *„witnessing tradition"* in narrativem Textgut (deskriptiv), *„authoritative canon"* in normativen Zusammenhängen, zumal in der Tora (präskriptiv), *„inspired word"* in prophetischem Material („commissive"), *„experienced revelation"* im umfassenden Sinn lebenspraktisch-erfahrungsbezogener Entwürfe, wie sie in Psalmen, Apokalyptik, Weisheit, Briefen zur Geltung gelangen (expressiv). Damit ist bereits die Gliederung der Studie angezeigt:

Teil I (13–86) ist dem *„erzählendem Zeugnis"* gewidmet. Die kritische Frage nach der historischen Faktizität einer Erzählung wird ihrem inneren Wahrheits- und Kommunikationsanspruch nicht gerecht. Die diachrone Text-

erschließung vermag aus den Befangenheiten erster Naivität zu lösen und in mannigfacher Weise das Textverständnis zu befruchten, solange sie nicht der ihr inhärenten Dynamik unterliegt, zum Selbstzweck zu werden. Tatsächlich konzentriert sich die gelehrte Diskussion ja gern auf solche Fragen, deren Lösung die Erzählung *per definitionem* verbirgt, während sie die Lösung, die der Text anbietet, übersieht, weil sie jenseits ihres Fragehorizontes liegt. (Die Aussage „Es ist schönes Wetter heute!" wird erst dann zum Problem, wenn eine ganze Literatur entsteht, sie zu erklären – bemerkt Kierkegaard einmal.) Als synchrone Ansätze stellt G. mit kritischem Gespür für Leistungsfähigkeit und Grenzen vor: *„formalist criticism"* (mit B. Jowett auf die Formel gebracht: „Interpret the Scripture like any other book"), Strukturalismus, Dekonstruktivismus, Sprechakttheorie und, besonders eingehend, die verschiedenen Varianten der Rezeptionsästhetik. Der Zeugnischarakter der Erzähltraditionen läßt ihn deren theozentrischen Charakter betonen, aber auch (ganz im Gegensatz zur üblichen Auslegungstendenz nicht nur im anglikanischen Familiengottesdienst!) ihre weniger moralisch auf das vorbildliche Tun, sondern zuerst auf Gottes Heilsangebot, auf das Sein vor und mit Gott zielende Wirkabsicht. Das biblische Zeugnis verweist auf die „Makro-Erzählung" von Gottes Befreiungshandeln, deren innere Struktur gerade mittels typologischer Auslegung erschlossen werden kann. Diese gewinnt aus christlicher Sicht im Christus-Ereignis ihren zentralen Maßstab, freilich nicht den exklusiven, wie G. am Beispiel des befreiungstheologischen Rekurses auf das Exodus-Geschehen als hermeneutische Schlüsselerfahrung verdeutlicht. Im Rahmen des Kanons vermögen Texte einander zu beleuchten und zu bereichern, und dies nicht nur in der Richtung vom NT zum AT. Abschließend erörtert G. in stetem Blick auf die große Erzählkunst von Markus bis zur zeitgenössischen Rundfunkpredigt, wie Erzählungen „wirken": Nicht wir legen die Texte, die Texte legen uns aus!

Teil II (87–138) geht der Frage nach der Verbindlichkeit kanonischen Anspruchs im allgemeinen und materialer Ethik im besonderen nach (wobei G. übrigens deutlich sieht, daß es den biblischen Schriften im ganzen weniger um „spezifisch biblische/christliche" normative Ethik geht als um die paränetische Ermutigung zu ethisch verantwortbarem Handeln überhaupt!). Pointiert gesagt: Der „historisierenden" Auslegung von Erzählungen entspricht die „moralisierende" Verwendung situativer Weisungen. G. führt dies an den virulenten Texten zu Sexualmoral, Machtverhältnissen und Umgang mit dem Judentum vor. Die Anwendungsprinzipien nehmen nicht zuletzt Maß an Jesu höchst differenziertem Umgang mit der Tora, was eine profunde theologische Verortung der Auslegungsstandards freilich nicht ersetzt. G. mustert hier zunächst die Denkfigur vom „Kanon im Kanon". Kenntnisreich reiht er eine ganze Anzahl sehr verschiedener „Mitten der Schrift" auf (der Römerbrief angesichts individueller Schulderfahrung, das Buch Exodus angesichts politischer Repression; für das Judentum ist nach der Shoa das Buch Ester in die Mitte gerückt, für eine thailändische Kirche im buddhistischen Umfeld der Jakobusbrief, der neben Kohelet auch in einer nigerianischen Denomination das Zentrum hält!). Die Schlußfolgerung ist bestechend einfach: „Everyone has a 'working canon', but to call scripture itself the canon is to imply that scripture as a whole is our norm" (106). Damit wendet G. sich der „Hermeneutik des Verdachts" zu, die letztlich auch den Leser selbst treffen müsse, wenn er sich nicht gerade des Aufregendsten an der Schriftbegegnung berauben wolle: dem Hören, dem Staunen, dem Verändert-Werden. Der Rest des Abschnitts behandelt den „canonical approach", näherhin die im kanonischen Werdeprozeß wahrnehmbaren Re-Lektüren und Re-Applikationen (z. B. das Sinai-Geschehen in Ex und Dtn), situationsorientierte Fortschreibungen (z. B. paulinische Pseudepigraphie) und die hermeneutische Relevanz der kanonischen Interdependenz einzelner Schriften und Schriftgruppen (z. B. des von G. kanontheologisch unglücklich so genannten First und Second Testament).

Teil III (139–199) diskutiert die Interpretation der atl. Prophetie in der ntl. Literatur, zumal beim ersten Evangelisten, und läßt sich dadurch anregen, nach Möglichkeiten, Grenzen und Kriterien „figurativer Auslegung" heute, nach dem „sensus plenior", dem „vierfachen Schriftsinn" und dem ekklesialen Horizont der Schriftinterpretation zu fragen. Dies leitet über zu einer luzide abwägenden Darstellung des ureigenen Rechtes historischer Kritik, ihrer Leistungsfähigkeit und ihres theologischen Ortes, ihrer Chancen wie ihrer Risiken. Die Reflexionen münden in einer imponierenden Zusammenschau von existentieller und kritischer Schriftauslegung und einem überzeugenden Plädoyer für Schriftauslegung als charismatische Einheit von intellektuell redlicher Mühe am Detail und spiritueller Intuition aus der Mitte des Glaubens.

Um Offenbarung und Erfahrung geht es *Teil IV* (201–287), der die Entmythologisierungsdebatte kritisch referiert und die Brücke zwischen Selbstauslegung, Weltauslegung und Schriftauslegung zu bauen bemüht ist. Dabei wird dem (sit venia verbo!) „ganzheitlichen" Aspekt der Schriftauslegung und damit auch ihrer leiblichen, affektiven, kommunikativen, lebenspraktischen Dimension Beachtung geschenkt. Im Sinne Gadamers wird die Verstehen ermöglichende Bedeutung von „Tradition" erörtert, im Sinne Habermas' das damit gegebene Risiko der Rehabilitation des Vorurteils. Dem ekklesialen, berufsständisch-akademischen, sozialen und im weitesten Sinn humanen Kontext jeder Schriftauslegung wird dankenswert breiter Raum gewidmet. Der Versuch, Schriftauslegung als „coexisting dimensions" von Exegese, systematischer Reflexion, Appropriation, Applikation und Kommunikation zu beschreiben (251f), überzeugt mich nicht ganz: Die (erkenntnistheoretisch gewiß unaufhebbare) Interdependenz von historisch-„objektiven" und applikativ-„subjektiven" Verfahren darf nicht dazu verleiten, unsere „Halbwahrheiten" zu vermengen: Nicht darum geht es den methodengeleiteten Verfahren historischer Kritik, Objektivität zu ermöglichen, sondern Subjektivität intersubjektiv kontrollierbar zu halten; und erst dann wird das „Subjekt" wirklich zum „Dialogpartner" des historischen Textes, wenn seine Identität nicht von vornherein ausdrücklich von diesem her definiert wird. Mit einer sehr konkreten und inspirierenden Anleitung zum Predigen kommt das Buch an sein Ziel.

Einige *Defizite* seien genannt: Die den „Modellen" entsprechende Gliederung wirkt künstlich: Nicht nur narratives Gut ist „Zeugnis", nicht nur Handlungsanweisungen beanspruchen kanonische Autorität, nicht nur Prophetie wirft die Frage nach Inspiration auf; vollends erscheint das letzte „Modell" als Sammelsurium. So fehlt es den Einzel-Kap.n bisweilen an sachlogischem Zusammenhang; Redundanzen lassen sich nicht vermeiden. Ferner: Bei der Lektüre ist man versucht anzunehmen, eine katholische Hermeneutik gebe es kaum, oder sie beschränke sich auf jenes Obscurum, das Leser assoziieren dürften, wenn der Vf. ihr bildsprachliches Reservoir um die Metapher von den „paper popes" bereichert (285). Mehr Sensibilität wünschte man dem Vf., der sonst jede Position fair zu behandeln bemüht ist, auch dort, wo es um Hochschulexegese geht; die grobschlächtige Alternative „either an exercise in providing ideological support for the political system or part of an academic game" (265) jedenfalls dürfte das Selbstverständnis der Fachvertreter verfehlen.

Insgesamt freilich möchte man der warmherzigen Empfehlung des im Buch meistzitierten Autors, A. C. Thiselton (der Verlag hat sie nach US-amerikanischer Unart gleich auf den Vorderumschlag gedruckt), beipflichten: „thoughtful, useful, eminently readable". Am meisten besticht die Studie durch ihre hermeneutische Weite (von Barth bis Boff). Sie wird so nicht nur den biblischen Texten als solchen gerecht, sondern kommt auch dem Anliegen von Flexibilität und Multiperspektivität in der Applikation entgegen – von „methodologischer Katholizität" spricht der Klappentext. Ein Prediger, der nicht nur Gattungskritik studiert hätte, sondern die wahrhaft biblische Kunst beherrschte, dort verschiedenste Töne – poetisch, weisheitlich, erzählerisch, werbend... – herauszuhören und anzuschlagen, wo oft genug graumäusiger Einheitston herrscht, das wäre fürwahr der schönste Erfolg der Lektüre: „That fifty preachers might produce a dozen different sermon angles from the same text is not necessarily cause for concern. The opposite phenomenon might be more worrying" (55). Mit seiner perspektivischen Weite wirkt das Buch nicht nur wie ein biblisch interessierter Blutsverwandter von Klaus Müllers „Homiletik" (Regensburg 1994), sondern auch wie ein protestantisches Seitenstück zu dem wertvollen Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Die Interpretation der Bibel in der Kirche" (1993). Die konzeptionelle Ähnlichkeit der Beiträge so verschiedener Beobachter überrascht jedenfalls, und der Rez. ist versucht, darin ein „Zeichen der Zeit" wahrzunehmen. Die hier besprochene Studie vermittelt etwas von dem, was wohl jeder einmal erfahren hat und jederzeit erfahren kann, der am Ambo, im Hörsaal oder im Lebensalltag Heilige Schrift auslegt: manche Überraschung, einige Spannung und im ganzen Erfüllung.

Paderborn Knut Backhaus

Schürmann, Heinz: **Wort Gottes und Schriftauslegung**. Gesammelte Beiträge zur theologischen Mitte der Exegese, hg. v. Knut Backhaus. – Paderborn: F. Schöningh 1998. X, 342 S., kt DM 98,00 ISBN: 3–506–78236–3

Anläßlich des 85. Geburtstags von Heinz Schürmann und dem 60. Jubiläum seiner Priesterweihe hat der Paderborner Neutestamentler K. Backhaus eine Reihe von Beiträgen aus dem Gesamtwerk des Erfurter Exegeten zusammengestellt. Das gute Dutzend von Aufsätzen ist zwar schon publiziert, aber teilweise nicht ganz leicht zugänglich. Wichtiger noch ist, daß die Auswahl v. a. zeigen will, wie sehr sich Schürmann zeitlebens um die Exegese als theologische Disziplin bzw. (siehe Titel) um die theologische Mitte der Exegese bemüht hat.

Dementsprechend geht es im *ersten Teil* um theologische Schriftauslegung als ganzes. Im *zweiten Teil* sind Beiträge versammelt, die um die kerygmatischen Grundstrukturen des NT kreisen. Die Aufsätze des *dritten Teils* – vielleicht die für die gegenwärtige Situation und Diskussion besonders aktuellen – befassen sich (in ökumenischer Absicht) mit der Mitte und dem Ganzen der Schrift. Am Ende des wertvollen Bdes findet sich (neben dem Nachweis der Erstveröffentlichungen) eine Bibliographie Heinz Schürmanns (1949–1998). Sie ergänzt die in der FS von 1977 vorliegende Bibliographie und führt sie fort.

B. hat, und das ist besonders verdienstvoll, noch eine Literaturliste zum Thema „Theologische Schriftauslegung – Biblische Hermeneutik – Ganzheit und Mitte der Schrift" (seit 1985) beigegeben. Sie umfaßt ca. 60 Titel. Zur gegenwärtigen Diskussion hätte man – neben

den Namen von M. Oeming, Th. Söding und H. Weder – gerne noch die von J. Becker, B. S. Childs, G. Gäde und E. Zenger sowie anderen gesehen. Aber das ist wohl eine Überforderung.

Münster Harald Wagner

Hahn, Ferdinand: **Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik**. Eine Einführung. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1998. XIII, 174 S. , pb DM 39,80 ISBN: 3–7887–1667–3

„Ratlos vor der Apokalyptik" (so der Titel der Studie von K. Koch, 1970) ist heute weniger die Forschung als der „theologische Endverbraucher". Textausgaben, solide Übersetzungen und eine Vielzahl von religionsgeschichtlichen und textauslegenden Einzelstudien haben das zuvor unübersichtliche Feld weithin erschlossen, und auch die theologische Verlegenheit angesichts des einst so bizarr wirkenden Phänomens scheint einer unbefangenen Neugier, genährt durch die Renaissance apokalyptischer Denkstile in Literatur, Kunst und Alltagswelt, gewichen. Dem nicht spezialisierten Theologen wie dem biblisch interessierten Nicht-Theologen nützt der Forschungsgewinn unmittelbar noch nicht; hier ist Vermittlung gefragt. Dieser Aufgabe widmet sich der kleine Bd, der auf eine Einführungsvorlesung zurückgeht, die der emeritierte Münchener Neutestamentler 1997 gehalten hat.

In *vier Hauptteilen* umschreitet Hahn sein Thema: in einer ersten Annäherung beschreibt er das Phänomen „Apokalyptik" in seiner Eigenart und religionsgeschichtlichen Stellung und skizziert die Geschichte seiner Erforschung in Grundzügen (1–12). Umfassend behandelt er die frühjüdische Apokalyptik, deren Schriften er jeweils in Einzelkapiteln nach Überlieferungsgestalt, Entstehung und Inhalt detailliert vorstellt: spätalttestamentliche Ansätze – Dan – AssMos – der verzweigte Komplex der Henoch-Überlieferung – 4 Esra – die Baruch-Apokalypsen – kleinere Apokalypsen (Elija, Zephanja, Ezechiel) – apokalyptisch beeinflußte Schriften (Test XII, Jub, Qumran-Literatur) – Oracula Sibyllina (13–91). Der dritte Teil (92–153) wendet sich nach Musterung der Voraussetzungen bei Johannes dem Täufer und Jesus den Grundstrukturen urchristlicher Apokalyptik zu: zwar erweist sich Apokalyptik auch für H. als „Mutter der christlichen Theologie" (E. Käsemann), doch hat sich die Tochter insofern emanzipiert, als sie apokalyptische Motivik christologisch integriert und trotz gelegentlicher Reapokalyptisierung, zumal in der urchristlichen Spätphase, die Gegenwartsgewißheit der Heilsteilhabe wie die pragmatische Diesseitsbindung des Heilsvollzugs insgesamt stärkt. Dies zeigt H. bei Paulus auf, der – ungeachtet der bewahrten Zukunftsdimension – apokalyptische Motivik gerade auch in Gegenwartsaussagen umschmelzt. Im einzelnen werden dann erschlossen: 2 Thess – Mk 13 parr. – Offb – Jud, 2 Petr – Did. – Petrusoffenbarung – Herm. – Montanismus – christianisierende Überarbeitungen jüdischer Apokalypsen (5 Esra, 6 Esra, AscJes, christliche Sibyllinen).

Der Schlußteil (154–168) bündelt und evaluiert die Ergebnisse, indem er erstens die theologischen Basismerkmale der frühjüdischen Apokalyptik aufzählt und ihre Bedeutung für die frühchristliche wie die rabbinische Theologie erhebt, zweitens Kontinuität und Brechung apokalyptischen Denkens im Urchristentum und seine Transformation unter hellenistisch-reichsrömischen, namentlich platonischen Denkvoraussetzungen beschreibt, drittens die Funktion apokalyptischen Denkens für eine theologische Geschichtssicht und eine „aktive Gelassenheit" im christlichen Umgang mit den Krisen der Gegenwart andeutet.

Das souveräne Buch bietet einen klaren Überblick über das Text- und Traditionsgut, regt mit seinen gezielt ausgewählten Literaturhinweisen zur eigenen Lektüre an und vermittelt zugleich einen ersten Eindruck von der Relevanz apokalyptischen Denkens für Jesus und die christliche Theologie in Geschichte und Gegenwart. Das Buch nimmt wahrnehmbar die „Schwellenangst" vor den befremdlichen Texten. Seine Stärke liegt in der Überschaubarkeit: Die mit Dezimalzählung der Absätze bis ins einzelne durchgeführte Feingliederung zwingt zu Knappheit und sachlogischer Stringenz. Im Interesse einer gestrafften Darbietung des Stoffes verzichtet der Vf. auf eine Wiedergabe der Forschungsdiskussion; jedoch hätte sich ihm wohl die Möglichkeit geboten, seinen Lesern nicht nur die eigene Position vorzustellen, sondern sie hier und dort zumindest auf Fragezeichen aufmerksam zu machen, die angesichts der gegenwärtigen Kontroversen unumgänglich zu setzen sind (z.B. beim Problemkreis „Menschensohn", bei der historischen Rekonstruktion der Basileia-Botschaft Jesu). Mitunter werden Schwierigkeiten wie der Realitätsgehalt von Zahlenangaben oder Naherwartung etwas rasch abgetan. Doch leidet es keinen Zweifel, daß das Buch insgesamt seinen Zweck erreicht: Es eröffnet auf anregende Weise den Zugang zu den großen Texten und Bildern eines zu Unrecht vernachlässigten Zweiges der jüdisch-christlichen Tradition. Der Bd sei als Ergänzung der gängigen ntl. Einleitungen nachdrücklich empfohlen.

Paderborn Knut Backhaus

Exegese des AT

Emmendörffer, Michael: **Der ferne Gott**. Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1998. X, 326 S. (Forschungen zum Alten Testament, 21), Ln DM 168,00 ISBN: 3–16–146773–6

Die von Emmendörffer vorgelegte Arbeit stellt die leicht überarbeitete Fassung seiner im WS 1995/96 am FB Ev. Theol. der Univ. Hamburg erfolgreich eingereichten Diss. dar, die unter der Leitung von Hermann Spiekermann entstand. Die Aufgabenstellung ist deutlich: Inhalt und Aufbau der alttestamentlichen Klagelieder des Volkes auf dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur zu erhellen (15).

Die Arbeit setzt mit einem *Forschungsüberblick* ein (2–16), bei dem besonders die Positionen von Gunkel, Mowinckel und Westermann zur Sprache kommen, aber auch jüngere Beiträge wie u.a. von Veijola und I. Fischer Beachtung finden. Methodisch sieht sich E. der Form- und Traditionsgeschichte verpflichtet, redaktionsgeschichtliche Fragestellungen, wie sie u.a. Hossfeld / Zenger verfolgen, werden nur am Rande gestreift (16).

Das *zweite Kap.* ist der sumerischen Klageliteratur gewidmet (17–38), wobei die Balag-Klagen als Fortsetzung der älteren, sumerischen Stadtklagen gelten können. Wichtig für den Blick auf die alttestamentlichen Volksklagen ist die Tatsache, daß zum einen die Balag-Klagen von ca. 1900 v. Chr. bis in die seleukidische Zeit belegt sind und zum anderen, daß sie gegenüber den Stadtklagen eine größere Standardisierung aufweisen, die die Wiederverwendbarkeit dieser Klagetexte sicher stellt: „dies ist eine aufschlußreiche Parallele zu manchen alttestamentlichen Volksklagen, die diese Wandlung von der Einmaligkeit der Entstehungssituation zur Wiederverwendbarkeit als aktualisierte Traditionsliteratur durchgemacht haben" (37).

Wenn im *dritten* und weitaus größten *Kap.* (39–289) die alttestamentlichen Volksklagen nach der vermeintlich chronologischen Abfolge analysiert werden, so bleibt von der angekündigten Hintergrund-Parallele der Balag-Klagen bei der Exegese der biblischen Texte nur wenig übrig: nach zwei Bemerkungen zur Auslegung von Thr 2 (60.63) ist von den Balag-Klagen erst wieder in der Zusammenfassung die Rede. Daß die Balag-Klagen das „missing link" zwischen den sumerischen Stadtklagen und den alttestamentlichen Threni bzw. Volksklageliedern (294) seien, wirkt nach der de facto vorgelegten Einzelauslegung der biblischen Texte doch etwas überraschend.

Die ausführlichen Exegesen zu den biblischen Klageliedern des Volkes bietet E. in chronologischen Clustern: Thr 2 und 5 gehören in die Jahre kurz nach 587 v. Chr., die Ps 74; 44 und 80 sind exilisch und die Ps 79; 60; 108; 83; 137; 89; 132; 85 und Jes 63,7–64,11 nachexilisch anzusetzen (siehe auch Tabelle, 292). Der Verzicht auf redaktionelle und kompositionelle Gesichtspunkte führt dazu, daß die detaillierten Auslegungen leider rein deskriptiv bleiben, wobei die ästhetische Ausdrucksweise des Vf.s an manchen Stellen an die Spachgewandtheit seines Doktorvaters erinnert. Dabei sind vereinzelte Pirouetten gerne zugestanden, wie die zu Ps 137,4: „Die Frage nach der Möglichkeit des Singens bietet die theologische Rechtfertigung für die Verweigerung" (189).

Andererseits hätte gerade bei der Auslegung der Threni die Nachzeichnung der kompositionellen Struktur (Klgl 3 als Mitte) wichtige Hinweise für die Aussageabsichten der nachexilischen Trägerkreise bieten können. Auffällig ist im Zusammenhang der Threni-Exegese das Fehlen der wichtigen Arbeiten von J. Renkema, bes. dessen niederl. Kommentar (Kok-Kampen 1993; nun auch engl. lamentations: Peeters-Leuven 1998). An einigen Stellen bricht die Frage nach den Trägerkreisen der unterschiedlichen Volksklagelieder durch (z.B. 146–147; 202; 239; 267), wird aber nicht zusammenfassend diskutiert, so daß es bei einem ignoramus et ignorabimus bleibt (288–289). Dabei hätten die scharfen Detailbeobachtungen u.a. zur „deuteronomistischen Travestie" im Ps 89 (239) eine zumindest tastende sozialgeschichtliche Einordnung durchaus ermöglicht. Die Tatsache, daß das opus magnum von Albertz zur Religionsgeschichte Israels (besonders Bd II) keine Erwähnung findet, ist eher verwunderlich; ein Exkurs zur Lage der jüdischen Bevölkerung in Palästina und in der Diaspora hätte der Untersuchung sicherlich gut getan (dazu u.a. D. L. Smith, The Religion of the Landless. The Social Context of the Babylonian Exile, Meyer-Stone Books: Bloomington, IN 1989; F. Bianchi, „I superstiti della deportazione sono l ... nella provincia" [Neemia 1,3]. Ricerche epigrafiche sulla storia della Giudea in et ... neobabilonese e achemenide [586 a. C. – 442 a. C.], Istituto Universitario Orientale: Napoli 1993; 1995).

In einem kurzen *vierten Kap.* (290–295) faßt E. die Ergebnisse seiner Arbeit zusammen, die durch einige Schaubilder verdeutlicht werden: „Die Untersuchung der Gruppe von Volksklagen hat gezeigt, daß innerhalb dieser Textkompositionen nicht eine einzige überall anzutreffende Form und Struktur der Volksklage existiert, die formgeschichtlich in einem einzigen Gattungsschema für alle Texte verbindlich erhoben werden könnte" (290). Ebensowenig sind die Volksklagen das Resultat eines einzigen Verfasserkreises, sondern das unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppen, die mit dieser Art von Literatur die Folgen des Schicksalsjahres 587 v. Chr. theologisch verarbeiteten. „Mit den Stichworten ‚Nationalisierung' und ‚Kollektivierung' läßt sich dieses Phänomen umschreiben. Durch den Wegfall der königlichen Dynastie einerseits, durch die Zerstörung des Tempels andererseits mußte das Volk als Größe an sich unweigerlich in das Zentrum und den Mittelpunkt rücken" (290).

Die Arbeit wird durch einen Anhang mit der Auflistung der wichtigsten Leitworte und Themen innerhalb der Volksklagelieder (296–301) sowie durch

ein ausführliches Literaturverzeichnis und die üblichen Indizes abgeschlossen.

Trotz obiger kritischer Anmerkungen kommt dem Vf. unbestritten das Verdienst zu, eine ausführliche, detailreiche und präzise Untersuchung zu den alttestamentlichen Volksklageliedern vorgelegt zu haben. Man wird sich dieser Arbeit gerne, häufig und mit Nutzen für die Einzelexegese der Volksklagelieder bedienen.

Vor der endgültigen Drucklegung hätten durch eine letzte Revision einige störende Unzulänglichkeiten vermieden werden können, so die lästigen Verdrehungen des hebräischen Textes besonders in den Anmerkungen, wohl durch unvorhergesehene Umbrüche produziert (u. a. 48; 51; 52; 54); beim deutschen Text bleiben Trennungsstriche zurück bzw. kommen wieder zum Vorschein (59; 82; 150). Zudem seien noch einige Corrigenda angemerkt: S. 85, Anm. 126: götttlich/statt göttlich; S.124, Anm. 244: taal/ statt taai; S. 177; Anm. 410: attesa/ statt attes; S. 220, Anm. 534: hqdwš/ statt tqdwš.

Nimwegen Ulrich Berges

Exegese des NT

Bee-Schroedter, Heike: **Neutestamentliche Wundergeschichten im Spiegel vergangener und gegenwärtiger Rezeptionen.** Historisch-exegetische und empirisch-entwicklungspsychologische Studien. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1998. XII, 482 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 39), kt DM 89,00 ISBN: 3–460–00391–X

Die hier zu besprechende, im Sommersemester 1997 von der Univ.-Gesamthochschule Paderborn angenommene Diss. der wissenschaftlichen Mitarbeiterin von Hubert Frankemölle ist in grundsätzlicher Hinsicht bemerkenswert. Im Unterschied zu den meisten anderen in der ThRv vorzustellenden Büchern ist bei dieser Arbeit keineswegs von vornherein klar, unter welcher Rubrik sie aufzuführen ist. B.-S. hat ihre Arbeit interdisziplinär angelegt. Die Vf.in versucht den leider immer noch viel zu seltenen Brückenschlag zwischen zwei ansonsten kaum miteinander kommunizierenden Disziplinen, der ntl. Exegese und der Praktischen Theologie/Religionspädagogik. Um es vorwegzunehmen: B.-S. erweist sich auf beiden Feldern als beeindruckend kenntnisreiche Forscherin, die, stets abgesichert durch fundierte theoretische Reflexion, an dem von ihr gewählten Beispiel „Wundergeschichten" erfolgreich einen Dialog beider theologischer Bereiche in Gang zu bringen versteht.

Die Monographie läßt sich, umrahmt von behutsam-hinführender *Einleitung (I)* und abschließender *Gesamtreflexion (V)*, unterteilen in eine erste Hälfte *theoretischer Verortung* und *Grundlegung* (*Kap. II* und *III*: 13–114) sowie eine wesentlich umfangreichere zweite Hälfte (*Kap. IV*: 115–455), die der Darstellung einer empirischen Studie gewidmet ist: *„Wie rezipieren Kinder und Jugendliche heute biblische Wundergeschichten?"* Diese Studie ist der praktische Kern, gleichsam der ‚Sitz im Leben' der Monographie.

Wegen des empirisch-sozialwissenschaftlich ausgelegten Hauptteils der Arbeit sieht sich die Vf.in mit Recht genötigt, umfassende Vorüberlegungen zum theologischen und theologiegeschichtlichen Ort der Untersuchung vorauszuschicken. Auf diese Weise kann der Verdacht theologisch fachfremder, rein empirischer Sozialforschung gar nicht erst aufkommen.

Kap. II mit dem Titel *„Hintergründe und hermeneutische Implikationen der Untersuchung"* verortet die Studie zunächst in den beiden theologischen Disziplinen Praktische Theologie und Exegese. In einer kurzen Einführung (II.1) weist die Vf.in auf neuere Wege und Vertreter der Bibeldidaktik hin (13–16). Sie gibt sich dabei vorweg als Befürworterin eines Ansatzes zu erkennen, „der neben einer... *text*gerechten auch eine *adressaten*orientierte Vermittlung zum Ziel erhebt" (13).

II.2 stellt zunächst den Bereich Praktische Theologie vor, wobei sich die Vf.in schrittweise ihrem Spezialthema Bibeldidaktik nähert. Ausholend beschreibt sie in Punkt II.2.1 (mit N. Mette, H. Steinkamp u. a.) das Selbstverständnis der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft (17–22). II.2.2 thematisiert sie die Konkretion dieses Selbstverständnisses in der Religionspädagogik (mit N. Mette, K. Nipkow u. a.; 22–26). Den seit den 80er Jahren einsetzenden Dialog von Religionspädagogen (z. B. F. Schweitzer, K. Nipkow, R. Englert) mit der Entwicklungspsychologie (Theorien von Erikson, Piaget, Kohlberg, Oser/Gmünder) beschreibt B.-S. in Punkt II.2.3 (26–30). In Punkt II.2.4 schließlich plädiert sie (unter Hinweis v. a. auf die Studie von A. Bucher zur Gleichnisdidaktik) für eine entsprechende neue, entwicklungspsychologisch begründete Hermeneutik auch in der Bibeldidaktik (31–37).

II.3 widmet sich dem Bereich Exegese. In einem ersten Punkt II.3.1 nimmt B.-S. eine kritische „Bewertung der Ausgangslage" vor, indem sie das bisherige Bemühen historisch-kritisch arbeitender Exegeten um den ursprünglichen Sinn der biblischen Texte als unzureichend einstuft. Mit H. Frankemölle, U. Luz u. a. kritisiert sie den fehlenden Leser- und Gegenwartsbezug der traditionellen Exegese (38–42). Dem stellt sie in II.3.2 den Ansatz der Rezeptionsästhetik entgegen (W. Iser, U. Eco, H. R. Jauß), die das Verhältnis von Text und Leser in den Blick nimmt (42–50). In Punkt II.3.3 stellt die Vf.in die Versuche von H. Frankemölle, H. Berg und U. Luz vor, einen solchen rezeptionsorientierten Ansatz in die Methodologie der Exegese zu integrieren (50–56).

II.4 zieht Konsequenzen für die weitere Vorgehensweise: B.-S. greift den empirisch-entwicklungspsychologischen Beitrag A. Buchers würdigend auf, will in ihrer eigenen Untersuchung aber eine größere Offenheit im Sinne der Rezeptionsästhetik hinsichtlich des Textverständnisses zulassen (57–62).

Aus diesem Grund wird *Kap. III* für die Vf.in notwendig, in dem sie *„(d)ie Rezeption neutestamentlicher Wundergeschichten in der exegetischen Literatur"* zu skizzieren versucht. Ausgangspunkt empirischer Studien können für sie eben kein objektivierbares Textverständnis sein, sondern nur je verschiedene, geschichtlich bedingte, „virtuelle" Auslegungen. Entsprechend stellt B.-S. nach kurzer Vorbemerkung (III.1) im Punkt III.2 „(d)rei idealtypische Rezeptionsweisen" vor. Am Beginn des kritischen Umgangs mit der Bibel im 18./19. Jh. konstatiert sie eine „Rezeption der Wundergeschichten als historische Tatsachenberichte" (III.2.1), beeinflußt durch die Dominanz der naturwissenschaftlichen Methodik auch in der Geschichtswissenschaft (65–71).

Als zweite Rezeptionsweise (III.2.2) unter dem Titel „Wundergeschichten als sprachliches Mittel zur Veranschaulichung theologischer Aussagen" subsumiert B.-S. die seit Ende des 19. Jh.s im Zuge der Kritik an einer rein empirischen Erkenntnisweise sich entfaltende historisch-kritische Exegese (etwa R. Bultmanns), die neben der naturwissenschaftlichen auf die primär glaubensrelevante Ebene der Wundergeschichten verweise, dabei aber nach wie vor Sprache als Abbildung von Wirklichkeit verstehe (71–83): „Wenn man schon naturwissenschaftlichen Erkenntnissen zubilligte, *Abbildung* der wahrnehmbaren Wirklichkeit schlechthin zu sein, so wollte man doch offensichtlich nachdrücklich daran festhalten, daß biblische Texte *Abbildung* einer Glaubenswahrheit sind." (77)

Die dritte Rezeption nennt die Vf.in ein „geschichtlich fundiertes, sprachliches Angebot zur Deutung der Wirklichkeit" (III.2.3). Anders als die beiden ersten Typen schreibe diese Rezeption den Wundergeschichten keine wirklichkeitsabbildende, sondern *-deutende* Funktion im Sinne einer pragmatischen „Erschließungssituation" (W. de Pater) zu (84–99). Exegeten wie Theißen, Luz und Frankemölle betrachteten Wundergeschichten als „sprachliche Angebote an die ... Leser, konkrete Leidsituationen im Lichte der historisch belegbaren grenzüberschreitenden Handlungen Jesu Christi zu deuten und entsprechend zu handeln" (98). In einem gelehrten Exkurs erklärt B.-S. diese (von ihr favorisierte) Rezeption vor dem Hintergrund der Hermeneutik gegenwärtiger Geschichts- und Naturwissenschaft, die von vielfältiger Ent-Objektivierung und Relativierung geprägt sei (99–110).

Als Konsequenz aus der nachgewiesenen Vielfalt von Rezeptionsweisen ergibt sich für B.-S. in III.3 (111–114) die These einer prinzipiellen Kontextabhängigkeit von Rezeptionen; mit Hilfe von kognitiv-strukturellen Entwicklungstheorien sollen diese in der empirischen Studie erklärt werden.

Kap. IV, der Hauptteil der Arbeit, ist der Darstellung dieser empirischen Studie gewidmet. Im Sinne der schon in Kap. II postulierten Interdisziplinarität praktischer Theologie beschreibt die Vf.in in IV.1 vorab eingehend (115–138) als gewählte Bezugsdisziplin die *qualitative Sozialforschung*, deren Geschichte, Problematik, Qualitätsmerkmale und Methoden.

Diese theoretischen Vorgaben setzt B.-S. in dem mit „Planungsphase" überschriebenen Punkt IV.2 in die praktische Vorbereitung ihrer Studie um. IV.2.1 legt sie – wie von der qualitativen Sozialforschung gefordert – ihre subjektiven Entscheidungen als Forscherin für Forschungsgegenstand und leitende Fragestellung offen (139–145). Überzeugt von Piaget und anderen Entwicklungsmodellen, formuliert sie als Fragestellung ihrer Untersuchung: „Wie rezipieren Kinder und Jugendliche heute biblische Wundergeschichten?" (145) Operationalisiert: „Die vermutlich unterschiedlichen Rezeptionen neutestamentlicher Wundergeschichten sollen dokumentiert und mit Hilfe entwicklungspsychologischer Theorien erklärt werden." (ebd.)

IV.2.2 entscheidet B.-S. sich (gegen A. Buchers Vorgehen in seiner Gleichnisstudie) für die induktive Vorgehensweise 1. Dokumentation, 2. Interpretation der Rezeptionen (146–149). Weitere Punkte reflektieren, jeweils ausführlich begründet: IV.2.3 die Methode der Datenerhebung („halbstandardisiertes, problemzentriertes Interview"; 149–158); IV.2.4 die aufgrund von Pretests getroffene Textauswahl (Lk 18,35–43 und Mt 14,22–33; 158–162); IV.2.5 die Formulierung von Standardfragen der Interviews zu den beiden Perikopen (162–169); IV.2.6 die Auswahl der Probanden (Kriterium: unterschiedliches Alter; 169–174).

An dieser Stelle schiebt die Vf.in um der besseren Lesbarkeit der späteren Auswertung willen einen „Zwischenschritt" (IV.3) ein: die „Charakterisierung der Entwicklungspsychologie" als erneuten „Beitrag zur geforderten Interdisziplinarität praktisch theologischer Arbeit" (175–193). Ähnlich wie schon in IV.1 stellt sie hier einen weiteren für die Studie herangezogenen Wissenschaftsbereich zunächst einmal grundlegend vor: die (maßgeblich von J. Piaget begründete) *Entwicklungspsychologie*.

Darauf aufbauend, beschreibt B.-S. im nächsten Punkt (IV.4) vier kognitiv-strukturelle Entwicklungstheorien, die sie anschließend für die Auswertung der Interviews heranziehen will: IV.4.1 die in der Religionsforschung stark beachtete, sechs Stufen unterscheidende Theorie von Oser/Gmünder zur Entwicklung des religiösen Urteils (194–210); IV.4.2 die Theorie von Fetz/Reich/Valentin zur Entwicklung des Weltbildes (eher die prinzipielle Sicht der Gesamtwirklichkeit betreffend; 210–227); IV.4.3 die Theorie von Selman zur Entwicklung des sozialen Verstehens (Themenbereiche ‚Individuum', ‚Freundschaft' und ‚Gleichaltrigengruppe' mit jeweils fünf Entwicklungsstufen; 228–244); schließlich IV.4.4 eine aus verschiedenen Studien (Fetz, Bucher u. a.)

synthetisierte Theorie zur Entwicklung der Wahrnehmung von Symbolen (244–253).

Hat die Vf.in so die zur Interpretation herangezogenen Theorien inhaltlich vorgestellt, gibt sie in einem letzten vorbereitenden Schritt (IV.5) Auskunft über ihr Vorgehen bei der Auswertung der Daten (254–268). Sie tut dies zuerst in einer allgemeinen, von Regeln der qualitativen Sozialforschung geleiteten Methodenreflexion, dann in der Offenlegung ihrer eigenen, konkreten Entscheidungen und Vorgehensschritte bei der Datenauswertung (Gestaltung der Interviews und der Transkripte, Verfahrensweise bei der Interpretation).

Nach 268 S. (!) theoretischer Hinführung kommt B.-S. mit Punkt IV.6 zur eigentlichen Dokumentation ihrer Studie. Vorgestellt werden die Rezeptionen von Lk 18,35–43 und Mt 14,22–33 durch drei Probanden: den 9jährigen Christoph (IV.6.1: 269–317), die 13jährige Eva (IV.6.2: 318–388) und die 20jährige Vera (IV.6.3: 389–455). Die drei Rezeptionen werden in jeweils streng gleicher Weise präsentiert: 1. Dokumentation durch das Interviewtranskript; 2. Erklärung mit Hilfe a) der Theorie über die „Entwicklung des religiösen Urteils", b) der Theorie zur „Entwicklung des Weltbildes", c) der Theorie zur „Entwicklung des sozialen Verstehens", d) der theoretischen Überlegungen zur „Entwicklung der Wahrnehmung von Symbolen"; 3. Reflexion der Interpretation.

Eine inhaltliche Wiedergabe der akribisch vorgenommenen Auswertungen in ihrer Fülle würde den Rahmen dieser Besprechung sprengen. (Diese möchte gerade hier empfehlen, die spannende und lesenswerte Studie direkt zur Hand zu nehmen, um den möglicherweise aufgekommenen falschen Verdacht zu großer Theorielastigkeit der Vf.in schnell zu entkräften.)

Hingewiesen sei lediglich auf einige übergreifende Erkenntnisse, die die Vf.in in den jeweiligen Schlußreflexionen gewinnt. So ist sie nach der Interpretation von Christophs Rezeption relativ optimistisch, was den hermeneutischen Nutzen von Entwicklungstheorien zur Erklärung einer Rezeption von Wundergeschichten angeht (311–317). Schwieriger scheint dies offenbar teilweise bei der wesentlich aufwendigeren Erklärung der Rezeption der 13jährigen Eva, der z.B. weder Stufe 2 noch 3 des religiösen Urteils nach Oser/Gmünder zuzuordnen ist. Andererseits trägt bei Eva besonders Selmans Theorie zur Entwicklung des sozialen Verstehens viel bei (383–388). Bei der Rezeption der 20jährigen Vera stellt die Vf.in überraschenderweise etliche Übereinstimmungen mit der sieben Jahre jüngeren Eva fest. Die daraus zu erkennende, als typisch eingeschätzte ‚Unfertigkeit' der Oberstufenschülerin in entwicklungspsychologischer Hinsicht steht für B.-S. im Widerspruch zur anscheinend verbreiteten Vernachlässigung von Wundergeschichten im Religionsunterricht (451–455).

Die *„Abschließende Gesamtreflexion" (V)* faßt auf fünf Seiten (457–461) bündig die Leistung der vorgelegten Diss. zusammen. Diese sieht die Vf.in im Hinblick auf Praktische Theologie allgemein in der Tatsache einer empirischen Studie selbst und der dabei verwirklichten Interdisziplinarität mit Rezeptionsästhetik, qualitativer Sozialforschung und Entwicklungspsychologie. Im Hinblick auf Religionspädagogik versteht B.-S. ihre Arbeit als ein „Plädoyer für das Zuhören": „... Kindern und Jugendlichen die Gelegenheit zu geben, einmal *selbst* zu Wort zu kommen, *ihre eigene* Meinung zu biblischen Texten zu äußern" (458). Diese Aussagen der Heranwachsenden verstehend nachvollziehen zu können, sieht B.-S. als Nutzen der vier induktiv hermeneutisch eingesetzten Entwicklungstheorien.

Die Thematisierung speziell von Wundergeschichten kann aufgrund deren offensichtlichen Gegensatzes zu naturwissenschaftlichen Erkenntnissen nach Ansicht der Vf.in einen Beitrag zu der grundlegenden Frage leisten, „wie biblischer Glaube heute in einer angemessenen, d.h. v.a. die Gegenwart nicht ausblendenden Weise auch über das Schulalter hinaus gelebt werden kann" (459).

Mit ihrer „Wahrnehmung der Wundergeschichten als geschichtlich fundiertes Angebot zur Deutung der Wirklichkeit" wertet B.-S. abschließend ihre Studie auch als einen „Beitrag zur hermeneutischen Diskussion in der Exegese". Die unvermeidbare Kontextualität der Exegeten betrachtet sie nicht als bedauerlichen Verlust einer objektiven, für alle verbindlichen Interpretation, sondern als Gewinn einer Vielzahl lebendiger Auslegungen.

Die Monographie von B.-S. präsentiert sich als ein gänzlich innovatives und damit äußerst mutiges Unterfangen. Die praktische Durchführung empirischer Sozialforschung in Kooperation mit Exegese steht in der Bibelwissenschaft so bislang einzig da. Weil der Vf.in diese Kühnheit ihres Projekts wohl bewußt ist, geht sie mit bestechender Sorgfalt ans Werk. Kein Schritt des Argumentationsganges, der nicht umfassend begründet würde; die zahlreichen „Einführungen", „Vorbemerkungen", „Konsequenzen für die weitere Vorgehensweise", „Reflexionen" etc. sprechen für sich.

Mit solcher Akribie abgesichert, kann sich die Studie in formaler Hinsicht sehen lassen. Wer die Mühe auf sich nimmt, den stringenten Pfad der Vf.in auch durch die theoretischen Teile mitzugehen, wird belohnt durch einen faszinierenden Einblick in die (für einen ‚normalen' Theologen/Exegeten leider weithin fremden) Welten der qualitativen Sozialforschung und der Entwicklungspsychologie. Hier setzt B.-S. Marksteine in Richtung einer konkreten Interdisziplinarität, die oft gefordert, aber erst selten praktiziert wurde.

Inhaltlich liefert die Untersuchung einen anregenden Beitrag zur Hermeneutik als der Schlüsselfrage von Exegese. Mit der für eine Diss. legitimen Eingrenzung auf das Thema Wundergeschichten trifft B.-S. einen heiklen Bereich, der immer neu der hermeneutischen Diskussion bedarf. Als Schülerin von H. Frankemölle hat B.-S. große Sympathien für die Rezeptionsästhetik als pragmatisch arbeitenden Interpretationsansatz, den sie samt seinem geistesgeschichtlichen Hintergrund instruktiv vorzustellen vermag. Die Durchführung der empirischen Studie demonstriert eindrucksvoll, wie Rezeptionsästhetik in der praktischen Anwendung funktionieren kann.

Dennoch soll eine leise kritische Frage angemerkt werden: Die Typisierung der drei Rezeptionsweisen in Kap. III (auch schon II.3) erscheint ein wenig holzschnittartig. Zum einen ist zu fragen, ob den vielfältigen ‚traditionell', d.h. historisch-kritisch arbeitenden Auslegungsversuchen das nivellierende Etikett einer Sicht der Wundergeschichten als „sprachliches Mittel zur Veranschaulichung theologischer Aussagen" wirklich gerecht wird. Ferner wird der wiederholte Vorschlag der Vf.in, die Wundergeschichten als „geschichtlich fundiertes, sprachliches Angebot zur Deutung der Wirklichkeit" zu lesen, zu wenig transparent. (Dies gilt weniger für den durch die Studie überzeugend veranschaulichten zweiten Teil dieses Ausdrucks als für die behauptete historische Fundierung, für die eine präzise Erklärung fehlt.)

Insgesamt verdient diese gewissenhafte, auf den unterschiedlichsten Feldern bewanderte, immer spannend zu lesende Arbeit hohes Lob. Dies gilt nicht trotz, sondern gerade wegen der wiederholt bekundeten (z.B. 149. 457), wohltuenden Selbstbescheidung der Vf.in auf einen eingegrenzten Forschungsgegenstand und ein beschränktes Ziel. Die Studie ist ein wegweisendes Modell, wie eine fruchtbare Partnerschaft von Praktischer Theologie und Exegese aussehen kann.

Vechta Gerhard Hotze

Karrer, Martin: **Jesus Christus im Neuen Testament**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. 380 S. (Grundrisse zum Neuen Testament. Das Neue Testament Deutsch, 11), kt DM 68,00 ISBN: 3–525–51380–1

Jesus-Bücher aus Exegetenhand erscheinen häufig, Christus-Bücher kaum. Wenn eine wichtige exegetische Jesus-Monographie nach 318 Seiten mit einem „österlichen Nachwort" von anderthalb Seiten schließt[1], so spiegelt sich darin eigentümlich der Perspektivenwechsel zwischen dem Jesus-Bild der Vf. des NT und dem seiner Interpreten. Jedenfalls fehlt bislang eine umfassende Christologie aus der Feder eines deutschsprachigen Neutestamentlers[2], die die Quellenbefunde historisch nachzeichnet, den aktuellen Forschungsstand präzise wahrnimmt und eigene theologische Impulse gibt. Mit diesem *Opus magnum* des evangelischen Neutestamentlers an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal liegt sie vor, und zwar in einer Gestalt, die die Diskussion um *das* Thema des NT ungemein bereichert.

Aufschluß über den Ansatz einer Christologie gibt naturgemäß ihre *sachlogische Anlage*. K. setzt weder literarisch bzw. kanontheologisch bei den ntl. Autoren (wie etwa R. Schnackenburg) noch systematisch bei den Hoheitsprädikaten (wie die „Christologie des Neuen Testaments" von O. Cullmann, 1957) noch kerygmatisch bei dem Bekenntnis (auf den Titel einer „Christologie" verzichtet er) noch historisch beim „irdischen" Jesus (wie man heute vielleicht erwarten mag) an. Er trifft vielmehr die m. E. überzeugende Entscheidung, die Dynamik der urchristlichen Traditionsbildung in ihren christologischen Hauptlinien (soweit wie möglich) nachzuvollziehen. Innerhalb der sich auf solche Weise formierenden Sachkreise würdigt er dann die einzelnen urchristlichen Schriften mit ihrem je eigenen christologischen Anspruch und in ihrer ganzen Polyphonie. Damit kommt auch die außerkanonische Literatur in den Blick. Daß insgesamt, vom Thomas-Evangelium abgesehen, die ntl. Literatur wegweisend bleibt, liegt in ihrer Sachnähe begründet.

Wie von selbst ergeben sich so drei (dem Umfang nach recht unterschiedliche) *Hauptabschnitte*: *Auferweckung* (23–71) – *Passion* (72–173) – *„Der Sohn und sein irdisches Wirken"* (174–334). Die Abschnitte sind auch im Detail stringent und klar gegliedert. Einzelne Unschärfen waren wohl kaum zu vermeiden: So scheinen sich die Kap. 10 und 11 des dritten Abschnitts – sie behandeln die verschiedenen pneumatischen Konzepte bleibender Christus-Gegenwart und die „Öffnung des Anfangs" (Präexistenz und Menschwerdung) – diesem kaum recht einzufügen; die Kap. über die Christus-Attribute wirken an ihren Orten teilweise etwas verlegen eingestreut. Der Bd wird gerahmt durch

[1] J. Gnilka, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte (Sonderausgabe), Freiburg i. Br. ^{5}1997.

[2] Zu nennen sind die in deutscher Sprache vorliegenden Arbeiten von M. de Jonge, Christologie im Kontext. Die Jesusrezeption des Urchristentums, Neukirchen-Vluyn 1995 (engl. 1988) und P. Pokorný, Die Entstehung der Christologie. Voraussetzungen einer Theologie des Neuen Testaments, Berlin 1984 u. ö. Zudem widmen sich natürlich die ntl. „Theologien" schwerpunktmäßig der Christologie; vgl. auch R. Schnackenburg, Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien (HThK.NT.S 4), Freiburg i. Br. 1993.

eine sehr problembewußte methodologische Reflexion (13–22) und einen Epilog, der noch einmal das Schwerpunktthema „Christus und die Schriften" systematisch reflektiert (335–340) und einen letzten Gang durch das NT im Licht des alle seine Schriftengruppen verbindenden Leitmotivs „Der Herr" unternimmt (340–349). Eine Übersicht über die Verteilung von immerhin 33 Christus-Attributen und hilfreiche Register beschließen den Bd (351–380).

Eine Bemerkung zum *Stil*: Die Möglichkeiten deutscher Grammatik, logische Verknüpfungen zwischen Sätzen durch Konjunktionen und hypotaktische Fügungen herzustellen, nutzt der Vf. kaum. Oft finden sich über ganze Abschnitte hinweg nur Serien kurzer, sehr einfach konstruierter Hauptsätze, durch nicht immer nachvollziehbare Inversionen variiert[3]. Da der Vf. sich zudem – allzu eilfertig – an der sog. „Rechtschreibreform" orientiert, entsteht mitunter (rein äußerlich) der Eindruck, sich (*sit venia verbo!*) in einem Schulbuch der Primarstufe zu bewegen.

Die Darstellung zeichnet sich insgesamt durch Sensibilität und Kompetenz in der Sache, umfassende Kenntnis der exegetischen Diskussion sowie bestechende Klarheit in der Vermittlung aus. Zwar wird die titulare Christologie in dieser Monographie vorsichtig rehabilitiert, doch verliert sie (oder gar ein einzelner Titulus oder noch enger eine monochrome Deutung eines einzelnen Titulus) den Rang des Schibboleth, den sie in der deutschsprachigen Forschung lange Zeit besaß, und wird kraftvoll ergänzt durch die farbige Vielfalt narrativer, metaphysischer, liturgisch-vollzogener, praktisch gelebter Christologien. Daß dabei dem Attribut des „Gesalbten" besonders intensiv nachgegangen wird (132–158), wundert angesichts der exegetischen Biographie des Vf.s kaum[4]; doch ist auch das Kap. mit der schlichten Überschrift *„Für"* (106–132) von beeindruckender Tiefe, das über *„Gleichnisse und Bildworte"* (236–245) bemerkenswert einfühlsam und klar. In den Schlußreflexionen (67–71, 166–173, 326–334), zumal in der letzten (sie darf als Einstieg oder Leseprobe nachdrücklich empfohlen werden), erreicht der Bd jeweils einen glanzvollen Höhepunkt. Überraschend knapp und im ganzen doch wohl unrepräsentativ werden dagegen die „unbequemen" Themenkreise der *„Parusie"* (59–62) und *„Präexistenz"* (314–321) behandelt.

Deutlicher als dies für exegetische Lehrbücher die Regel ist, kann man diese „Christologie" als zeitgemäß charakterisieren und damit zugleich ihre wesentliche Stärke nebst einigen Schwächen bezeichnen. Fünf Kennzeichen seien genannt:

1) Fast „postmodern" wirkt die *Pluralität* ntl. Christus-Bilder, die der Vf. stets betont und für die er wirbt. Obwohl K. vorsichtig zusammenfassende Formulierungen anbietet (z. B. 95, 329), verzichtet er auf die Rekonstruktion – genauer: Konstruktion – eines ntl. Christus-Bildes. Das NT scheint insgesamt eher das Feld paradigmatischer Suchbewegungen, partiell verbindlicher Momentaufnahmen, vorläufiger Verknüpfungen zu sein als der Raum umfassender Antwort, abschließender Synthesen. K. stellt seinen Lesern keine normativen Entwürfe vor (was etwa ein unaufdringliches Bekenntnis zur Kreuzestheologie nicht ausschließt [171]), sondern bewegt sich selbst mit „transversaler Vernunft" (W. Welsch) zwischen den verschiedenen Denk- und Lebenszusammenhängen urkirchlicher Christus-Erfahrung, und dies nicht als Schiedsrichter über dem Textsinn, sondern als Anwalt seiner Möglichkeiten. Was bleibt, sind – das ist nicht kritisch gemeint – unsicher dargebotene Fragmente. Gerade dies ist zeitgemäß: „Das Fragment, das Unabgeschlossene beteiligt unsere fragmentarischen Existenzen an der Wahrnehmung Christi" (350).

So text- und sachgerecht dieser Ansatz, rezeptionsästhetisch betrachtet, ist, so sehr stößt er sich doch mit dem Umstand, daß K. die kirchliche Rezeption mit geringerer Empathie weithin als solche wahrnimmt, die die ntl. Basis verläßt, in beschwerliche Schieflagen bringt oder mißversteht (vgl. 45, 65, 82, 102, 106, 119, 157, 207f, 261, 274, 285f, 304, 310, 325; eine Ausnahme ist die Entfaltung zur trinitarischen Bekenntnisbildung: 313). Die hermeneutische Freiheit im Umgang mit dem NT, für die der Vf. seine Leser zu gewinnen sucht, scheint er den Trägern der kirchlichen Paradosis (denen sich das NT als Kanon allererst verdankt) nicht recht zuzugestehen.

2) Gegenwärtige Exegese ist nicht die Zeit der kühnen Thesen und schöpferischen Neuentwürfe, sondern eine Phase des *behutsamen Prüfens* vermeintlicher Selbstverständlichkeiten, der Revision gerade auch von solchen Urteilen, die bis in die Gegenwartsgeneration als evident unangreifbar galten. Deutlich wird dies bei der Diskussion des Problemkreises „Menschensohn" (287–306) oder bei der „third quest" mit all ihren Chancen, Risiken und Unwägbarkeiten für die historische Jesus-Forschung. So wägt der Vf. sorgsam zwischen Auslegungsalternativen ab, vermag Fragen offenzulassen, weitere Forschung abzuwarten. Die Resultate, zu denen er gelangt, sind gerade in ihrer Unabgeschlossenheit überzeugend.

Vorsicht kennzeichnet auch die Überlegungen zur Applikation. Reflexionsleitend wirkt hier allerdings die Frage, wie sich antike Denkweisen und christologische Motive politisch korrekt mit den derzeitigen Plausibilitäten deutscher bzw. evangelisch-kirchlicher Öffentlichkeit vereinbaren bzw. nach Maßgabe dieser Plausibilitäten korrigieren lassen. Neue Selbstverständlichkeiten gewinnen heuristischen Rang und beschränken den hermeneutischen Spielraum.

3) Gegenüber der *geschichtlichen Rückfrage*, jahrzehntelang kontrovers diskutiert, nimmt K. eine erfreulich unverkrampfte Haltung ein. So starke Bedeutung er der Person des „irdischen" Jesus beimißt und so sehr er deren Ausfall in der kirchlichen Bekenntnisbildung bedauert, so problematisch erscheint es ihm schon aufgrund der Quellenlage, bei der historischen Gestalt anzusetzen (vgl. besonders 16f, 174–184, 327f). Vielmehr tastet er sich von dem literarisch ausweisbaren christologischen Bekenntnis nach jenen Impulsen zurück, die dieses von Jesus empfangen haben mag. Daß dabei auch solche Impulse Jesu zur Sprache kommen, die das ntl. Christentum nicht oder inkonsequent zur Sprache gebracht hat, zeichnet K.s Darstellung aus. Die Gestalt Jesu wird so in ihrer Geschichtlichkeit wahrgenommen, aber die Illusion, Geschichtlichkeit sei ohne Deutung zu haben (oder es gebe einen deutungsfreien Kern „historischer Jesus", um den sich das kirchliche Bekenntnis zum „kerygmatischen Christus" lege), läßt K. erst gar nicht aufkommen. Auch insofern verabschiedet er sich „postmodern" von aufklärerischer Naivität: „Historisch ist die Lage unbefriedigend, theologisch voller Reiz" (286).

4) Ein offenkundiges Signum des Buches liegt in seiner durchgehenden *Orientierung an Israel*. Tatsächlich markiert die Christologie als solche ja (zumindest aus der Perspektive christlicher Dialogteilnehmer) das Zentrum der jüdisch-christlichen Begegnung. K. hält – im Ganzen zum Nutzen der theologischen Sache – die Mitte zwischen einer Christologie „etsi Israel non daretur" und einer selbstgestrickten Messianologie aus Identitätsverzicht. Zwischen der Skylla positivistischer Reproduktionshermeneutik alten Schlages und der Charybdis ahistorischer Verdächtigungsheuristik neuerer Prägung wählt er den schmalen Grat der historisch wie theologisch verantworteten Textinterpretation. Die Offenheit für das Gespräch mit dem Judentum hat programmatischen Charakter und den Rang eines christologischen Kriteriums: Eine theozentrische Klammer legt sich um die Christologie (vgl. 26f, 345f)[5]; ntl. Judentumskritik und -polemik werden wachsam geprüft (besonders 96–102); christologische Aussagen müssen sich vor den Schriften Israels „verantworten", gewinnen geradezu ihren inneren Wert daraus, daß sie das Gespräch mit Israel vorwärtstreiben. Gleichwohl werden sie meistens in ihrem eigenen literarischen und situativen Kontext verstanden, und nur so – unter Wahrung der je eigenen Selbstdefinition in Blick auf deren je eigene Ur-Kunde – darf man wohl überhaupt auf einen Dialog hoffen, der diesen Namen verdient: Mehr als jeder noch so erfreuliche, aber stets höchst vorläufige und sehr partielle Sachkonsens lebt er aus verstehender Annahme von Verschiedenheit.

Mitunter neigt K. dazu, Probleme irenisch zu überspielen: Röm 9–11 stützt die Aussage „Die Christologie wird ein Zentrum der Zuwendung zu Israel" (146), Lk gar hat „ein Faible für Israel" (153) – die Frage drängt sich auf, warum dies sowohl den frühchristlichen Traditionsträgern als auch deren jüdischen Kontrahenten notorisch entgangen ist. Und ist die Aussage „Christus verweist das Christentum begrifflich, vorstellungsgeschichtlich und theologisch auf Israel" (157) angesichts der christologischen Eigendynamik, die den Bereich jüdisch-messianischer Erwartungen deutlich transzendiert[6], mehr als eine theologisch uneinlösbare Freundlichkeit?

5) Kennzeichnend ist schließlich die *perspektivische Weite* dieser „Christologie". Ohne daß irgendwo der Eindruck des Künstlichen entsteht, wagt K. aus der Mitte seiner Reflexionen heraus immer wie-

[3] Eine gar nicht untypische Kostprobe: „Jesus richtet seine Sendung *herausfordernd auf ganz Israel*. Mit einem *Zwölferkreis* umgibt er sich. Dessen Glieder dürfen schwanken. Manche erhalten besondere Namen. Andere kennen wir kaum. Die Zwölfzahl erinnert an Israels zwölf Stämme. Lk 22,30Q gemahnt an Israels einstige Richter und Gottes eschatologisches Gericht. Der Herausforderung eignen Schauder und Verheißung" (263).

[4] M. Karrer, Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christus-Titels (FRLANT 151), Göttingen 1990.

[5] Gelungen die Formulierung S. 36: „Das Christentum wahrt den Monotheismus Israels und findet in der christologischen Entfaltung dessen eigentümliche Gestalt" (was „Israel" selbst freilich anders sehen dürfte!).

[6] Vgl. die fundierte Studie von D. Sänger, Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel bei Paulus und im frühen Christentum (WUNT 75), Tübingen 1994.

der Ausblicke auf die Rezeptionsgeschichte christologischer Motive (steter und lohnender Gesprächspartner ist Martin Luther), auf das Gespräch mit dem Koran, die Kunstgeschichte, die Frage nach der aktuellen Applikationsfähigkeit christologischer Motive. Christologie scheint so eingebettet in einen umfassenden Diskurs. Ausgewogen ist, was K. über das dogmenfördernde und zugleich dogmenkritische Potential des NT zu sagen (333) und mit seinem Buch in die Tat umzusetzen weiß: Kirchliche Exegese erweist ihre „Wissenschaftlichkeit" nicht dadurch, daß sie sich der Wahrnehmung von systematischen Fragestellungen verweigert; sie erweist ihre „Kirchlichkeit" nicht dadurch, daß sie Dogmatik repetiert.

Perspektivisch ausgeblendet scheint allerdings das eigene Recht der paganen Theologie des Altertums: Sie wird vom Christentum „ausgestochen" (126), „ausgehöhlt" (129), „überboten" (129, 285f); „mythisches Denken" droht zu „verschwimmen", „substanzhaftes" Denken steht in der allemal verdächtigen Nähe zur „Magie" (285f). Die Zeit ist wohl noch nicht reif, Christologie auch „im Angesicht der Heiden" (d. h. nicht „gegen Israel", wohl aber umfassend „humanistisch") zu betreiben.

Sucht man nach einem Hilfsbegriff, der K.s Entwurf insgesamt kennzeichnet, so muß er „Christologie der Beziehungen" lauten: Sie umspannt die Motivik von der ältesten Passionsüberlieferung bis zum θεός-Prädikat für Christus. Und sie ist angelegt auf Fortsetzung im Rezeptionsprozeß. K. betont es: Der Christus des NT ist kein „abgeschlossener Sachverhalt". Das NT bietet der Theologie (auch jener „Theologie mit Hand und Fuß", die er seinen Lesern zutraut) keinen Abschluß, sondern eine Aufgabe. Ntl. Christologie liegt nach der Lektüre nicht hinter dem Leser, sondern allemal vor ihm (besonders 312, 328, 350). – Sucht man nach einem Bild für diese zeitgemäße „Christologie", so darf die vom Vf. selbst bevorzugte Wegmetaphorik aufgenommen werden: Ein Meilenstein!

Paderborn Knut Backhaus

Kraus, Wolfgang: **Das Volk Gottes**. Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1996. XI, 443 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 85), Ln DM 148,00 ISBN: 3–16–146432-X

Die 1996 als Buch vorgelegte Arbeit wurde im SoSe 94 unter dem *Titel „Freut euch, ihr Heiden, mit seinem Volk! (Röm 15, 10) Untersuchungen zur Gottesvolkthematik bei Paulus"* als Habil. von der Theol. Fak. der Univ. Erlangen-Nürnberg angenommen. Die Arbeit „ist der Versuch, eine These zur paulinischen Ekklesiologie zu entwickeln und zugleich eine ntl. Grundlegung für die Neubesinnung im Verhältnis von Christen und Juden zu erarbeiten" (VI). Im ursprünglichen Titel und in der zitierten Zielsetzung des Vf.s kommt deutlicher zum Ausdruck, daß es um das Verhältnis „Israel und die Kirche im Neuen Testament und heute" (§ 1) gehen soll, und näherhin um „Kirche und Israel in der paulinischen Ekklesiologie" (jetzt § 2 des Einleitungsteils 1, 1–11).

Die weitere Arbeit gliedert sich in *Teil II* (12–110): *„Die Vorgeschichte in Israel: Zur Frage der legitimen JHWH-Verehrung durch Nichtisraeliten und der Aufnahme von Heiden in das Gottesvolk"*. Untersucht werden atl. (§ 4) und frühjüdische Texte (§ 5); ein Ausblick gilt der „zeitgenössische(n) Praxis der Integration von Heiden ins Gottesvolk" (§ 6). Eine Zusammenfassung (§ 7) beschließt diesen Abschnitt.

Der umfangreichste *Teil III* (111–346) ist den *„Strukturen paulinischer Gottesvolk-Ekklesiologie"* gewidmet; dabei werden – nach einem „Überblick zur ekklesiologischen Semantik bei Paulus" (§ 8) – der (vermuteten historischen) Reihe nach 1 Thess (§ 9), 1 Kor (§ 10), 2 Kor 10–13 (§ 11), Gal (§ 12), 2 Kor 1–8 (§ 13), Röm (§ 14) und Phil (§ 15) unter die Lupe genommen.

Ein *Teil IV* (347–361) sichert den *„Ertrag"*. Es folgen: ein umfangreiches Literaturverzeichnis und ein Register (418ff – Stichworte; 423ff – Griechische Begriffe; 426ff – hebr./aram. Begriffe und 428–443 – Stellenregister – alles in Auswahl)

Die Arbeit ist ganz ohne Zweifel außerordentlich verdienstvoll und mit hohem persönlichem Engagement angefertigt. Der Vf. war seit 1990 Assistent von Prof. Jürgen Roloff in Erlangen, kommt also aus einer Schule, von der man gediegenste Arbeiten erwarten darf. Und der Vf. enttäuscht darin auch keineswegs. Was er vorlegt, ist mit exegetischem Sachverstand, mit enormem Fleiß und großer Sorgfalt erarbeitet und verdient daher alle Anerkennung.

Dennoch kann ich dem Ansatz und damit auch dem Ergebnis dieser Untersuchung nicht zustimmen. Der Vf. stellt sich nicht wirklich dem Problem, daß sich Paulus kaum je zum Thema „Volk Gottes" äußert, und wenn, dann „ausschließlich im Anschluß an atl. Zitate, typologisch in paränetischer Warnung oder in direkter Auseinandersetzung mit dem Judaismus" (so E. Käsemann: Das theologische Motiv vom Leibe Christi, in: ders.: Paulinische Perspektiven, 1969, 187). Statt diesem auffälligen Befund in Sachen „Volk Gottes bei Paulus" nachzugehen, erweitert der Vf. die allzu schmale Basis für seine allzu weitreichende These, indem er – vor seinem Einstieg in die Analyse der einzelnen Paulusbriefe – ein ganzes semantisches Feld umschreibt, das er in seine Untersuchung einbeziehen will: Ekklesia, Heilige, Berufene, Erwählte, Geliebte Gottes, Kinder Gottes, Erben, Söhne/Nachkommen Abrahams, Volk Gottes, Bau/Pflanzung/Tempel Gottes, Leib Christi, Gemeinschaft, Brüder, Gerechte/Gerechtfertigte und Neue Schöpfung.

Abgesehen davon, daß bei dieser Anordnung jede Systematik fehlt, aus der man erkennen könnte, wie diese Begriffe zueinander stehen, erfährt man v. a. nicht, wie sie sich dem zentralen Thema „Volk Gottes" zuordnen lassen. Der Vf. will hier nur aufzählen und den Einzeluntersuchungen nicht vorgreifen, meint aber treuherzig: „Durch den Blick auf die Semantik kann jedoch schon ansatzweise deutlich werden, welches Gewicht der Gottesvolkthematik in der Theologie des Apostels zukommt"(111). Von solcher persönlicher Überzeugung wird man sich freilich nicht leicht beeindrucken lassen. Dagegen stehen nämlich gut begründete Überzeugungen anderer: Der genannte E. Käsemann z. B. urteilt, Paulus halte an „Volk Gottes", diesem „Leitbild judenchristlicher Ekklesiologie" lediglich fest, „obgleich das seiner Theologie und seinem Werk nicht mehr zutiefst entspricht" (Problem, 190). Es ist also zunächst völlig offen, ob „Volk Gottes" nur der Ausgangspunkt oder Hintergrund, die eigentliche Mitte oder gar die Zielvorstellung paulinischer Ekklesiologie ist.

Klar sollte aber sein, daß zunächst alle ekklesiologisch relevanten Begriffe für sich untersucht werden müßten, bevor man sie zueinander in Beziehung bringen darf, und daß dabei jene Beziehungen, die Paulus selbst herstellt oder andeutet bzw. eben nicht herstellt oder andeutet, Vorrang haben vor allen hypothetisch angenommenen, bei denen immer die Gefahr einer systematisierenden Vereinnahmung besteht.

Im konkreten Falle ist z. B. höchst fraglich, ob „Ekklesia", „Leib Christi" und „Koinonia" (um nur meine eigenen Untersuchungen ins Spiel zu bringen, die der Vf. zwar im Literaturverzeichnis aufgelistet, aber bis auf einen Aufsatz nicht wirklich rezipiert hat) irgend etwas mit „Volk Gottes" zu tun haben. Man darf doch nicht einfach ignorieren, daß Paulus selbst keinen Zusammenhang zwischen diesen Begriffen und „Volk Gottes" herstellt! Der paulinische Sprachgebrauch von Ekklesia z. B. ist konkret auf Gemeinde und Gemeindeversammlung bezogen, eine „Gesamt-Kirche" kennt Paulus (noch) nicht! Die Gemeinde wird also auch nicht als Teil oder Repräsentantin einer „Gesamtkirche" betrachtet, vielmehr ist jede Gemeinde *ékkläsia tou theou;* und nur diese wird als „Leib Christi" gedeutet und nur für diesen ist der paulinische Gemeinschaftsgedanke konstitutiv. Erst in den Deuteropaulinen gibt es eine Fortführung dieser Gedanken auf den kosmischen Christus-Leib und auf eine universale Kirche hin. Nicht ohne Grund sehe ich daher mit E. Käsemann u. a. im paulinischen „Leib-Christi"-Verständnis die eigentliche Mitte seiner Ekklesiologie – und gerade nicht im „Volk Gottes"! In jedem Falle sind alle von Paulus ekklesiologisch verwendeten Begriffe (wie z. B. Heilige, Berufene, Erwählte, Neue Schöpfung usw.) christologisch und pneumatologisch neu gefüllt, so daß eine einfache Zuordnung zu „Volk Gottes" sich schon deshalb nicht empfiehlt. Auch die Gotteskind- oder -sohnschaft ist bei Paulus wie die wahre Abrahamskindschaft christologisch vermittelt. Darum genügt ja auch nicht die Kindschaft Abrahams; denn nicht die Kinder des Fleisches, sondern die Kinder der Zusage, der Verheißung, werden zur Nachkommenschaft gerechnet (Röm 9,7f). Ergo gibt es ein „Israel", zu dem zu gehören nicht genügt, daß man sich einer direkten fleischlichen Herkunft vom Ahnherrn Abraham rühmen kann. Auch das eschatologische neue „Israel" hat seinen Charakter verändert: zu ihm gehören jetzt Juden und Heiden gleichermaßen; die einst „Nicht-Volk" waren, sind jetzt Teil des „Volkes Gottes"; auch sie werden jetzt „Söhne des lebendigen Gottes" gerufen (Röm 9,25f). Wäre Gal 6,16 eindeutiger und dürfte man „das Israel Gottes" hier als das „wahre, eschatologische Israel" interpretieren, wäre darin noch am ehesten ein übergeordneter Begriff zu sehen, der atl. und ntl. Gottesvolk, Juden und Christen, zusammenschaut. Solche Zusammenschau würde in jedem Falle der Tendenz von Röm 9–11 am besten entsprechen.

So liefert der Begriff „Volk Gottes", den Paulus nur in atl. Zitaten benutzt, noch am ehesten den „heilsgeschichtlichen Hintergrund". Er wird nur aktiviert, wenn es die Situation erfordert, und das geschieht vorwiegend „in apologetischen und polemischen Zusam-

menhängen ..., wenn er den Ansprüchen Israels zu begegnen hat (E. Käsemann, Römerbrief, 322); eine dominierende Rolle spielt er jedenfalls nicht. Im Vordergrund paulinischer Ekklesiologie stehen die *èkkläsia,* insofern sie – jede für sich – im Herrenmahl *suoma christou* werden. Nicht die Einbettung der Gemeinden in das eine „Volk Gottes" ist sein großes Anliegen, sondern deren Lebendigkeit als geistgewirkte Konkretion und Verleiblichung des erhöhten Christus.

Paulinische Ekklesiologie ist demnach – wie seine ganze Theologie – „trinitarisch". Man darf daher nicht die theologische Kategorie „Volk Gottes" ausspielen gegen die christologische des „Leibes Christi", und ebensowenig darf man die Deutung der Gemeinde als „Tempel des heiligen Geistes" außer acht lassen. Falsche Ansätze und falsche Alternativen führen nie zu richtigen Ergebnissen.

Frankfurt a. M. Josef Hainz

Kirchengeschichte

Frank, Karl Suso: **Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche.** – Paderborn: F. Schöningh 1997, zweite verbesserte Aufl. XXVII, 476 S., geb. DM 104,00 ISBN: 3–506–72601–3

Der lange erwartete 1. Bd in der Nachfolge des Standardwerks Bihlmeyer-Tüchle darf als rundum geglückter Wurf bezeichnet werden. Die bekannten Vorzüge blieben erhalten, die neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse wurden eingearbeitet, die Gliederung wurde noch durchsichtiger und übersichtlicher gestaltet. Abschnitt für Abschnitt zeichnet sich durch wohltuende Kürze aus, die die sonst üblichen Floskeln vermeidet. Die einschlägige neue und neueste Literatur ist für jedes kleine Kap. am richtigen Ort gesammelt. Sehr hilfreich sind die Datenübersichten, die zugleich eine Zusammenfassung der vorausgehenden Darstellung bieten.

Das Lehrbuch ist ein umfassendes Handbuch im Sinne einer Einführung in das gesamte Theologiestudium geworden. Alle relevanten Disziplinen von der Exegese über die Dogmengeschichte und Liturgiewissenschaft spiegeln sich im Text. Ein besonderer Vorzug ist die Einbeziehung der altchristlichen Schriftsteller, so daß das Lehrbuch zugleich eine Patrologie ist. Das zeigt einerseits das Bemühen des Vf.s, stets auf die originären Quellen zurückzugreifen und dokumentiert andererseits die Bedeutung der Väterkunde für das gesamte Theologiestudium.

Als Muster für die vorgelegte Leistung sei auf S. 78–82 hingewiesen. Hier gelang es, unter der Überschrift „Die Ursachen der Verfolgung" ein emotionsfreies Bild zu entwerfen, das sich früherer Urteile in der Art von Schwarzweißmalerei enthält. Zur Haltung der Christen wird festgestellt „Kritische Loyalität bestimmte deshalb ihr Verhältnis zum römischen Staat und selbstverordnete Distanz ihre Haltung zu ihrer nächsten Umgebung" (78). Dieser Satz ist typisch für das gesamte Lehrbuch, das sich um objektive Geschichtsdarstellung bemüht.

Das Lehrbuch sollte zur Pflichtlektüre für die Studierenden gemacht werden, dem Verlag sei empfohlen, eine wohlfeile Ausgabe, bereichert durch Kartenmaterial, den Studierenden zur Verfügung zu stellen.

Zwei Werke möchten für das Literaturverzeichnis noch nachgetragen werden: A. Keller: Translationes Patristicae Graecae et Latinae. Bibliographie der Übersetzungen altchristlicher Quellen. Erster Teil: A–H, Stuttgart 1997; G. Koch: Frühchristliche Kunst. Eine Einführung, Stuttgart / Berlin / Köln 1995.

Augsburg Wilhelm Gessel

Harrill, J. Albert: **The Manumission of Slaves in Early Christianity.** – Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. XVII, 255 S. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 32), Ln DM 148,00 ISBN: 3–16–146285–8

In this book Harrill upholds the thesis that two frequently quoted passages on ancient slavery, Paul's I Cor. 7:21 and Ignatius, *Ad Polycarpum* 4.3, do not support the hypothesis that there was early christian opposition to the liberation of baptised slaves. The author does not want to restrain himself to the exploration of ideas contained in the Scriptures themselves, nor does he wish to apply modern sociological constructs to ancient christian texts. He tries to join a social-historical reconstruction of ancient slavery and the ways and means of ancient associations with a grammatically sound analysis of the two relevant texts. In my view this is a wise and correct hermeneutical principle. H. uses the works of ancient historians and other writers who have written about slavery in a rather eclectic way; he does not limit himself to one school or method (17).

Chapter I (11–67) surveys slavery in the ancient world and discusses problems of definition („What is a slave?"), the available evidence, sources of slaves, the number and position of slaves (esp. in comparison with the position of children), and manumission in Greek, Roman, and Jewish communities. This chapter does not offer any new insights, but the author bases his survey on a broad erudition and follows a well selected number of good modern books on ancient slavery, avoiding unnecessarily radical points of view and unreliable hypotheses.

Chapter II (68–128) exegetes in detail I Cor.7:21 on the basis of thoroughgoing grammatical, syntactical, and contextual analyses, and gives a critical review of existing translations and interpretations, which have been brought forward from the times of the Fathers of the Church to the present day.

The text of I Cor. 7:21. This short paragraph is preceded by a passage (7:18–20) in which Paul tells us that we should not bother about the worldly position in which we were when called by the Lord. Were we circumcised? All right. Were we not, no need to strive after circumcision afterwards. Circumcision is nothing; doing the Lord's will is everything. Everybody should stay in the position in which he was when the Lord called him. In my view this clause is connected with the paragraph about circumcision and does not preclude any other kind of change. Then follows 7:21: *doulos eklèthès? mè soi meletô: all' ei kai dunasai eleutheros genesthai, mallon chrèsai.* 22: *hò gar en kuriôi klètheis doulos apeleutheros kuriou estin; homoiôs hò eleutheros klètheis doulos estin Christou.* The translation of 7:21: ‚You were called as a slave. Do not worry about it. But if you can indeed become free, use instead ... (either „freedom or slavery"). From the days of John Chrysostom until the Reformation the predominant interpretation was: „use instead slavery". Slaves who became Christians had to stay in the position in which they were when called by the Lord. This interpretation was based on contextual evidence more than on grammatical and syntactical analyses. Luther and Calvin chose another way and were in favour of „use instead freedom". In reaction toward their views most roman catholic theologians maintained the traditional translation („use instead slavery"). In the 19th century, during the period of abolitionist debate, discussions on this passage took on an edge and became fierce indeed. The interpretation of this passage could help either slave-owners or abolitionists. H. vividly shows how the debate on those two words, *mallon chrèsai,* has raged on until the present day and on p. 94–101 vehemently and successfully attacks yet another interpretation that has been brought forward by S. Scott Bartchy in 1973, in a book entitled Mallon Chrèsai: First-Century Slavery and the Interpretation of First Corinthians 7:21, SBLDS 11, 1973 (reprinted at Atlanta: Scholars Press 1995). In his opinion Paul is not talking about the social institution of slavery at all, but about his view of one's calling to God's service. God calls all „saints" irrespective of marital status, gender, ethnicity, or place within the social order. Surely Bartchy is correct in this exposition of Paul's theology, yet for all his exegetical skill Bartchy's sweeping generalizations about slavery in the Hellenistic and Roman East weaken, according to H., the force of his thesis. In conclusion H. says on p. 101: „His (=Bartchy's) problematic conclusions about the „humane implications of manumission, his view that slaves and children were treated in the same way, his belief that breeding mitigated the violence of slavery, his reading of legal materials as descriptive of social reality, his speculative conclusions concerning the nature of human behaviour in resistance, and his argument that slaves in Antiquity could never refuse manumission all cast doubts upon his work". Bartchy obviously does not know how to use ancient sources and apparently bases his views on wishful theologian thinking more than on a sound knowledge of the Graeco-Roman world.

At the end of this interesting and well-documented chapter, on p. 118, H. offers a translation of his own that is based on grammatical, syntactical and contextual analyses and on a careful comparison with parallel phrases in all kinds of kindred contemporary and later ancient texts (108–117). His translation: „You were called as a slave. Do not worry about it. But if you can indeed become free, use instead freedom". The *mallon* is adversative, directing a new course or a new mode of action now that the situation has changed. This interpretation of *mallon* is corroborated by an overwhelming number of parallels in all kinds of texts.

Chapter III (129–157) shows the common chest of any ancient association or community to be far more than a trivial matter of administration, as it was a significant issue in the social organisation of ancient cities. In this chapter the author also indicates that ancient associations that possessed such common chests, like Greek *thiasoi* and *orgeônes* and Roman *collegia*, as corporate institutions followed the model of cities to become actual patrons of freedmen and freedwomen. Slaves and freedmen could be members in *collegia* and could be owned by such associations.

Chapter IV (158–192) then applies these findings to Ignatius, *Ad Polycarpum* 4.3. In this part of the book H. discusses corporate manumission in the ancient world in general, in Jewish communities, and among Christians, and convincingly argues that in this passage Ignatius directed his efforts against a specified economic manumission procedure involving the common chest of local house-churches and not against manumission of christian slaves in general. He adduces pagan Greek and Roman commonplaces alarming the audiences to the dangers of slave recruitment by associations, simultaneously drawing attention to a much underrated cause of anti-christian feelings and attitudes

among local authorities and the upper layers of Graeco-Roman society. He does not develop, however, this line of thinking. H.'s thesis is that Ignatius's apprehension about the corporate manumission of baptised slaves reveals his concern for outside social acceptability and internal ecclesiastical unity under his own terms as a monarchical bishop, over against freedom of action of individual house churches and their patrons, who may have been trying to enhance their patronal status by creating large retinues of followers and dependants, e. g. former slaves under the obligation of *paramonè*. Apparently in his community Ignatius was fighting anarchy as well as earthly pomp and state.

The four chapters are followed by a full bibliography and elaborate indexes (196–255).

In this book H. shows to possess a wide erudition in ancient greek, roman and jewish sources as well as in modern works on ancient slavery and the letters of the apostle Paul. His bibliography is up-to-date and he is aware of the limitations set by the ancient evidence. His survey of ancient slavery is rather traditional, though sound and careful, and so is his description of ancient associations. H.'s hypotheses about the importance of the common chest in pagan as well as in jewish and christian communities is probably correct. In interpreting the two crucial texts, I Cor.7:21 and Ignatius, *Ad Polycarpum* 4.3, the author has taken the right principle: interpretations of ancient texts should be based on grammatical, syntactical and contextual analyses and on comparisons with kindred texts.

H. has underaccentuated, if not overlooked, one important aspect of I Cor. 7:21. In the passage as a whole, I Cor. &:18–22, the apostle is clearly relativizing the importance of earthly situations and Jewish orthopraxy. Paul does so in a similar way in *Galatians* 3:28. He tells his brethren in Corinth not to worry about matters of a world going by, but he does not tell them to stick to existing positions. If they are able to obtain an improvement in their status, why not? It is not really important any more.

In the *last part* of his book H. leaves aside that christian communities like pagan associations which invested money from the common chest in the manumission of – probably skilled – slaves may have been looking for a handsome profit, so that they could invite even more slaves to share their faith and become personally free (they would also be bought free by the christian community).

A few minor criticisms. *Canabae* (37ff) were the quarters outside the military camps, not camp-followers. Baetocese in Syria (38) should be Baetocece (F. Millar, The Ancient Near East, London 1993, 271ff). In invectives and commonplaces the word „slaves" may denote freedmen, maliciously reminding them of their humble former situation (F. Favory, „Classes dangereuses et crise de l'état dans le discours cicéronien", in: Texte, politique, idéologie: Cicéron, Paris 1976 [Annales littéraires de l'université de Besançon 187], 129–138; P. J. J. Vanderbroeck, Popular Leadership and Collective Behaviour in the Late Roman Republic (c. 80–50 BC), Amsterdam 1987, 90). So not all texts that mention slaves as members in *collegia* or other associations can be trusted.

To sum up: this is a good, well-written book on an important topic, ancient christian attitudes toward slavery and manumission, and on two texts on which a hot debate has raged for ages. The author may well have brought the debate to an end.

Nijmegen Lukas de Blois

Jenal, Georg: **Italia ascetica atque monastica.** Das Asketen- und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250–604). – Stuttgart: Anton Hiersemann 1995. **Erster Halbband.** XX, 472 S. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 39/1), Ln DM 228,00 ISBN: 3–7772–9409–8. **Zweiter Halbband.** XI, 552 (473–1024) S. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 39/2), Ln DM 240,00 ISBN: 3–7772–9410–1

Die umfang- und inhaltsreiche Arbeit – eine Münchener Habil. von 1989 (angeregt von F. Prinz) – ist für die Mönchsgeschichte zweifellos ein opus magnum, das Standardwerk für die Anfänge und ersten Ausgestaltungen des Mönchtums in Italien. Der Vf. ließ sich von dem alten Programm antreiben *„De monastica Italiae historia conscribenda"*. Der Antrieb drängte ihn zu entsagungsreicher Arbeit, durchaus asketisch-monastischem *labor;* das Ergebnis verdient in jedem Fall Respekt und Bewunderung. Denn was vorgelegt wird, ist nicht einfach die geglückte Zusammenfassung vorhandener Detailrecherchen, sondern die aus eigenständiger und unmittelbarer Untersuchung und Aufarbeitung der Quellen erbrachte Gesamtdarstellung. Angesichts dieser Charakterisierung möchte ich das Ergebnis doch als „Handbuch" zum frühen italischen Mönchtum bezeichnen (trotz des Vorbehaltes des Vf.s, 6).

Die Untersuchung ist in zwei große Teile gegliedert:

I. Der Bestand: Zur Prosopographie und Topographie, Phänomenologie, Struktur und Typologie der Asketen- und Klosterlandschaften Italiens zwischen ca. 150/250 und 604 (12–314). Der „Bestand" wird in drei chronologisch bedingten Abschnitten vorgestellt: Die Anfänge bis 500; die Zeit bis 590, die Zeit Gregors des Großen, 590–604. Jeder Abschnitt ist in gleicher Art strukturiert: Prosopographie, Topographie und Phänomenologie; Typologie und Struktur. Hier sind alle bekannten Quellen sorgfältig abgehorcht, ihre jeweilige literarische Art ist genau berücksichtigt und danach ausgewertet (z. B. Gregor der Große, einmal die Dialoge und dann die Briefe). Die aufmerksame Registrierung führt zu einer monastischen Landkarte Italiens und zum überzeugenden Versuch einer Typologie asketisch-monastischer Gemeinschaften (vgl. auch die Tabellen in Bd II, 939–951). In der Frühzeit finden sich die Einzelasketen (vor allem Frauen: *virgines* und *viduae,* die auch später noch zu verzeichnen sind), dann die Gemeinschaften von Frauen. Die männlichen Gemeinschaften werden eingeteilt: Das „normale" Männerkloster, das Bischofskloster, die Basilikal- oder Zömeterialgemeinschaft und die gemischte Gemeinschaft. Die Typisierungen sind nur vorsichtig zu gebrauchen und geben wenig Hinweise für die innere Struktur und Organisation. Diese wird mit Hilfe normativer Texte rekonstruiert, z. B. 137–141: das Kloster Pinetum mit Hilfe der Regula Basilii (aber wurde die Regel in diesem Kloster wirklich beobachtet?). Diese Frage ist auch an S. 216–221 zu stellen. Kann der Regel-Cento des Eugippius wirklich eine Klostergemeinschaft geordnet haben, und noch einmal S. 226–228: Wie steht es um die Rezeption der Regula IV Patrum in Italien? Günstiger S. 233–264: Organisation und Verfassung einer Gemeinschaft nach der Regula Benedicti (und Magistri, diese allerdings nur sehr knapp behandelt), auch wenn kritisch nachgefragt werden kann, wo und in welcher Form nun diese Regel in Italien im 6. Jh. genau bestimmend war.

Der zeitliche Ansatz 150/250 verspricht ein bißchen zu viel. Wohl gibt es gelebte Askese, aber das bleibt doch marginal; die Märtyrerin Agnes möchte ich unberücksichtigt lassen. Der eigentliche Ansatz ist die Mitte des vierten Jh.s. Viel Beachtung findet dabei der Romaufenthalt des Athanasius in den frühen 40er Jahren. Der Vf. geht mit dem Belegtext (Hier., ep. 127,5) ganz zu Recht kritisch und behutsam um, im Gegensatz zu C. Krumeich, Hieronymus und die christlichen Feminae Clarissimae (Bonn 1993), die Athanasius seine Vita Antonii beim Abschied von Rom der kleinen Marcella geben läßt (71; die Vita wurde erst um 357 geschrieben!).

II. Die Entwicklung: Die Ausbildung des italischen Asketen- und Mönchtums in seinem religiösen und gesellschaftlichen, kulturellen, kirchlichen und staatlichen Umfeld (318–842). Dieser Teil geht vom vorhandenen Bestand asketisch-monastischen Lebens aus und fragt nach der „Ausbildung" (besser vielleicht: Ausgestaltung) des asketisch-monastischen Lebens in Italien. Sie geschah durch Personen. So erhält man eine ausführliche Darstellung des monastischen Programmes eines Hieronymus (318–386), was selbstverständlich ist, aber auch eine über Rufinus von Aquileja (388–422), was eine verdienstvolle Ehrenrettung eines vielfach Übersehenen ist. Sie geschah dann auch durch herausfordernde Kritik, formuliert von Heiden bzw. Verteidigern des alten mos Romanus, dann auch von Christen und von Häretikern (423–471).

Die Ausgestaltung der asketisch-monastischen Lebensform wird weiter unter den Stichworten „individuelle Armut und gemeinsamer Besitz" (474–507) dargestellt. Sie wird auch beleuchtet im „Umfeld paganer Kultur und Geistigkeit". Da kommt Ambrosius zur Sprache (514–533), der in müheloser Überlegenheit Brauchbares aus paganer Geschichte und Philosophie in Dienst nimmt und das Gefährliche kompromißlos ablehnt. Dann geht es erneut um Hieronymus (534–599), der die Spannung zwischen Askese (Christentum) und paganer Kultur (speziell Literatur) dramatisch zum Ausdruck bringt (ep. 22,30: S. 546–548; „der ‚Ciceronianer' mit schlechtem Gewissen"; wobei das „schlechte Gewissen" doch nur gekonnte Rhetorik ist). Es folgen andere literarisch tätige Mönchslehrer: Rufinus (600–608), dem der Vf. im Gegensatz zu Hieronymus, ehrliche intellektuelle Askese bescheinigt; Paulinus von Nola (609–630), dem *poeta vere divinus* gelang die glückliche, wohl auch unproblematische Synthese mit dem Programm: *nudus erroribus – vestitus eloquiis* (ep. 16,1 1); Eugippius von Lucullanum (631–638), dem mit seinen *Excerpta ex operibus S. Augustini* eine wichtige Vermittlerrolle für die augustinische Doktrin vom Umgang mit paganem Wissen zugesprochen wird; Fulgentius von Ruspe (639–643); Cassiodorus Senator (644–661; 658–659 ein Vergleich mit Hieronymus), um schließlich mit Gregor dem Großen zu enden (665–676). Zwischen diesen Personen ist – wohl aus chronologischen Gründen – „das Bild der regulae" (662–664) eingeschoben. Eine Auseinandersetzung mit paganer Kultur findet in den Regeltexten nicht statt. Das generelle *„omnes litteras discant"* war auf die *„lectio divina"* bezogen.

Der nächste Abschnitt behandelt die „Ausgestaltung des Mönchtums in seinem Verhältnis zur Amtskirche" (678–748). Es geht um die Rekonstruktion der bescheidenen Anfänge eines „Klosterrechtes"; dabei kommt Papst Pelagius I. (556–561) eine besondere Rolle zu; „Ansätze, die Gregor der Große aufgreifen und steigern sollte" (722). Die Thematik wird im nächsten Abschnitt unter dem Aspekt der „weltlichen Gesetzgebung" fortgeführt, wobei zwischen „Norm" und „Praxis" unterschieden wird (750–826), und sich S. 812–815 eine beachtliche Klarstellung zum viel verhandelten Problem des Verhältnisses von Regula Benedicti und justinianischen Novellen findet.

Der letzte Abschnitt: Die Bedeutung Gregors des Großen für das italische Mönchtum seiner Zeit (827–831). Auf ihn laufen auch die vorausgegangenen Abschnitte hin; er ist der chronologische Endpunkt und auch die inhaltliche Zusammenfassung. „Klosterpolitik" hat Gregor nach J. nicht betrieben, „da ein fremdbestimmtes, ideologisch-programmatisches Element in diesen Aktivitäten (d. h. seine Bemühungen um das asketisch-monastische Leben) nicht zu entdecken ist" (830). Er ist auch nicht „Mönchspapst" in dem Sinne, daß er sich in primärer und übertriebener Weise um Kloster und Asketenleben geküm-

mert habe, sondern spirituelle Gestalt mit dem Konzept der vita mixta und der darin vorgegebenen Asketisierung des Priesterideals (831).

Die letzten knapp 200 S. sind mit Quellen-, Literaturverzeichnis, Tabellen (geographisch und chronologisch geordnete Zusammenstellung aller asketisch-monastischen Gemeinschaften bzw. nachgewiesener Einzelpersonen), Karten und Register (Personen, Orte und Sachen) versehen. Diese Seiten sind mit dem ausgeglichenen Inhaltsverzeichnis überaus hilfreich, da sie den reichen Inhalt schnell und übersichtlich erschließen.

Freiburg i. Br. K. Suso Frank

Heinzelmann, Martin: **Gregor von Tours (538–594)**. „Zehn Bücher Geschichte". Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994. X, 275 S., kt DM 69,00 ISBN: 3–534–08348–2

Martin Heinzelmann, Historiker am Deutschen Historischen Institut in Paris, sieht in Gregor von Tours (594) das Opfer eines „außerordentlich erfolgreichen Rufmordes" (3); v. a. sei dessen Geschichtsschreibung in ungerechtfertigter Weise der Konzeptionslosigkeit bezichtigt worden. Selbst die in den letzten 15 Jahren um die Gregor-Forschung verdienten Walter Goffart, Kathleen Mitchell und Massimo Oldoni hätten eine Gesamtkonzeption in Gregors Geschichtswerk nicht zu erkennen vermocht (81, 92).

Angesichts dieser Forschungslage markiert H.s Hypothese einen Neuansatz: ein „didaktisches Konzept" (49), eine „strenge Komposition" (176), einen „stringenten" (179) und bislang „übersehenen spirituellen Werkplan" (177, 80, 92) legt H. hinter Gregors Frankengeschichte frei. H.s Argumentation zufolge hätte Gregor nicht einfach Geschehnisse auf der Ereignisebene erzählerisch aneinandergereiht, sondern vielmehr ein „Werk der Interpretation von Geschichte" vorgelegt; Gregors zehnbändige Frankengeschichte sei deshalb nicht als „Zehn Bücher Geschichten" (so die bisher gängige Diktion), sondern vielmehr als „Zehn Bücher Geschichte" zu klassifizieren (96): „Gregor hat ‚Geschichte' geschrieben und sein Werk im Kontext der historiographischen Gattung der ‚historia' oder ‚historiae' (wenn diese mehrere Bücher umfaßte) definiert und angesiedelt" (95f).

H. versteht die Geschichtsschreibung Gregors als eine Fortsetzung der atl. „historiae", welche Geschichte durch die Aktion Gottes in der Welt zu erklären versuchen. In diese Richtung deuten ihm v. a. die christlichen Könige, die als Nachfolger der atl. Könige „im Mittelpunkt von Gregors Darstellungsinteresse" stehen; überdies die Bischöfe, die er als Nachfolger der Propheten Israels herausstellt (113): wenn Gregor auf Könige, Bischöfe und Heilige zurückgreift, versteht er diese Konstellationen vor allem typologisch, d. h. im Sinne von atl. vorgeprägten Bedeutungsträgern und Erklärungsmustern für die Geschichte seiner eigenen Zeit. Unter dieser für das gesamte Werk Gregors strukturgebenden Leitidee erscheinen geschichtliche Ereignisse selbst der entferntesten Zeiträume durch typologischen Sinnbezug miteinander verbunden. Als zweites, in „überwältigender Häufigkeit" vorkommendes Stilmerkmal Gregors stellt H. die Antithese heraus: Die Gegensätze von Gut und Böse oder Heiligkeit und menschlichem Fehlverhalten verklammern die Bücher und Buchprologe von Gregors „Zehn Bücher Geschichte" zu einem sinnvollen Gesamtwerk (zusammenfassend 134f). Die neue Perspektive H.s auf das planvoll gestaltete und in sich vernetzte Gesamtwerk Gregors ist auch für die atl. Denken widerspiegelnde Theologie der „Zehn Bücher Geschichte" von Bedeutung: der als oberster Herrscher und zugleich oberster Priester („rex et sacerdos") für das Heil des Volkes verantwortliche König hat ebenso wie die seinem Schutz unterstehenden und gleichfalls für das vorbildliche christliche Leben verantwortlichen Bischöfen zu gewährleisten, daß Gott das Volk als Belohnung für dessen Wohlleben mit Wohlfahrt und Frieden beschenkt (49, 69, 175, 178, 184); im Sinne der „Bischofsherrschaft" setzt Gregors Gesellschaftskonzept auf die „totale Einbeziehung der Bischofskirchen in alle Bereiche staatlicher Aktivität" (165).

Insgesamt ist aus theologischer Perspektive neben weiteren Einzelergebnissen grundlegend hervorzuheben, daß die Untersuchung eine vorurteilsfreie Offenheit für die damaligen Ausdrucksformen der Frömmigkeit erkennen läßt und sich ausdrücklich dagegen verwahrt, diese mit heutigen Maßstäben zu messen (149). Ob freilich die „Klerikalisierung der Gesellschaft" tatsächlich als „Hauptpunkt in Gregors *Sozial*programm" zu verstehen ist (153) und nicht viel eher auf die kultisch-sazerdotale Reinheit als Leitwert im Rahmen von Gregors Geschichtsschreibung hinweist, wird wohl noch eingehender Diskussion bedürfen, zumal H. ohnehin herausstellt, daß „die ernsthafte Aufarbeitung von Gregors theologischen Positionen und der Quellen, auf die er sich dabei stützte, ein tatsächliches Forschungsdesiderat ist." (137)

Die dargestellte Hypothese ist als wichtiger Diskussionsbeitrag zur Gregor-Forschung zu würdigen, die v. a. deshalb eine eingehende Auseinandersetzung nach sich ziehen wird, weil die zeitgleich publizierte Monographie von Adriaan H. B. Breukelaar: Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul, Göttingen 1994 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 57) mit großer Umsicht sowie unter besonderer Berücksichtigung der Manuskript-Traditionen herausarbeitet, daß es sich bei Gregors „ten Books of Histories" um ein „heterogeneous work" handelt. Genauer: „Still more important is the fact that the composition in its entirety reflects different historical interests in comparison to the original collected short stories. This observation fundamentally affects the evaluation of the historical functions and motives of the Histories insofar as it complicates any generalizing statement." (70)

Münster Hubertus Lutterbach

Angenendt, Arnold: **Geschichte der Religiosität im Mittelalter**. – Darmstadt: Primus 1997. XII, 986 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3–89678–017–4

Inwiefern haben, nach dem Zusammenbruch der antiken Welt, die archaischen Mentalitäten die dem Christentum eigenen „achsenzeitlichen Momente" verfinstert, überdeckt oder gar verdrängt? Ist während des gesamten Mittelalters, ein Jahrtausend hindurch, die durch die Religion bestimmte Haltung der Menschen in Mythen und Riten verfangen geblieben, oder hat sie sich, langsam und mühsam – aber ständig –, wieder zur Hochreligion durchringen können, den Mythos durch den Logos, den Ritus durch den Ethos ersetzen können?

Der Beantwortung dieser Fragen widmet sich der Vf. des vorliegenden, monumentalen Werkes, wie er im ersten Kap. seines Buches klar formuliert: die mittelalterliche Religiosität soll in Hinsicht auf die Religionsgeschichte untersucht werden.

Im *ersten Teil* des Werkes wird nicht nur jenes oben genannte Problem aufgeworfen, sondern auch die Lösung skizzenhaft dargestellt, wobei diese Skizze allerdings sehr scharf und einleuchtend gezeichnet ist. Die tausendjährige Zeitspanne wird hierzu in die drei Epochen Früh-, Hoch- und Spätmittelalter unterteilt und die jeden Abschnitt kennzeichnenden Züge hervorgehoben. So wird dem Leser rasch klar, daß nach dem Einsturz des klassischen Kulturgebäudes die westliche Christenheit weitgehend von der Spekulation Abschied nehmen mußte. Die z. T. durch die den Aufbau der Gesellschaft beherrschenden Germanen eingeführten, archaischen Vorstellungen durchtränkten gewissermaßen die Religiosität des Abendlandes. Dieser in religionsgeschichtlicher Hinsicht merkliche Rückfall betraf besonders das Volk, das auf dem Lande eben zu dieser Zeit zum Christentum bekehrt wurde. Der karolingischen Renaissance konnte es nicht gelingen, das Rad der Geschichte zurückzudrehen. Bezeichnend für diese Erneuerung und für die Schwierigkeiten, die es zu überwinden galt, ist das Gefühl, das der bedeutende Liturgiekenner Amalar von Metz († um 850) zum Ausdruck brachte; er hatte den Eindruck, „in einer dunklen Krypta zu leben, eine Krypta mit einem kleinen Fenster, das nur wenige Strahlen einlasse". Immerhin gab es ein solches Fenster, aber helles Licht strömte erst nach der Jahrtausenwende herein. An dieser Stelle legen die Historiker die „Wasserscheide des Mittelalters" fest.

Der einsetzenden Suche nach begrifflich erfaßbaren Wahrheiten widmete sich eine geistliche Elite, deren Reihen immer dichter wurden. Die Gründung der Universitäten war in vielen Fällen hervorragenden Persönlichkeiten zu verdanken. Für die Scholastiker schmiedete Abälard wertvolle Werkzeuge, während Thomas von Aquin sich bemühte, die wiederentdeckte Philosophie des Aristoteles in die christliche Theologie einzuverleiben. Dieser ständig wachsende Schatz wurde unter das christliche Volk verteilt, war es doch die Pflicht der „doctores", auch als „praedicatores" tätig zu sein. Das Volk war für diese Lehre empfänglicher geworden, da mit der Weckung der intellektuellen Regsamkeit im 11., 12. und 13. Jh. auch die Frömmigkeit gestärkt wurde. Die durch H. Grundmann geschilderten „religiösen Bewegungen" gaben vielen Menschen die Möglichkeit, bis in den innersten Kern des Glaubens vorzudringen und die frohe Botschaft als Aufruf zur *sequela Christi*, als persönliche Begegnung mit dem Heiland aufzufassen. Neue Orden wurden gegründet, darunter viele (z. B. die „Mendikanter"), denen die Predigt als ihr eigentlicher Auftrag galt. Daß auf einem derart aufbereiteten Boden die Mystik aufkeimen und aufblühen konnte, kann nicht befremden. Dem Gegenspieler Abälards, Bernhard von Clairvaux, sind die fruchtbarsten Ausdrücke eines intensiven Erlebens der Gottesliebe zu verdanken, welche ihren Anstoß in der bernhardinischen Erlebnismystik fanden; immer neue Wellen mit verschieden koloriertem Abglanz des göttlichen Lichtes überfluteten den Okzident, wobei die Franziskaner eine Leidensmystik im Sinne des Assisiaten vertraten, die spekulativ ausgerichteten Dominikaner hingegen eine Seinsmystik.

Schwer zu entscheiden bleibt, ob das 14. und 15. Jh. dem Herbst des Mittelalters entsprach, oder – im Gegenteil – wie ein zweiter Frühling die Kultur aufs neue zur Blüte brachte (auch in der Spätsaison gibt es Früchte!). Nicht zu leugnen sind freilich die dunklen Seiten des Mittelalters. Das durch die Krise, welche ein halbes Jh. lang den römischen Zentralismus erschütterte und ins Wanken brachte, entfesselte Drängen nach Reform, stärkte nicht nur das Bestreben nach strenger Observanz im Regularklerus, es feuerte auch das Pflichtgefühl der Gelehrten an, die sich ihrer Berufung zur Belehrung des Volkes bewußt wurden, die Wege und Mittel einer Pastoraltheologie erforschten und diese zur Frömmigkeitstheologie entwickelten. Hierdurch wurde die Volksfrömmigkeit nicht nur angefacht, sondern auch bereichert und – so paradox es auch klingen mag – geläutert. In diesem Kontext geschah das „Wunder der *devotio*

moderna", die das methodische Beten ausbildete und die Kunst, Gefühle zu wecken, verfeinerte und die abendländische Frömmigkeit für diese niederländische Art der Religiosität gewann. In eben diesem Milieu ist der hellste Stern am Himmel des Humanismus, Erasmus von Rotterdam, groß geworden, der als Vertreter eines vergeistigten Christentums nicht aus dem Mittelalter herauszunehmen ist.

Dieses Resümee beweist schon ganz eindeutig, daß während des Mittelalters das Aufklärungspotential der christlichen Religion nicht unwirksam blieb, sondern – im Gegenteil – die dicken Schichten archaischer Gesinnung und Haltung durchbohrte und mindestens zum Teil auflöste, so daß sich – bevor auch nur ein Bruchteil der sorgfältig gesammelten Argumente benutzt worden ist – der Schluß aufdrängt, das Mittelalter sei „eine religionsgeschichtliche Entwicklungsphase intensiver Art" gewesen.

Es wäre natürlich verfehlt, mit diesem Resümee den Fall als erledigt zu betrachten und das Buch auf die Seite zu legen. Die nur schematisch aufgestellte These wird in den nun folgenden *sechs Hauptteilen* des Werkes aufgerollt und gibt den beeindruckenden Reichtum des zur Beweisführung gesammelten Materials frei, welches einer detaillierten Untersuchung der Facetten der Religiosität dient.

Zunächst wird die Vorstellung der überirdischen Mächte, wie sie das Mittelalter empfing und fortbildete, untersucht, woran sich eine Analyse desselben Prozesses, Offenbarung und Lehre betreffend, anschließt. Die der mittelalterlichen Zeit eigenen Bedingungen des menschlichen Lebens – Raum, Zeit, Familie, Gemeinde und Gemeinschaft – bestimmten die Formen der Religiosität und bildeten daher ebenfalls ein wichtiges Objekt der Untersuchung. Mit vollem Recht hat der Vf. der *Liturgie* die umfangreichsten Kapitel gewidmet. Doch auch die Begriffe der *Gnade* und der *Sünde* bekommen den ihnen gebührenden Raum zugesprochen. Schließlich liefern *Sterben, Tod und Jenseits* den Stoff für drei weitere, sehr inhaltsvolle Kapitel. Dank dieser systematischen Unterteilung der Argumentation in sechs Sektoren kann jedes dieser Teilgebiete sein reichhaltiges Material und seine Beweismittel voll ausbreiten. Jeder Abschnitt führt zum gleichen Ergebnis und macht den Fortschritt der hochreligiösen Elemente deutlich. Fast schon leitmotivisch wird dem Leser immer stärker verdeutlicht, daß die mittelalterliche Religion keineswegs in den Archaismen steckenblieb, sondern die „achsenzeitlichen Momente" ständig verstärkte. Damit hat das Plädoyer des Vf.s „der mittelalterlichen Religiosität nach eigenen Maßstäben Gerechtigkeit angedeihen lassen" (753). Ebenso hat das vorliegende Werk viel dazu beigetragen, das religiöse Leben als vollwertiges Forschungsobjekt der Historiographie näherzubringen.

Dieses Buch glänzt nicht nur durch seine großangelegte Beweisführung, sondern es stellt auch die Summe mittelalterlicher Meisterwerke der Scholastik dar, indem es eine Masse von Kenntnissen und Überlegungen verarbeitete und daraus eine Konstruktion größten Ausmaßes entstehen läßt. Zwanzig Jahre des Material-Zusammentragens und des sorgfältigen Analysierens ergeben einen Schatz, dessen Wert allein schon die vierzig Seiten einnehmende Bibliographie kennzeichnet. Um diesem Fundus die für eine besondere Recherche erwünschte Auskunft zu entnehmen, kommen dem Leser nicht nur die Anmerkungen, sondern auch die Personen- und Sachregister entgegen.

Mehr als siebenhundert Seiten eines gedrängten Textes ermüden den Leser nicht; im Gegenteil, seine Neugierde wird angestachelt: „Das Mittelalter ist in der Moderne aufgegangen", heißt es auf S. 757. Aber was ist für die Modernität auf religiösem Gebiet charakteristisch? Was haftet der modernen Religiosität vom mittelalterlichen Erbe an? Die Antworten auf solche Fragen mit der Exaktheit und dem Tiefsinn, die der Darstellung der mittelalterlichen Religiosität ihren Wert verleihen, zu formulieren, würde wohl noch einmal zwei Jahrzehnte harter Arbeit bedürfen. Man kann nur hoffen, daß ein Forscher den Mut aufbringen wird, eine solche Last auf sich zu nehmen. Man muß dem Vf. dankbar sein, der Geschichtsforschung einen wichtigen Dienst geleistet zu haben, indem er ein gewaltiges Programm mit der notwendigen Akribie und der erwünschten Klarheit durchgeführt und dazu noch weite Perspektiven geöffnet hat.

Strasbourg Francis Rapp

Laudage, Johannes: **Alexander III. und Friedrich Barbarossa.** – Köln / Weimar / Wien: Böhlau 1997. 324 S. (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters, 16), geb. DM 98,00 ISBN: 3–412–15495–4

Es handelt sich bei dem vorliegenden Buch um die Kölner Habil.schrift Laudages von 1990. Der bereits durch mehrere, nicht unumstrittene, aber stets anregende Arbeiten zur mittelalterlichen Kirchengeschichte bekannt gewordene Vf. hat sich ein Thema gewählt, das eher am Rande heutiger Mittelalterforschung liegt. Der Rez. ist ihm für diese Wahl dankbar, ist er doch der Ansicht, daß über Mentalitäts- und Frömmigkeitsgeschichte, historische Anthropologie und Kulturwissenschaft, die derzeit hoch im Kurs stehen, die politische und diplomatische Geschichte und die Biographie der Hauptakteure nicht vergessen werden dürfen. Wer über das Verhältnis von Papst Alexander III. (1159–1181) und Friedrich I. Barbarossa (1122–1190, seit 1152 König) spricht, muß sich v. a. mit dem längsten Papstschisma der westlichen Kirche vor dem 14. Jh. befassen. Es entstand durch die Doppelwahl von 1159, als ein Teil der Kardinäle den Kanzler Roland Bandinelli wählte, der sich Alexander III. nannte, während eine Minderheit sich für Kard. Oktavian (Viktor IV.) entschied. Friedrich Barbarossa hat, so lange es ging, Viktor IV. und seine Nachfolger Paschalis III. und Calixt III. unterstützt. Erst ab 1176 zog er ernsthaft einen Wechsel in Betracht, der dann durch den Friedensschluß von Venedig am 14. August 1177 besiegelt wurde.

Die unruhige Zeit des alexandrinischen Schismas hat bis weit in unser Jh. v. a. deutsche Historiker fasziniert, wobei Barbarossa und der „welsche" Alexander III. gern wie Licht und Schatten gegenübergestellt wurden. Eine der letzten eindringlichen Untersuchungen zu diesem Schisma ist die leider ungedruckte phil. Diss. von Timothy Reuter, The Papal Schism, the Empire and the West, 1159–1169, Oxford 1975. Der Zeitansatz von L.s Publikation ist weiter gespannt: Er reicht vom Konstanzer Vertrag 1153 bis zu den letzten Pontifikatsjahren Alexanders III. († 30. August 1181).

L. möchte in seiner Arbeit die Ergebnisse moderner Rechts- und Verfassungsgeschichte mit denen der politischen Geschichte verbinden, unter Einbeziehung der „Herrschaftsauffassungen der Hauptbeteiligten". Er geht aus „von der Hypothese, daß sich der 18 Jahre dauernde Konflikt zw. Alexander III. u. Friedrich Barbarossa keineswegs allein auf einen Dissens im Kardinalkollegium und die zwiespältige Papstwahl des Jahres 1159 zurückführen lasse" (11).

Am Anfang stellt der Vf. die beiden Protagonisten vor, die „vollkommen verschiedenen Lebenswelten" angehörten: Friedrich als Repräsentant ritterlicher Laienkultur, Alexander („ein Nobody aus der Toscana") als Vertreter „einer von Schriftlichkeit geprägten Klerikerkultur". Ihre Auffassungen vom Kaisertum waren schon verschieden, ehe es zum Zusammenprall kam.

Zu den *„Ursachen und Voraussetzungen der Kirchenspaltung" (Kap. I)* gehört in erster Linie der schon erwähnte Konstanzer Vertrag von 1153 zwischen Barbarossa und Papst Eugen III. Gegen P. Rassow (1940) schließt sich L. der These von H. Zatschek (1930) an, der im Konstanzer Vertrag einen eindeutigen Erfolg der Kurie sah. In den folgenden Jahren ging es „im Umfeld der Kaiserkrönung Barbarossas" (18. Juni 1155) nach Auffassung L.s v. a. um die unterschiedliche Deutung der *regalia s. Petri*. Gestützt auf das *Constitutum Constantini* habe das Papsttum die Petrusregalien als freies Eigen der römischen Kirche angesehen, während Friedrich dies im Interesse des Reiches verneinte.

Das Regalienproblem sei in Wirklichkeit auch der eigentliche Auslöser für den *„Ausbruch des Schismas" (Kap. II)* gewesen. Nach der Doppelwahl kämpften beide Päpste mit juristischen Mitteln um ihre Anerkennung. Friedrich habe die Synode von Pavia (Februar 1160) nur deshalb einberufen, um der Erhebung Oktavians einen juristischen Rückhalt zu verschaffen.

Den *„Höhepunkt der Auseinandersetzungen" (Kap. III)* sieht der Vf. in den Ereignissen der Jahre zwischen 1164 und 1167. Bekanntlich hat Rainald von Dassel nach dem Tod Viktors IV. (20. April 1164) die Wahl eines neuen Gegenpapstes (Paschalis III.) durchgesetzt. L. sieht darin keine bewußte Brüskierung des Kaisers, der im Gegenteil mit einem neuen Kraftakt die gesamte Reichskirche auf die Seite des Gegenpapstes bringen wollte und die Brücken zu Alexander III. abbrach. Das Jahr 1167 bedeutete den Umschwung zuungunsten Friedrichs.

Das *IV. Kap. „Auf dem Weg zum Frieden"* schildert das Pokern beider Kontrahenten bis zum Frieden von Venedig. Nach der Deutung des Vf.s hatte der Papst seine wesentlichen Ziele erreicht: Ende der Kirchenspaltung, Rückkehr in den Lateran, kein formaler Verzicht auf weltliche Rechtsansprüche.

Höhepunkt der *„letzten Pontifikatsjahre Alexanders III." (Kap. V)* war das III. Laterankonzil von 1179 mit der im Prinzip bis heute gültigen Neuordnung der Papstwahl (ohne Mitwirkung des Kaisers!).

In einer *Schlußbetrachtung* denkt Vf. über die „Wurzeln der Zwietracht" nach und sieht in der Regalienfrage nicht nur den wahren Auslöser, sondern auch eine wesentliche Erklärung für Dauer und Charakter des Schismas. Noch tiefer allerdings reichte der ideelle Gegensatz zwischen Papsttum und Kaisertum, der seit dem Investiturstreit nicht gelöst worden war, wobei sich das Papsttum für seine politischen Ansprüche auf das *Constitutum Constantini* stützte.

L. hat eine sehr sorgfältige, im Urteil alle Gesichtspunkte, die sich aus den Quellen ergeben, behutsam abwägende, gedankenreiche Untersuchung zum Verhältnis von Papsttum und Kaisertum in der Mitte des 12. Jh.s geliefert. Viele einzelne seiner Thesen wird man in Zukunft diskutieren müssen: so die Rolle der Petrusregalien seit Hadrian IV., der Einfluß der „Konstantinischen Schenkung" auf die päpstliche Politik jener Jahre, oder die „Entlastung" Rainalds von Dassel vom Vorwurf, auf dem Hoftag von Würzburg (1165) als Scharfmacher des Schismas aufgetreten zu sein. Das Schisma hatte keinen theologischen Hintergrund, sondern politisch-rechtliche Ursachen. Die Ausgangsposition für Viktor IV. war weniger schlecht, als L. dies dem Leser nahelegt. Gerade das alexandrinische Schisma zeigt, wie-

viel sich seit Kaiser Heinrich III. geändert hatte: Wer sich schließlich als Papst durchsetzte, das hing nun von der Rezeption der (lateinischen) Gesamtkirche ab. Der Kaiser und die Reichsbischöfe (die in der Mehrzahl, mit Ausnahme des alexandrinischen Zentrums in Salzburg, für Viktor IV. waren) konnten nicht mehr allein über die Legitimität eines Papstes entscheiden. Die westlichen Nationen, v. a. der französische und englische Klerus, auch die Zisterzienser, waren es am Ende, die Alexander III. den Erfolg sicherten. Leider kommt dieser Aspekt in der streng bilateralen Untersuchung des Vf.s etwas zu kurz. Doch dürfen wir uns über das, was er uns geschenkt hat, freuen und ihm für seine Studie danken.

Abtei Gerleve Pius Engelbert

Beutel, Albrecht: **Protestantische Konkretionen.** Studien zur Kirchengeschichte. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1998. X, 277 S., brosch. DM 59,00 ISBN: 3–16–146856–2

Erinnerung ist ein Modus von Geistesgegenwart. Es gibt freilich auch, wie Friedrich Nietzsche im zweiten Stück seiner „Unzeitgemäßen Betrachtungen" („Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben") notiert, „einen Grad, Historie zu treiben, und eine Schätzung derselben, bei der das Leben verkümmert und entartet". Zwischen dem, was lebensnotwendig zu erinnern ist, und jenem, was man getrost vergessen kann, ist daher sorgsam zu unterscheiden. Das gilt auch für die Kirchengeschichte, wobei die Regel, nach der diese Unterscheidung zu treffen ist, nur eine theologische sein kann, wenn anders die Kirchengeschichte als eine theologische Disziplin zu gelten hat.

Das bestätigt Albrecht Beutel im Eingangsbeitrag seiner gesammelten Studien ausdrücklich (1–27: *„Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte. Begriff und Funktion einer theologischen Kerndisziplin"*), wobei der besondere Akzent der Ausführungen auf dem Nachweis liegt, daß die kirchengeschichtliche Arbeit „nicht nur eines von fünf Hauptgebieten der Theologie, sondern ein Strukturmoment der *ganzen* theologischen Arbeit" (10) darstellt. Die kritische Aufgabe, welche B. der Kirchengeschichte zuweist, ist dabei eine doppelte, nämlich „die Gefahr einer theologischen Historisierung ebenso wie die Gefahr einer ungeschichtlichen Dogmatisierung" (11) zu vermeiden. Konstruktiv wahrgenommen wird diese Funktion dadurch, daß die Kirchengeschichte ihre gesamttheologische Bestimmung jenseits ideologischer Beschränktheit und religionswissenschaftlicher Entspezifizierung im „Ineinander von Erkenntnis und Einsicht, von Wissen und Werten, von Geschichte und Wahrheit" (11) zu begreifen und zu erfüllen sucht. Als ihr Gegenstand hat dabei, wie es heißt, der „Inbegriff derjenigen geschichtlichen Phänomene (zu gelten), in denen eine ausdrückliche oder stillschweigende Wahrnehmung der christlichen Religion, es sei nun aktiv oder rezeptiv, zur Anschauung kommt" (5). Was hinwiederum ihre exemplarischen Bewährungsfelder betrifft, so findet die „als Geschichte der Inanspruchnahme des Christlichen" (ebd.; bei B. kursiv) zu verstehende Kirchengeschichte diese nach B. namentlich im Zusammenhang der Bibelauslegungsgeschichte, der kirchlichen Predigtgeschichte sowie der Theologiegeschichte „mit der systematisch verfahrenden Rechenschaft über den christlichen Glauben" (18).

Eine vergleichbar programmatische Stellung wie dem eingangs unternommenen „Versuch einer prinzipiellen Selbstverständigung der Kirchengeschichte" (2) kommt in B.s Sbd nur noch dem Schlußaufsatz über *„Sprache und Religion. Eine fundamentaltheologische Skizze"* (226–247) zu. Denn hier wird die für alle Einzelstudien grundlegende These entwickelt, daß Begriff und Funktion der Kirchengeschichte als einer theologischen Disziplin nur dann angemessen erfaßt und zur Geltung gebracht werden können, wenn auf die „korrelative Verschränkung von Sprache und Religion" (228; bei B. kursiv) sowie auf die „Sprachlichkeit der Religion" (235; bei B. kursiv) bzw. auf die „Religiosität von Sprache" (240; bei B. kursiv) geachtet wird. Dabei läßt sich, wie B. hinzufügt, die Frage, „ob Sprache religiös qualifiziert ist, ... nicht auf seiten ihres Systems (langue), sondern nur aus dem Gebrauch, der von ihr gemacht wird (parole), entscheiden" (242). Kennzeichnend für einen vom instrumentellen prinzipiell zu unterscheidenden religiösen Sprachgebrauch, wie er in den rhetorischen Formen von Mythos, Symbol und Metapher, aber etwa auch in der grammatischen Form des Konjunktiv in spezifischer Weise zum Ausdrucke komme, sei dabei im wesentlichen, daß seine Erscheinungsformen „die Welt, die sie zum Ausdruck bringen, nicht als fraglos gegeben, sondern erst im Überschreiten des fraglos Gegebenen als erreichbar verstehen." (245)

Durch den Eingangs- und Schlußbeitrag ist der Rahmen abgesteckt, innerhalb dessen sich die übrigen Studien des Sbdes bewegen. Ihr Schwerpunkt liegt bei Martin Luther, dem die Hälfte der verbleibenden Texte gewidmet ist. Als Begründung wird angeführt, daß „von ihm mehr als von den meisten Lehrern der Kirche (zu lernen sei). Das setzt freilich voraus, daß man auch die historische Differenz zu ihm auszuloten gewillt und auszuhalten imstande ist." (103) Die erste in Nähe und Distanz zu Luther orientierte protestantische Konkretion ist in gelegentlicher Auseinandersetzung mit Tendenzen aktueller finnischer Lutherforschung dem Thema der „unio cum Christo" als Sprachaufgabe des Glaubens konzentriert (28–44: *„Antwort und Wort. Zur Frage nach der Wirklichkeit Gottes bei Luther"*). Die zweite untersucht die Entstehungsgeschichte der lutherischen Katechismusformel *„Gott fürchten und lieben"* (45–65). Die dritte – Gerhard Ebeling zum 80. Geburtstag verehrte – analysiert unter dem Titel *„Erfahrene Bibel" „Verständnis und Gebrauch des verbum dei scriptum bei Luther"* (66–103). Die vierte schließlich untersucht, worin auch die genannten ihr Zentralmotiv finden, nämlich die „Sprache des Glaubens bei Luther" (104–123: *„Scriptura ita loquitur, cur non nos"*).

Die nachfolgenden Texte werden durch die Lutherstudien zwar nicht in den Schatten gestellt, sie treten aber erst in deren Kontext ins rechte Licht. Das gilt für die Würdigung Melanchthons (124–139: *„Praeceptor Germaniae – Doctor ecclesiae. Melanchthons Selbstverständnis als Gelehrter"*) und für die Abhandlung zu dem von 1598–1680 lebenden Tübinger Kontroverstheologen und Universitätskanzler Tobias Wagner (161–191: *„Lehre und Leben in der Predigt der lutherischen Orthodoxie"*), in anderer Weise auch für die Studie „Religion, Konfession und kirchliches Amt in Grimmelshausens ‚Simplicissimus'" (140–160: *„Gespiegelte Wirklichkeit"*). Daß das Licht, in das B. seine Untersuchungsthemen von Luther her gestellt sieht, auch als Mondlicht glaubenserhellend wirken kann, zeigen die Ausführungen über das – „auf dem Grenzrain zwischen Himmel und Erde, zwischen Zeit und Ewigkeit" (208) angesiedelte – bekannte „Abendlied" von Matthias Claudius: „Der Mond ist aufgegangen ..." (192–225: *„Jenseits des Monds ist alles unvergänglich"*)

Was läßt sich in Sachen protestantischer Konkretion aus alldem, und namentlich von Luther her lernen? Nach B. u. a. dies, daß sich das Motto „Scriptura ita loquitur, cur non nos?" im Sinne des Reformators jedenfalls nicht – und zwar unter keinen Umständen – abändern läßt in ein „Lutherus ita loquitur, cur non nos?" „Wer in kritischem Respekt von Luther lernen will, sieht sich – gemäß dem Zweiklang von ‚sola scriptura' und ‚sola experientia' – von ihm auch in der Verantwortung für die *eigene* Erfahrungssituation gestärkt und gefördert." (123) Dabei besteht nach Auffassung B.s die Aufgabe persönlich zu verantwortender „gegenwärtiger christlicher Rede ... nicht mehr darin, einen unbekannten Inhalt bekannt, sondern einen bekannten relevant zu machen" (247). Ob dies für die gegenwärtige Lebenswelt im allgemeinen und diejenige im Lande der Reformation im besonderen noch ohne weiteres zutrifft, wäre immerhin zu fragen. Denn manches spricht dafür, daß der traditionelle Kontext, innerhalb dessen sich B.s hermeneutische Theologie bewegt und innerhalb dessen sie sich auf beeindruckende Weise verständlich zu machen vermag, im öffentlichen Bewußtsein auf weite Strecken hin nicht mehr vorhanden und daher auch nicht mehr in Anspruch zu nehmen ist. Trifft dies zu, dann freilich stellt sich das Problem protestantischer Konkretion noch einmal in anderer Weise, als das bei B. der Fall ist. Auch dann freilich werden Interpretationen der von ihm vorgelegten Art ihren Wert nicht verlieren.

München Gunther Wenz

Buschmann, Johanna: **Beuroner Mönchtum.** Studien zur Spiritualität, Verfassung und Lebensformen der Beuroner Benediktinerkongregation von 1863 bis 1914. – Münster: Aschendorff 1994. XXX, 672 S. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums, 43), kt DM 150,00 ISBN: 3–402–03978–8

Der Rez. nimmt es auf sich, daß die Besprechung der umfangreichen „Studien", eine in Rom, Pontificio Ateneo di Sant' Anselmo, vorgelegte Diss., über Gebühr verzögert erscheint. Das ungemein fleißige und materialreiche Werk hat das nicht verdient.

Unter den Instituten der katholischen Restauration des 19. Jh.s im deutschen Sprachgebiet nimmt die Gründung des Benediktinerklosters Beuron durch die beiden dem Rheinland entstammenden Brüder Rudolph (Maurus) und Ernst (Placidus) Wolter 1863 einen festen Platz ein. Relativ schnell wuchs das Kloster an, auch nicht wesentlich gebremst durch den Landesverweis im Kulturkampf; er führte zu Neugründungen in Österreich, Belgien und England. Die Gründung weitete sich zum Klosterverband einer Kongregation innerhalb der benediktinischen Konföderation aus und übernahm im innerkirchlichen und kulturellen Leben eine feste und anerkannte Stellung. Die kirchliche Erneuerungsbewegung, welche Liturgie und Heilige Schrift in das Zentrum der christlichen Existenz stellt – inzwischen durch ein Ökumenisches Konzil der Kirche bestätigt –, hatte in dieser Gründung des 19. Jh.s einen zuverlässigen Vorort. Dies, und nicht weniger, für das erste Halbjahrhundert der Geschichte Beurons darzustellen, hat sich das Buch, ungeachtet seiner Titelfassung „Studien", zur Aufgabe gestellt.

Der *erste Teil* behandelt den *Ablauf der Geschichte* anhand der bestimmenden Faktoren und der Dokumente der Kongregationsleitung (der Generalkapitel): Die Brüder Wolter, ihr Noviziat in der Abtei St. Paul in Rom, Rückkehr nach Deutschland, die Suche eines Ortes, die Fährnisse der Gründung, deren weitere Geschichte, schließlich, wichtig für das Nachfolgende, der Kontakt zur Abtei Solesmes (Frankreich) und ihrem Gründerabt Prosper Guéranger.

Im *zweiten Teil* werden *„wichtige Quellenschriften"* aus der entstehenden und konsolidierten Kongregation befragt. Hier seien schon zwei Neuentdekkungen dieser Studie vermerkt: Der Rückgriff auf Gertrud von Helfta, der für die Spiritualität der benediktinischen Restauration von Solesmes und Beuron so wichtig geworden (und von dem noch zu sprechen) ist, geht auf den Oratorianer Frederick William Faber (1814–1863) in London zurück; der Engländer machte den Franzosen Guéranger (und dieser wieder Wolter) auf die deutsche (angebliche) Benediktinerin (sie war bekanntlich aber Zisterzienserin) aufmerksam (107–110). Ferner: Eine bisher wenig beachtete Quellenschrift zur Frühgeschichte des geistigen Hintergrunds des Bonner Kreises, dem die Brüder Wolter angehören, und damit auch Beurons, ist die 1877 unter dem Pseudonym Aegid Waldner erschienene Schrift „Das Paradies der Kindheit" von Wilhelm Reinkens, dem spiritus rector dieses Kreises (199–222). Die Vf.in findet auch im Psalmenwerk Wolters, *„Psallite sapienter"*, Spuren der Weltsicht Reinkens.

Auf dem *dritten Teil* über die *Spiritualität Beurons* liegt der Akzent, denn dort zeigt Beuron sein Neues und Eigenes, das die Vf.in aber nicht isoliert, sondern in den Kontext der allgemeinen geistesgeschichtlichen Entwicklung und kirchlichen Lage des so differenzierten und so oft in sich widersprüchlichen 19. Jh.s stellt.

Ein Anhang bietet 15 Dokumente im Wortlaut, meistens Aktenstücke der Beuroner Generalkapitel, aber auch einen ungemein klug beobachtenden und urteilenden Tagebucheintrag von Dominikus Willi (608f, vgl. auch schon 257; aber es wird das Wissen der Leser um die genannte Person vorausgesetzt: Schweizer rätoromanischer Muttersprache, Gymnasiast in Einsiedeln, Zisterzienser der Abtei Mehrerau, Ordenshistoriker von Rang, 1888 erster Abt des wieder besiedelten Marienstatt in Deutschland, schließlich 1899(–1913) allseits geschätzter Bischof von Limburg/Lahn – also nicht irgendwer).

Man bewundert den Fleiß der Vf.in, die sich über sehr viel Lektüre und Recherchen nach Quellen in diese ihr zunächst doch fremde Welt eingearbeitet hat. Sie zählt schon zu einer Generation, die gerade die seinerzeit geübte Liturgie und Frömmigkeitsformen nicht mehr aus eigenem Handeln kennt; sie ist zwar Benediktinerin, gehört aber keinem Kloster mit genuin Beuroner Tradition an. Ihr Bemühen, dem Thema gerecht zu werden, zwingt sie zu einer sachlich ausholenden Darstellung: Was muß da doch nicht alles zur Sprache gebracht werden! Und sie hat den schönen Ehrgeiz, nicht nur Faktengeschichte zu schreiben, sondern Basisgeschichte zu vermitteln, einschließlich der kulturellen Zeitgeschichte (wofür zahlreiche Rückgriffe, mit Zitaten belegt, auf die beiden großen Werken von Thomas Nipperdey stehen). Für ihr eigentliches Thema ist die Vf.in aber so gut wie ausschließlich auf Aktenstücke und die offiziellen und gedruckten literarischen Quellen angewiesen, und, wenn der Rez. das recht sieht, gelingt es ihr leider nicht, die damit vorgegebenen Grenzen dadurch zu relativieren, daß sie im Bereich der Frömmigkeits- und Liturgiegeschichte die grundlegende Aporie der benediktinischen Restauration des 19. Jh.s in den Blick nimmt. (Freilich, in der Erforschung der Frömmigkeitsgeschichte haben wir leider noch keinen Nipperdey.) Damit behauptet der Rez. zwar nicht, das Buch der gelehrten Vf.in sei gescheitert, er gibt vielmehr – in diesem Feld nicht ganz unkundig – seiner Überzeugung Ausdruck, die Vf.in habe sich zu früh zuviel vorgenommen.

Wir möchten unseren Vorbehalt am zentralen Thema des Verhältnisses von Liturgie und Frömmigkeit aufzeigen. Es war der seinerzeit neue Ansatz von (Solesmes und) Beuron, der Feier der Liturgie (und dem Hören des Wortes Gottes in dieser) als einer zentralen Quelle des monastischen und christlichen Lebens den ersten Platz zuzuweisen. Dies wurde als die legitime Interpretation der Klosterregel St. Benedikts erachtet. Nun hatte aber gerade zur Zeit der Pontifikate Pius IX. und Leos XIII. die kirchenamtliche Liturgie, seit dem heiligen Papst Pius V. von der römischen Kurie definiert und geregelt, den tiefsten Stand ihrer Geschichte erreicht. Sie sprach nicht mehr selbst. Sie war Staatsaktion, Identifikationsort der von der Gegenreformation geprägten Papstkirche, und dies war theologisch abgesichert durch das zwar altehrwürdige, aber nun apologetisch-einseitig herausgestellte Axiom, die Liturgie der Kirche sei, als Heilsgabe der Erlösung an die „streitende Kirche", eine reale Vorwegnahme der himmlischen Liturgie der Engel vor dem Throne Gottes. (V. a. Guéranger hat das immer wieder formuliert, aber, gut französisch, zwar als Handlungsgrundlage nicht ohne Pathos ins Wort gebracht, doch für die Praxis nicht konsequent zu Ende gedacht.) Faktisch hieß das: die reale Liturgie war, gut mittelalterlich, Heiligenkult. Leo XIII. räumte 1883 die wenigen letzten Ferialtage aus und ließ an ihnen Votivoffizien von Heiligen begehen. (Vf.in nennt diese Verfügung [410], erkennt aber nicht deren eigentliche Stoßrichtung und Bedeutung.) D. h.: Von den 150 Psalmen, die nach St. Benedikt doch jede Woche in der Tagzeitenliturgie zu Wort kommen sollten (Benediktregel 18,22–25), kamen tatsächlich wenig mehr als ein Drittel vor. Die Sonntage mit Sonntagsoffizium in Chor und Messe waren je Jahr bequem an den Fingern einer Hand abzuzählen (Das zeigen die jährlichen Direktorien, in Beuron *„Ordo divini officii"* genannt, von der Vf.in aber nicht beigezogen). Die offiziellen Liturgiebücher und die programmatischen Erklärungen über den hohen Rang der Liturgie reichen also nicht aus, um die konkrete Liturgie wahrzunehmen. (Wer heute Altarmeßbuch und „Gotteslob" zur Hand nimmt, dazu in der Liturgiekonstitution des letzten Konzils liest, was, theologisch beurteilt, Liturgie im Leben der Gemeinden bedeutet, kann wahrhaftig immer noch nicht wissen, wie die Sonntagsmesse in der nächsten Pfarrkirche gefeiert oder, leider, nur „abgehalten" wird: welche Texte der Bibel und Gebete verlautet werden, welche Lieder gesungen, was an Zeremoniell und Gestik sichtbar wird ...) Aus der konstatierten Aporie flüchteten Guéranger und Wolter zur Mystik der heiligen Gertrud, denn sie zeigte die Liturgie als einen Ort der innigsten Begegnung mit Gott auf, ohne daß darauf geachtet zu werden brauchte, was die Liturgie selbst in den zitierten Schriftworten und, noch wichtiger, was sie, der mittels der Schriftzitate belegten geschichtlichen Heilssituationen gedenkend, in die Gegenwart bringt und was anderseits den desolaten Zustand der Liturgie nicht wahrnehmen oder vergessen ließ. Solesmes und Beuron konnten also Liturgie rubrikengerecht halten, ohne daß die derart die Liturgie Begehenden in deren konkreten Gestalt selbst ihre spirituelle Heimat zu haben brauchten, so sehr man auch betonen mochte, dort liege die programmatische Mitte. Wolter freilich wies – wie weit bewußt, weiß der Rez. nicht zu sagen – den Weg zur Überwindung dieser Aporie, und zwar mittels seines Psalmenwerkes, das nach dem Wortlaut der Psalmen und deren Bedeutung in der Liturgietradition fragt, diese also nicht mehr, wie langher geübt, nur nach Art des Englischen Grußes im Rosenkranzgebet als einen *Cantus firmus* der frommen Meditation gebraucht, unabhängig von ihrem Wort und ihrem liturgischen Ort. Daher kommt es (was das Buch nicht mehr beschreibt), daß die Beuroner erstaunlich wach waren, als gegen Ende des 19. Jh.s die ersten Vorschläge einer Reform der monastischen Liturgie aus Benediktinerabteien Spaniens laut wurden, und weiter, als, unerwartet, Papst Pius X. für den römischen Ritus eine Reform des Breviers und der Sonntagsfeier verordnete. Sie nutzten erstaunlich zielsicher und geschickt die sich bietende Möglichkeit: Die Obern (Erzabt Ildefons Schober, Abt Primas Fidelis von Stotzingen) hörten auf die sachkompetenten Mönche und nahmen die einmalige Gelegenheit wahr, daß in der Ritenkongregation maßgebliche Persönlichkeiten (Pietro La Fontaine, später Kardinal-Patriarch von Venedig, und Pietro Piacenza), vielleicht erstmals überhaupt, ein weitschauendes Arbeitsprogramm hatten und ihrerseits die Chance nutzten, in den Benediktinern, und das hieß faktisch weithin: in den Beuronern, ein verständiges Gegenüber zu haben, das ermöglichte, die (schließlich 1915 abgeschlossene) Liturgiereform im Benediktinerorden zu einem Muster- und Lernfall der künftigen universalkirchlichen Reform zu machen. (Daß diese von den Päpsten Benedikt XV. und Pius XI. dann doch nicht betrieben wurde, ist wieder eine andere Sache.) Davon finden wir in dem vorliegenden Buch nichts, auch nicht eine Problemanzeige oder eine Vorbereitung auf die Vorgänge, welche die Vf.in vielleicht als schon außerhalb ihrer Berichtszeit erachtete.

Ein Kennzeichen der Ausführungen des Buches sind die vielen Originalbelege aus zweiter Hand, offenkundig ein Signal für eine thematische Überforderung. Diese wird ausgeglichen durch eine immer wieder auffallende leicht übertreibende Diktion: Sachaussagen werden durch steigernde und verabsolutierende Adjektive dramatisiert. Die Aufklärung z. B. lehnt außerpfarrliche Gottesdienste nicht einfach ab, sondern diese werden „scharf" abgelehnt, und ähnlich oft. Die breite Themenstellung erlaubt eben nicht ein ebenso breites und absichtsloses Studium der Quellen selbst. Sehr viele Einzelangaben bekommen beim Nachsehen vor Ort doch ein anderes Licht. So wird (aus zweiter Hand) aus dem Vorwort von Heinrich Bones berühmten Gesangbuch „Cantate!" (erstmals Mainz 1847) zitiert (391), wonach dieser Übersetzungen der Meßtexte ablehnt – aber warum finden sich dann in diesem Buch eine Übersetzung des *„Ordo missae"* einschließlich Canon samt allen Präfationen, zahlreichen Orationen und einzelnen Proprien, dazu seit 1851 auch alle Perikopen, auch jene der (damals noch vielfach gebrauchten) Eigenmissalien von Köln, Münster und Trier? Diese Ungereimtheiten gehören nun einmal zum 19. Jh. Oder: Martin von Cochems Meßerklärung wurde tatsächlich im 19. Jh., nach der Ebbe zur Aufklärungszeit, wieder viel verbreitet (392; im Register unter „Cochem" verbucht, als sei das sein Familienname), aber es gibt darunter auch Ausgaben mit einem regelrechten Missale-Auszug in Deutsch: ein bewußtes Korrektiv der Bearbeiter, die als einseitig erkannte Allegorie der Meßerklärung zu relativieren. (In der Bibliographie der deutschen Übersetzungen des Missale

durch den Rez.en, von Vf.in im Literaturverzeichnis zwar genannt, aber offenbar nicht benutzt, sind diese verzeichnet.) Ein Rätsel bot das als erster Beleg für die Intensivierung der Marienverehrung seitens der „Kirche" (Aufwertung oder Einführung zahlreicher Marienfeste) angeführte Fest der „Reinheit Mariens", „unter Benedikt XIV. 1751 entstanden", „1850 für die ganze Kirche approbiert" (408). Nach umständlichen Recherchen in einem halben Dutzend Handbüchern der Heortologie zeigt sich: es handelt sich offenbar um das Fest der Mutterschaft Mariens, das der genannte Papst im genannten Jahr für Portugal erlaubte; 1850 ist mit diesem Fest offenbar nichts geschehen, wohl aber erhöhte damals Papst Pius IX. den rubrizistischen Rang des Festes Mariä Heimsuchung, zum Dank für seine Rückkehr nach Rom, aus dem er 1848 vor den Revolutionären geflohen war. Das Fest der Mutterschaft Mariens wurde erst 1931 von Pius XI. universalkirchlich eingeführt.

Ganz unbefriedigend scheint die Frage der Kommunionhäufigkeit behandelt, die durch die Kommuniondekrete Pius X. neue Aktualität bekam. Das Thema ist in einer umfangreichen Literatur theologisch und pastoral erörtert; daraus kommt hier nichts vor, nicht einmal die zusammenfassenden Beiträge im „Dictionnaire de spritualité". Angesichts des so wichtigen (und heute wieder aktuellen) Sachverhaltes muß man hier doch mehr Genauigkeit wünschen. Die Vf.in führt als einen der Belege einen Kommentar zur Benediktregel an, „der anonym von Ettal herausgegeben wurde" (397f). Doch die Anonymität ist längst gelüftet: Autor ist der französische Benediktiner Albert L'Huiller, ein Abt der Solesmenser Kongregation; das Buch wurde in Ettal von dem Beuroner Willibald Wolfsteiner, der dort Abt geworden war, übersetzt, erschien aber nicht dort, sondern bei Herder in Freiburg; das französische Original kam aber schon 1901 heraus, und das Fazit der Vf.in ist ungerecht: „Das Dekret Pius X. findet keine Beachtung", denn 1901 regierte noch Leo XIII., und die deutsche Ausgabe war schon im Druck, als das nicht zu erwartende päpstliche Dekret die kirchliche Öffentlichkeit überraschte. Da hätten die Vorderen doch mehr Nachsicht verdient, und die Sache treffendere Belege. Der Rez. hat bei anderer Gelegenheit über das auffallende Phänomen publiziert, daß die Beuroner recht zurückhaltend waren, die Öffnung Pius' X. (der selbst wieder, wie er sagte, nur das Konzil von Trient durchführen wollte) umzusetzen, und er weiß sehr wohl um die Schwierigkeiten, die Quellen zum Sprechen zu bringen. Dieses Thema muß nochmals, und besser als hier geschehen, behandelt werden. Eine auffallende Form eucharistischer Frömmigkeit, die Beuron von Solesmes übernahm, wird hingegen, wenn der Rez. recht sieht, überhaupt nicht genannt: Der „salut", nämlich Aussetzung und Segen mit dem Altarsakrament (der konsekrierten Hostie), nach der zweiten Vesper eines jeden Festes im Rang „Duplex IIae classis" (also relativ oft), zu dem dann – und erst zu ihm, nicht schon zur Vesper selbst – auch die Brüder zur Kirche eilen: Nicht die Feier der Eucharistie vereinigt die klösterlichen Hausbewohner, sondern der „sakramentale Segen". (Der Rez. hat das noch 1955 in Beuron erlebt.) In diesem Kontext heißt das Konventamt auch „Gemeinschaftsmesse" (398), eine irreführende Bezeichnung, denn diese ist Terminus technicus einer Feierform der Messe, die in den zwanziger Jahren entwickelt wurde (damals auch „missa dialogata", „Chormesse") und den Laien eine intensivere Teilnahme an der liturgischen Gestalt der Messe ermöglichte. Das Konventamt (in dem außer dem Priester niemand kommunizierte und wo nur der „Chor", die Priestermönche, *participatio actuosa* übten) war gerade keine „Gemeinschaftsmesse".

Der Vorzug des Buches: Es bietet für einen interessanten und auch wichtigen Abschnitt der Ordens- und Kirchengeschichte ungemein viel Material. Das Buch zeichnet sich überdies durch einen klaren und sachgerechten Aufbau aus. Man muß aber einmal mehr bedauern, daß ein ebenso fleißiger wie engagierter Mensch dank der derzeitigen Krankheit, für Diss.en viel zu weit gefaßte Themen zuzulassen, nicht das Gute leisten konnte, was die Vf.in, etwa in einer konkreten Fallstudie innerhalb des gewählten Themas, sicher zuwege gebracht hätte. Denn nur aufgrund von solchen wird ein so umfassendes und vielschichtiges Thema befriedigend zu behandeln sein.

Maria Laach Angelus A. Häußling

Chenu, Marie-Dominique: **Notes quotidiennes au Concile.** Journal de Vatican II 1962–1963. Édition critique et introduction par Alberto Melloni. – Paris: Les éditions du Cerf 1995. 152 S., brosch. FF 110,00 ISBN: 2–204–05294–9

Marie-Dominique Chenu OP (1895–1990), einer der profiliertesten Kenner des Thomas von Aquin in diesem Jh., seit 1920 Prof. für „histoire des doctrines chrétiennes" am theologischen Institut der Dominikaner von Le Saulchoir/Belgien, seit 1932 Rektor dieser Ausbildungsstätte, gehört nicht nur zu den wichtigen Interpreten (vgl. sein Buch „Volk Gottes in der Welt", Paderborn 1968), sondern auch zu den herausragenden Inspiratoren des II. Vatikanischen Konzils, und dies, obwohl er „nur" als privater Berater eines afrikanischen Bischofs an der Kirchenversammlung teilnehmen konnte.

Eine kleine Schrift aus dem Jahr 1937 „Une école de théologie: le Saulchoir" (Neuausgabe mit einschlägigen Untersuchungen von G. Alberigo, E. Fouilloux, J.-P. Jossua, J. Ladrière, Paris 1985), in der C. das Studienprogramm seiner Hochschule und das dahinterstehende Theologieverständnis erläuterte, war 1942 indiziert worden und hatte zu seiner Entfernung aus dem Amt geführt. Stein des Anstoßes war der unter den historischen Umständen brisante Versuch, unter Berufung auf Lagrange dessen historische Methode der Bibelexegese auf das Werk des Thomas von Aquin zu übertragen, um ihn „aus dem Reich der ewigen Wahrheiten heraus(zu)holen", die Verabsolutierung des Thomismus zu überwinden und den „doctor angelicus" im Kontext der ökonomischen, politischen und kulturellen Bedingungen seiner Zeit zu studieren und ihn dadurch für die Gegenwart neu verstehbar zu machen. Die Argumente, mit denen seine Schrift verurteilt wurde, entsprechen weitgehend dem, was acht Jahre später in der Enzyklika „Humani generis" gegen die sog. „nouvelle théologie" gesagt werden sollte.

Parallel zu seiner wissenschaftlichen Arbeit war C. Berater und Gesprächspartner der kirchlichen Aufbruchsbewegungen in die moderne französische Gesellschaft hinein: bereits in den zwanziger Jahren für die neu gegründete christliche Arbeiterjugend, seit Anfang der vierziger Jahre für die Mission de France, die Mission de Paris und die Arbeiterpriester-Bewegung, die den grundlegend gewandelten Bedingungen des Christseins in der modernen Industriegesellschaft, in einer weithin entchristlichten Welt Rechnung zu tragen und neue Wege der christlichen Präsenz und der Evangelisierung zu bahnen versuchten. Im Konflikt um die Arbeiterpriester, der mit dem römischen Verbot dieses Experiments (1954) ein vorläufiges Ende fand, trafen C. erneut disziplinarische Maßnahmen. Wie Yves Congar mußte er Paris verlassen; anders als dieser wurde C., der erst 1990 starb, allerdings nie rehabilitiert.

Daß er dennoch eine wichtige Rolle im Konzil spielte und an vielen Stellen mitarbeitete, obwohl er weder Peritus noch Mitglied einer Kommission war, ist Mgr. Claude Rolland, Bischof von Antsirabé/Madagaskar, zu verdanken, der seinen ehemaligen Lehrer als persönlichen Berater für das Konzil auswählte. Wie manche französische Theologen, die von den Verurteilungen der Jahre 1950 und 1954 betroffen waren, kam also auch C. auf dem Umweg über Afrika nach Rom. Gleichsam durch die Hintertür war so gerade jene theologische Avantgarde gegenwärtig, die dem Konzil seit Jahrzehnten vorgearbeitet hatte.

Sein nunmehr in kritischer Edition vorgelegtes Konzilstagebuch liest sich als beredtes Zeugnis dieses theologischen Aufbruchswillens gegen alle Hemmnisse, die auch im Konzil noch zu überwinden waren. Es setzt am 8. September 1962 ein, gut einen Monat vor Beginn der ersten Sitzungsperiode (11. Oktober – 8. Dezember 1962), während der C. kontinuierlich Aufzeichnungen notierte, und reicht bis etwa zur Mitte der zweiten Sitzungsperiode (29. September – 4. Dezember 1963). Am 12. November 1963, mitten während der damaligen Krise des Konzils, bricht es abrupt und ohne erkennbaren Grund ab.

In knappen, schnörkellos kargen Aufzeichnungen hält C. eher punktuell und aphoristisch Begegnungen und Gespräche mit Bischöfen und Kollegen, Eindrücke von den Konzilsberatungen (aus zweiter Hand, häufig z. B. von Congar vermittelt, oder aus der Presse), Reflexionen über Strategien – manchmal auch Machenschaften im Hintergrund – und Konflikte fest. Er berichtet über seine Tätigkeiten und Zuarbeiten für verschiedene Konzilsväter; nicht nur Bischof Rolland konnte sich auf C.s theologische Expertenarbeit stützen, sondern z. B. auch der Melchitenbischof Hakim, für den C. mehrfach Interventionen vorbereitete. Bereits in dieser Konstellation zeigen sich die Kernanliegen, an denen er seine Tätigkeit als Berater afrikanischer und orientalischer Bischöfe ausrichtete: die Entdeckung der Kirche als Weltkirche – Überwindung der eurozentrisch-westlichen Perspektivverengung, die Öffnung der Kirche für die Probleme der modernen Welt und für die Weite der Ökumene, als deren innerkatholischen Prüfstein er die angemessene Wahrnehmung der östlichen Tradition beharrlich anmahnte.

Kristallisationspunkt dieser Intentionen und Herausforderungen ist die von C. entwickelte und gemeinsam mit Yves Congar lancierte Idee einer Botschaft der Konzilsväter an die Welt, wie sie am 20. Oktober 1962 verkündet wurde. Sie sollte ein Signal für die Ausrichtung des Konzils an dem in der Eröffnungsansprache vom 11. Oktober 1962 „Gaudet mater ecclesia" verkündeten Programm Johannes' XXIII. setzen: Öffnung zur Welt von Anfang an, *aggiornamento*, missionarische und pastorale Akzentuierung gegen die in den vorbereiteten Schemata nur allzu deutlich zu greifende Gefahr einer bloß inner-

kirchlichen Nabelschau. Dieses Projekt, seine Vorbereitung „hinter den Kulissen" und sein Echo bilden einen roten Faden durch die Aufzeichnungen der ersten Sitzungsperiode. In Fortsetzung der damit vorgezeichneten Linie bezeugt das Tagebuch immer wieder die Sorge C.s um die Aufnahme zentraler Fragen der Weltgestaltung in den Konzilsberatungen – Bevölkerungsproblematik, Entwicklung, Frieden, Armut und Kirche der Armen – und in diesem Zusammenhang die Teilnahme an Beratungen zugunsten der Einrichtung eines „Sekretariats für die Probleme der modernen Welt", als dessen Promotor Kardinal Suenens fungierte.

C.s prekäre Stellung als gemaßregelter und zur Konzilszeit nicht rehabilitierter Theologe findet einen gewissen Widerhall in der großen Aufmerksamkeit, mit der er z. B. Nachrichten zum Biblicum-Streit und Erfahrungen über den Umgang mit Theologen, die in römischen Kreisen als „gefährlich" galten (z. B. Rahner, Küng, Congar u. a.), notiert.

Es ist ein großes Verdienst des Hg.s, mit dieser kritischen Ausgabe nicht nur den Text der Aufzeichnungen C.s selbst zugänglich gemacht, sondern ihn zugleich in den größeren Kontext des Konzilsumfeldes verwoben zu haben. Umfangreiche Anmerkungen korrelieren die Eintragungen C.s mit Informationen und Kommentaren aus Konzilstagebüchern und Aufzeichnungen anderer Konzilsteilnehmer und -beobachter, z. B. von Semmelroth, Tucci, Congar, aber auch von Papst Johannes XXIII. selbst, die in französischer Übersetzung und in der jeweiligen Originalsprache geboten werden (in den deutschsprachigen Originalzitaten finden sich leider recht viele Fehler). Die ebenfalls in den Anmerkungen dargebotenen Texte der von C. erarbeiteten Interventionen ergänzen die Tagebucheinträge in sehr aufschlußreicher Weise.

Der einleitende Essay (7–54) des Hg.s bietet eine wichtige Kontextualisierung des Tagebuchs als Quelle. Er stellt die bisher wenig beachteten und als Quellen erschlossenen *Tagebücher* zum Konzil vor, typisiert sie nach Verfassergruppen und Eigenarten und reflektiert die Bedeutung dieser Quellengattung für die Erforschung des Konzils. Die persönlichen Aufzeichnungen von Bischöfen, Theologen und Beobachtern erschließen unentbehrliche Einsichten in den Verlauf des Konzils als konfliktreichen und mühsamen Prozeß der Neuwahrnehmung von Kirche als Weltkirche und Kirche in der (modernen) Welt.

Gerade in einer Phase, in der mit dem anstehenden Generationenwechsel in der Theologie von der Zeit der Zeugen zur Zeit der Nachgeborenen die Erforschung des II. Vatikanischen Konzils in ein neues Stadium tritt und zugleich die Vergewisserung über die mit dem Konzil errungene Standortbestimmung der Kirche in der Moderne als kritisches Korrektiv innerkirchlicher Entwicklungen immer brisanter wird, gewinnt die Erschließung solcher persönlich wie theologiegeschichtlich bedeutsamer Quellen unzweifelhaft an Bedeutung. Die Lektüre des Konzilstagebuchs von C., so fragmentarisch es bleibt, eröffnet einen perspektivisch zugespitzten, höchst aufschlußreichen Blick hinter die Kulissen des Konzils. Überdies trägt es dazu bei, C. nicht nur als bedeutendem Theologiehistoriker, sondern zugleich als Vorreiter einer Theologie der Zeichen der Zeit, des Ringens der Kirche um ihren Ort und ihre Aufgabe in der modernen Gesellschaft endlich die ihm gebührende Aufmerksamkeit zukommen zu lassen.

Bamberg Marianne Heimbach-Steins

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte

Bös, Gunther: **Curiositas.** Die Rezeption eines antiken Begriffes durch christliche Autoren bis Thomas von Aquin. – Paderborn: F. Schöningh 1995. 242 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts, N. F., 39), kt DM 42,00 ISBN: 3–506–79439–6

Die Idee der „Neugierde" gehört zum etablierten Arsenal gebildeter Gegner des Christentums. In seinem einflußreichen Buch „Der Prozeß der theoretischen Neugierde" breitet Hans Blumenberg ausführlich und beredsam die These aus, „daß die bestimmenden Attribute der Neuzeit aus der humanen Selbstbehauptung gegenüber dem theologischen Absolutismus des ausgehenden und nachwirkenden Mittelalters herzuleiten sind". Diese Deutung unterstellt, daß das Christentum, insbesondere unter dem Einfluß des hl. Augustinus, die Neugierde als Kampfbegriff gegen die antike Kultur eingesetzt und daß wiederum die Neuzeit den Menschen dann emanzipiert habe, indem sie denselben Begriff durch die Umdrehung seiner Bewertung in eine Waffe gegen das Christentum verwandelte. Diese Vorstellung hat sich dermaßen durchgesetzt, daß man sie dem Art. über Neugierde in dem renommierten „Historischen Wörterbuch der Philosophie" zugrunde gelegt hat. So wird der Art. mit dem rekapitulierenden Satz eingeleitet: „‚Neugierde' ist ein von Augustin gegen die antike Philosophie eingeführter Kampfbegriff, der zu einem Signal neuzeitlicher Emanzipation von der Theologie wurde." Demnach habe das christliche Mittelalter die Neugierde negativ bewertet, während sie in der Neuzeit eine positive Bewertung erhalte. In der neuzeitlichen Vorstellung fungiert „Neugierde" somit als ein Paradigma moderner Befreiung von christlicher Bevormundung.

Mit seiner detaillierten und gründlichen Untersuchung der Geschichte der Neugierde in der lateinischen Literatur zwischen dem letzten vorchristlichen und dem 13. Jh. hat Bös die Vorstellung, „die Vorbehalte gegenüber menschlicher Neugierde seien eine christliche Erfindung" (17), widerlegt. Nachdem er die bereits in der vorchristlichen Antike vorhandene Ambivalenz bzgl. des Begriffs der Neugierde nachgezeichnet – insbesondere bei Cicero, Seneca und Apuleius –, wendet er sich Tertullian und Augustinus als Vertretern der ersten christlichen Bewertungen der Neugierde zu. Danach geht er ausführlich auf einige Hauptfiguren des mittelalterlichen Denkens ein. V. a. bei Thomas von Aquin findet sich eine ausgewogene Behandlung. Thomas arbeitet den Unterschied zwischen *studiositas* und *curiositas* heraus, indem er sie *sub ratione Dei* betrachtet, was in der deutschen Sprache der Unterscheidung zwischen *Wißbegier* und *Neugier* entspricht.

Für den Aquinaten gilt als offenkundig, daß alle Erkenntnis gut und daß Erkenntnis, da sie zur menschlichen Natur als solcher gehört, sogar das Gute des Menschen schlechthin ist. An sich betrachtet ist in seinen Augen kein Erkenntnisgegenstand verboten.

Um das Lasterhafte bei der Suche nach Erkenntnis zu erfassen, gebraucht Thomas die wichtige Unterscheidung zwischen der Erkenntnis der Wahrheit und dem Streben danach. Wahrheitserkenntnis stellt für ihn in sich immer etwas Gutes dar, doch kann desungeachtet die Weise des Strebens danach verkehrt, d. h. unvernünftig sein. Mit anderen Worten: Die Suche nach *einer* Wahrheit darf nicht von dem Streben nach *der* Wahrheit ablenken. Das Negative am neugierigen Streben in den Augen des Thomas von Aquin liegt gerade in der Flüchtigkeit und vorzeitig genügsamen Inkonsequenz des Erkenntnisverlangens. Es fehlt dabei die Gründlichkeit, die den Tiefgang der Erkenntnisgegenstände in ihrer Bezogenheit auf Gott auszuschöpfen hat. Frevelhafte Neugierde ist oberflächliches Verweilen am Gegenstand, das sich mit Wahrheiten unter Verzicht auf *die* Wahrheit zufriedengibt. In diesem Sinne bewirkt Religion weniger eine Begrenzung der Neugierde als vielmehr deren absolute Freigabe. Während für Augustinus Forschung über die außerhalb des Menschen liegende Natur illegitime Neugier repräsentiert, gilt für Thomas die Erforschung verborgener Werke der Natur nur dann als illegitim, wenn man diese Wahrheit aus ihrer Bezogenheit zur Gotteserkenntnis herauslöst. *Die* Wahrheit muß immer die treibende Kraft des Erkenntnisverlangens sein (*ex amore veritatis*).

Des weiteren führt Thomas eine sehr hilfreiche sprachliche Unterscheidung ein, um zwischen Neugier im Sinne einer Tugend und im Sinne eines Lasters zu differenzieren. Das Wort *studiositas* bezeichnet demnach eine Tugend, während *curiositas* für die lasterhafte Einstellung vorbehalten wird. *Studiositas* – mit „Studiereifer" vielleicht am besten im Deutschen wiederzugeben – ist demzufolge geradezu das Gegenteil der *curiositas*. Ausschlaggebend bei der Differenz ist die Leitung durch den Verstand (*regula rationis*). D. h., daß Wahrheiten in der Zugkraft des umfassenden Strebens nach Wahrheit überhaupt gesucht werden sollen. Das moralische Problem der Neugierde bezieht sich somit auf die subjektive Weise des Strebens nach Erkenntnis, nicht auf die Erkenntnis selbst. Als Laster verstanden ist Neugierde „ein verdrehtes, verkehrtes Streben nach Wahrheitserkenntnis" (188). Das Streben muß in die Suche nach Wahrheit überhaupt eingefaßt sein. *Studiosus* ist mithin eine Tugend. Das naturhaft vorgegebene Streben nach Erkenntnis bleibt in sich durch und durch gut. Eine Tradition aufgreifend versteht Thomas *Studium* als „die starke Hinwendung des Geistes auf etwas". Das Lobenswerte am *studium* ist die energische Aufmerksamkeit bei der Suche nach Erkenntnis.

Der Vf. weist nach, daß in allen Jh.en Neugierde sowohl positiv wie auch negativ bewertet wird. Christliche Theologie vermag der Neugierde eine Begründung zu geben und zugleich ihre Lasterhaftigkeit zu definieren. Denn aus der theologischen Perspektive zeigt es sich, daß alles unmoralisch wird, wenn es aus seinem Wirklichkeitskontext herausgelöst und verabsolutiert wird. Wie durch ein unvoreingenommenes Studium der Tradition Aufklärung gewonnen werden kann, führt dieses Buch vorbildhaft vor.

Münster William J. Hoye

Schmidbaur, Hans Christian: **Personarum Trinitas.** Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin. – St. Ottilien: Eos 1995. V, 710 S. (Münchener Theologische Studien, 2, Systematische Abteilung, 52), Ln DM 98,00 ISBN: 3–88096–252–9

Die 1992 abgeschlossene und drei Jahre später publizierte Münchener Diss. von H. Chr. Schmidbaur, deren Umfang von über 700 Druckseiten den Rahmen einer Promotionsschrift bei weitem sprengt, hat sich zum Ziel gesetzt, eine umfassende, detaillierte Darstellung und Erörterung der thomasischen Gottes- und Trinitätslehre zu geben (17).

Im *ersten Teil* werden die *Stellung der Trinitätslehre im heilsgeschichtlichen Entwurf* sowie die *philosophischen und wissenschaftstheoretischen Grundlagen der Gotteslehre* des Aquinaten untersucht (25–136). Dabei behandelt der Vf. die Prologe von STh I, q. 2 und 27 (25–36), den Aufbauplan der STh (36–75), Aufbau und Struktur der Trinitätslehre (75–101), Ort und Bedeutung der natürlichen Gotteserkenntnis (102–118), die Stellung der Trinitätsanalogien (118–129) sowie den affirmativen Charakter der Gotteslehre (129–136). Im *zweiten Teil* (137–330) setzt sich der Vf. mit der *patristischen und mittelalterlichen Trinitätslehre* auseinander (Kappadokier, Augustinus, Schule von

Chartres, Richard von St. Viktor, Wilhelm von Auxerre, Alexander von Hales, Bonaventura, Anselm von Canterbury, Peter Abaelard, Petrus Lombardus).

Der *dritte Teil* (331–667) ist eine umfangreiche *Untersuchung zum Trinitätstraktat der STh*. Diese beschäftigt sich mit den innergöttlichen Hervorgängen (333–386), den subsistenten Relationen (387–447), den göttlichen Personen (448–501), dem thomasischen Personbegriff (502–558), mit Hervorgang und Natur der göttlichen Personen (559–644) und den Sendungen (645–667).

Eine kurze Zusammenfassung (668–671), ein Abkürzungs- und Literaturverzeichnis (672–695) sowie ein Personen- und Sachregister (696–710) beschließen die Arbeit.

Dem Vf. geht es um den Nachweis, daß Gottes- und Trinitätslehre des Aquinaten nicht durch einen „vortrinitarischen" *Deus unus*, sondern von Anfang an durch den Glauben an den einen *Gott in drei Personen* bestimmt sind. Dabei beruft sich der Vf. neben M. D. Chenu, M. Seckler und O. H. Pesch vor allem auf A. Malet: Personne et Amour dans la Théologie de Saint Thomas d'Aquin, Paris 1956 (22). Am Ende seiner Arbeit nennt der Vf. dieses Werk einen „zuverlässigen Wegbegleiter, der mit seinen Einsichten... auf weite Strecken den Weg" (669) gewiesen hat. Daß A. Malet bei Schmidbaur eine zentrale Rolle spielt, zeigt schon ein Blick ins Personenregister. Malet ist der am häufigsten zitierte Thomasinterpret (699).

Sind die Thesen, der *dreifaltige Gott* und nicht der abstrakte *Deus unus* sei Gegenstand der thomasischen Theologie (51), und deshalb kenne Thomas keine eigentliche Ableitung der Personen aus dem göttlichen Wesen (81), gut begründet, so zeigen sich schon bald Interpretationsschwierigkeiten beim Begriff der göttlichen Personen. Die göttlichen Personen sieht der Vf. durch die subsistenten Relationen konstituiert (83). Thomas identifiziere die göttlichen Personen aber nicht einfach mit den subsistenten Relationen, sondern betrachte die göttlichen Personen darüber hinaus als Subjekte mit „personspezifischem Bewußtsein" (539). S. übernimmt hier die Position von F. X. Bantle. Dieser hatte gegenüber Rahner – der mit dem beliebten Modalismusvorwurf belegt wird – geltend gemacht, die göttlichen Personen müsse man als drei distinkte Selbstbewußtseine auffassen (541). Die von B. J. Hilberath vorgetragene Kritik an Bantle findet der Vf. nicht überzeugend, ohne freilich durch Textanalysen zeigen zu können, daß Thomas die göttlichen Personen als drei Subjekte mit personspezifischem Bewußtsein verstanden hat. Das „distinctum esse" der göttlichen Personen, von dem Thomas immer wieder spricht (543[172]), ist keineswegs identisch mit drei distinkten göttlichen Subjekten mit je eigenem Bewußtsein. Von daher steht Rahner mit seiner Rede von distinkten Subsistenzweisen dem Trinitätsverständnis des Aquinaten weitaus näher als S.s Rede von göttlichen Subjekten mit personspezifischem Bewußtsein.

S.s eigenwilliges Verständnis der göttlichen Personen wird noch verstärkt durch die Art, wie er das Verhältnis von Wesen und Relation in Gott bestimmt. Für Thomas, so der Vf., subsistiere nicht das göttliche Wesen oder der eine Gott in drei Personen, sondern es subsistierten die Relationen „in der Gottheit" (sic!, 168; vgl. 211 u. ö.). Daß es sich dabei – richtig verstanden – um keinen Gegensatz handelt, da Gott seinem Wesen nach selbst subsistieren muß, soll es sich um den einen und einzigen Gott handeln, bemerkt der Vf. lange Zeit nicht, später umschifft er, was offensichtlich ist, durch eine merkwürdige Distinktion: „Der Satz, das Wesen subsistiere dreifach, ist zwar realiter durchaus richtig, begrifflich aber falsch" (435). So sieht der Vf. in der begrifflichen Bestimmung, die göttlichen Relationen subsistierten in der Gottheit das „non plus ultra" der thomasischen Trinitätslehre. An dieser Bestimmung wird alles gemessen.

Dies führt zu sehr undifferenzierten Urteilen über die Klassiker der Trinitätstheologie. So sieht der Vf. bei den Kappodikern eine „Modalismustendenz" (162), entdeckt diese mit A. Malet auch bei Augustinus (168), wirft Anselm, Wilhelm von Auxerre, Richard von St. Viktor, Alexander von Hales und Bonaventura „Essentialismus" vor, weil sie die innergöttlichen Hervorgänge mit dem Prinzip des „bonum diffusivum sui" in Verbindung gebracht hätten (192, 216, 231 249, 280, 296), sieht zwischen Richard von St. Viktor und Thomas von Aquin einen Gegensatz, wie er „extremer nicht sein könnte" (227), da Richard – anders als Thomas – die göttlichen Personen als Subsistenzweisen des göttlichen Wesens betrachte (219), erhebt gegen Anselms Trinitätslehre, die er als „essentialistisch verkümmerten Augustinismus" (287) denunziert, den Vorwurf des Rationalismus (283) und bezichtigt Anselm (293) wie Peter Abaelard (312f) nicht nur modalistischer Tendenzen, sondern des expliziten Modalismus. Besser schneiden dagegen nur Albertus Magnus und Petrus Lombardus ab, die den Aquinaten neben Augustinus am meisten beeinflußt haben sollen (327). Neben diesen fragwürdigen dogmatischen wie historischen Urteilen zeigt der Vf. zudem wenig ökumenisches Gespür bei der Frage des „Filioque". Zu behaupten, mit dem „filioque" stehe und falle der christliche Trinitätsglaube (356), ist im Zeitalter der Ökumene einigermaßen befremdlich.

Zwar finden sich im dritten Teil der Arbeit im einzelnen recht gute Analysen zum Trinitätstraktat der STh. Doch immer wieder erhebt der Vf. gegen bestimmte Autoren den Modalismusvorwurf und sieht die Modalismusgefahr allein durch die von ihm interpretierte thomasische Trinitätslehre gebannt. Die These, das Sein der göttlichen Personen konzipiere der Aquinate als „Subjekt" mit personspezifischem Bewußtsein, läßt sich aber durch den vom Vf. erhobenen Textbefund nicht belegen. S. kann sich deshalb auch nicht auf Thomas berufen, wenn er ein *einziges* göttliches Bewußtsein bestreitet (541). Wie man aber bei drei göttlichen Subjekten mit je eigenem Bewußtsein tritheistische Mißverständnisse vermeiden will, ist dem Rez.en nicht klar geworden. Statt ständig und überall Modalismus zu wittern, hätte man vom Vf. auf über 700 S. gerne auch etwas zum Tritheismusproblem erfahren.

Luzern Helmut Hoping

O'Meara, Thomas Franklin: **Thomas Aquinas. Theologian**. – Notre Dame IN: University of Notre Dame Press 1997. XXI, 302 S., kt $ 16,95 ISBN: 0–268–01898–7 / 0–268–04201–2

Der an der University of Notre Dame/USA lehrende Dominikaner O'Meara, der u. a. durch Veröffentlichungen zur deutschen katholischen Theologie im 19. Jh. bekanntgeworden ist, hat mit dem hier anzuzeigenden Buch eine lesenswerte Einführung in die Theologie des Thomas von Aquin geschrieben, die auch ihre Wirkungsgeschichte und ihren Einfluß im 20. Jh. darstellt. Die Einführung ist an der „Summa Theologiae" orientiert und behandelt andere Werke des Aquinaten nur nebenbei.

In einem *ersten Kap.* informiert der Vf. über Leben und wissenschaftliche Laufbahn seines berühmten Ordensbruders. Der Leser bekommt dabei einen guten Einblick in das Pariser Bildungssystem des 13. Jh.s (1–40). In einem *zweiten Kap.* untersucht er sodann unter Berücksichtigung der Diskussion um den Aufbauplan der STh (D.-M. Chenu, M. Seckler u. a.) Strukturen und Prinzipien der bekanntesten theologischen Summe des Mittelalters, wobei er seine Ergebnisse in graphischen und tabellarischen Darstellungen zusammenfaßt (41–86). In einem *dritten Kap.* gibt der Vf. anhand zentraler Themen der STh einen Einblick in das theologische Denken des Aquinaten (87–151). Das *vierte Kap.* ist den thomistischen Schulen und Traditionen wie der Thomasforschung gewidmet. Es zeigt, wie vielfältig der Thomismus gewesen ist (es werden drei große Epochen des Thomismus unterschieden). Der Überblick zur Thomasforschung der Gegenwart reicht bis zu den Arbeiten von G. Lafont, A. Patfoort, O. H. Pesch und J.-P. Torrell (152–200). Im *fünften* (und letzten) *Kap.* fragt der Vf. nach der Bedeutung der Theologie des Aquinaten für die gegenwärtige Psychologie, Ästhetik, Spiritualität, Politik, Kirche und den Dialog der Religionen (201–243). Obschon die Bedeutung keineswegs gering ist, wird sie von O. doch wohl eher über- als unterschätzt. Allerdings ist hierbei zu berücksichtigen, daß im Vergleich zum deutschsprachigen Raum das Denken des Aquinaten im nordamerikanischen Katholizismus immer noch sehr präsent ist. Der Einfluß von E. Gilson und J. Maritain ist in universitären Kreisen des nordamerikanischen Katholizismus weiterhin ungebrochen.

Die Einführung in die Theologie des Aquinaten, die O. mit einer kurzen Zusammenfassung abschließt, besticht durch ihre verständliche Sprache und durch ihren klaren Aufbau. Zwar entsprechen einige Datierungen (der Vf. orientiert sich hierfür an J. Weisheipl) nicht dem neuesten Forschungsstand (etwa die Datierung des Kommentars zu Aristoteles' *De anima*; zum Forschungsstand vgl. J.-P. Torrell: Magister Thomas, 341–371). Das beeinträchtigt aber nicht die Qualität der vom Vf. vorgelegten Einführung in die Theologie des Aquinaten.

Luzern Helmut Hoping

Bonhoeffer, Dietrich: **Widerstand und Ergebung**. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. Christian Gremmels / Eberhard Bethge / Renate Bethge in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998. XI, 796 S. (Dietrich Bonhoeffer Werke, 8), Ln DM 198,00 ISBN: 3–579–01878–7

Die kritische Werkausgabe der Schriften Bonhoeffers ist mit ihrem achten Bd: *„Widerstand und Ergebung"*, ans Ziel gekommen und gleichzeitig zu ihrem Ausgangspunkt zurückgekehrt. Ans Ziel gekommen, weil die lange erwarteten Gefängnisbriefe als letzter Bd der 16bändigen „Dietrich Bonhoeffer Werke" nun endlich erschienen sind; zurückgekehrt, weil jetzt in textkritischer Genauigkeit vorliegt, was die Aufmerksamkeit überhaupt erst auf das ganze Werk gelenkt

hatte. Das ungeheure theologische Interesse, welches die Gefängnisbriefe seit ihrem ersten Erscheinen 1951 begleitet haben, schuf ja die Basis für die Wahrnehmung der anderen Schriften Bonhoeffers und am Ende eben auch für den Plan einer kritischen Gesamtausgabe. Nun also kehren wir zu den Briefen und Texten aus der Haft, versehen mit zahllosen Querverweisen auf das Gesamtwerk, zurück und können feststellen: eine imposante herausgeberische Leistung.

Gegenüber der Neuausgabe von 1970 (WEN) hat sich *„Widerstand und Ergebung"* in der Gesamtanlage nicht wesentlich verändert. Wenige neuaufgefundene (Nr. 90: „Weihnachten", Nr. 143: Brief Bonhoeffers an seine Schwester Ursula Schleicher) bzw. andernorts publizierte Stücke (Nr. 197: „Der Tod des Mose") sowie einige unveröffentlichte Briefe von Paula und Karl Bonhoeffer (Nr. 20–24), Christoph v. Dohnanyi (Nr. 93) und Rüdiger Schleicher (Nr. 129) und so manche bisherige Auslassung sind nunmehr eingefügt. Eine detaillierte Zeittafel (1942–1945) befindet sich zusammen mit Familienübersicht, Synopse und ausführlichen Registern im (völlig umgestalteten) Anhang.

Durch das neu hinzugenommene, vermächtnisartige Gedicht „Der Tod des Mose" tritt der vom Denken Israels geprägte Ansatz des späten Bonhoeffer jetzt noch stärker hervor, was sich im kritischen Apparat und besonders auch im Vorwort (6) niederschlägt, wo in der nach wie vor umstrittenen Frage des „religionslosen Christentums" auf Franz Rosenzweig und entsprechende Parallelen zum Judentum hingewiesen wird. Eine interessante Perspektive für den bislang von der Begriffs- und Ideengeschichte dominierten Umgang mit diesem zentralen Theologumenon Bonhoeffers!

Daß die Tegeler Texte dennoch nicht in letzter verlegerischer Geschlossenheit vorliegen, hängt zum einen mit sehr persönlichen Entscheidungen Maria von Wedemeyers, der Verlobten Bonhoeffers, und entsprechenden verlagsrechtlichen Gründen zusammen: die Brautbriefe, eher behelfsmäßig mit der kritischen Werkausgabe verknüpft, müssen für sich gelesen werden. Ausgegliedert aus der immensen Korrespondenz und dem literarischen Schaffen der Haftzeit bleiben zudem die Briefentwürfe an Oberkriegsgerichtsrat Manfred Roeder. Sie finden sich in DBW 16 („Konspiration und Haft 1940 – 1945"). Gesondert erscheinen sodann die literarischen Versuche und Fragmente des Tegeler Gefangenen in Bd 7 („Fragmente aus Tegel"); dort auch die Erzählung „Gefreiter Berg", die gegenüber der Neuausgabe von 1970 in DBW 8 fehlt.

Ermessensfragen hier wie dort: während DBW 8 *(„Widerstand und Ergebung")* und DBW 7 nach Auskunft der Hgg. die „Innenwelt" und DBW 16 die „Außenwelt" Bonhoeffers repräsentieren, bleibt die Frage, was ist „innen", was ist „außen"; was von der „Innenwelt" bleibt (oder kommt) in Bd 8, was in Bd 7, und was von der „Außenwelt" wird welchem Bd zugewiesen? Daß z. B. der im Tegeler Winter 1943/44 entstandene fragmentarische Text „Was heißt die Wahrheit sagen" – bisher in der Ethik abgedruckt – nicht DBW 8 zugeordnet wurde, sondern sich nun in DBW 16 findet, läßt zumindest Fragen offen, auch deshalb, weil im Nachwort der Hgg. (631f) von dieser Studie her das Situative der gesamten Gefängnis-Korrespondenz höchst angemessen reflektiert wird.

„Widerstand und Ergebung" bleibt demnach, wenn auch auf einem sehr viel höheren textkritischen und editorischen Niveau, was es schon zu Beginn war: Ergebnis einer Auswahl und einer ihr zugrunde liegenden Interpretation. Wie also interpretieren wir Bonhoeffer, speziell den späten? Und: Welche Interpretation, welches Interesse liegt der Werkausgabe selber zugrunde, u. U. auch jenseits ihrer erklärten Absichten? Solche Fragen einer kritischen Bonhoeffer-Forschung sind keineswegs vom Tisch, sondern sie werden sich mit Macht zurückmelden.

Wirklich ins Auge fallen die vielen, oft umfangreichen, von Eberhard Bethge bislang zurückgehaltenen Passagen aus seinen eigenen Briefen. Das gilt genauso für einige Kürzungen, die Bethge in Briefen Bonhoeffers vorgenommen hatte und die nun beinahe vollständig rückgängig gemacht worden sind. Noch deutlicher, so zumindest die Hgg., trete nun zutage, was schon immer den besonderen Reiz dieser Korrespondenz aus Haft und Kriegsgeschehen ausmachte: daß sie Zeugnisse einer Freundschaft sind; daß die in den Gefängnisbriefen angesiedelten theologischen Reflexionen eben nicht nur gelehrter Diskurs oder Lektüreverarbeitung, sondern Erfahrungsaustausch sind; Bitte an den Freund, schlimmste Erlebnisse bewältigen zu helfen; inmitten nationalsozialistischer Gewalt unangreifbare Zonen zu schaffen: des Gebets, der theologischen Reflexion und eben auch und in alledem: der vertraulichen Kommunikation.

Nach wie vor beeindruckt die Tatsache, daß in *„Widerstand und Ergebung"* die Dinge nebeneinander stehen: Narrationen, Reflexionen und Gebete. Nichts wird ins andere aufgelöst, die Theologie bleibt hart und radikal, sie plaudert nicht und betet nicht, sondern sie argumentiert; die Gebete ihrerseits sind eindringlich, ja fromm; die freundschaftlichen Erinnerungen und Erwägungen schließlich profan bis zum Trivialen (was jetzt noch offenkundiger ist). Und gleichzeitig bezeugen sie alle, wie sehr sie einander benötigen: der bis an die Grenze des Erträglichen vorgetriebene religionskritische Gottesgedanke braucht das aus tiefster Religion hervorgebrochene Gebet und beide erfordern ein „Klima", das sie frei und eigenständig bleiben läßt. – Eine atemberaubende Schule der Theologie, denn jenseits von reiner Systemverwaltung, abstrakter Theoriepflege oder beliebiger Gestikulation mit noch beliebigeren Themen erscheint Theologie hier als notwendig, als eine Aufgabe von Leben und Tod, geboren aus der Sympathie zu Menschen und Welt – im Ringen um die Menschen und ihre Würde inmitten tödlicher Bedrohung.

Immer noch teilt sich dieser dramatische Ernst, teilt sich dieses verbindliche Klima dem Leser der Gefängnisbriefe mit, obwohl nun ein riesiger, kritischer Apparat mitverfolgt werden will, der in denkbar großer Akribie die Gedanken und Äußerungen des späten Bonhoeffer mit denen des früheren verknüpft und Zusammenhänge erkennen läßt, die der Bonhoeffer-Forschung anfangs gründlich verborgen waren. Insofern wirken die neu vorliegenden Gefängnisbriefe wie gebändigt und sozusagen „vertäut" im Gesamtwerk, geschützt gegen ihren allzu freihändigen Gebrauch. – Das ist richtig so und es war notwendig, wenn mich persönlich auch etwas Wehmut packt und die Sorge, ob *„Widerstand und Ergebung"*, dieser theologisch und kirchlich wohl rasanteste Impuls des 20. Jh.s, derart „umzäunt" seinen prophetischen Charakter bewahren wird.

Bethge hatte lange gezögert, die zurückgehaltenen Abschnitte seiner Briefe zu veröffentlichen, weil sie den theologisch-systematischen Gesamtwillen der Gefängnisbriefe seines Erachtens zu sehr stören und mit einer zu großen persönlich-biographischen Schwerkraft belasten könnten. Nun ist es geschehen und es gab wohl auch keine plausiblen Gründe mehr, sich weiterhin zu widersetzen. Das hat mit den Anforderungen einer kritischen Werkausgabe zu tun. Aber hängt es nicht auch mit der Zeit und dem Zeitgeist zusammen, der sich gegenüber 1951 (Erstausgabe) und 1970 (Neuausgabe) merklich verändert hat – und zwar durchaus nicht zum Vorteil der Theologie? Niemand würde heute noch verstehen oder akzeptieren, um der theologischen Strenge willen auf Interessantes und möglicherweise Intimes in der Korrespondenz verzichten zu sollen. Was hätte Bonhoeffer gesagt?

Noch stärker als bisher also scheinen sich die Tegeler Briefe und Fragmente, einst Impuls zu einer dramatischen systematisch-theologischen Vergewisserung und Auseinandersetzung, einem heute geschätzten, letztlich nach innen gekehrten historisch-biographischen Gesamtinteresse angenähert zu haben.

Münster Tiemo Rainer Peters

Zechmeister, Martha: **Gottes-Nacht**. Erich Przywaras Weg negativer Theologie. – Münster: Lit-Verlag 1997. 340 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, 4), geb. DM 68,80 ISBN: 3–8258–3105–1

Die in Wien angefertigte Habil.schrift wendet sich einem Theologen dieses Jh.s zu, der in der gegenwärtigen Theologie wenig präsent ist, geschweige denn, so das Urteil von Zechmeister, systematisch genügend rezipiert worden wäre (284f). Dieses durchbrochen und einen Theologen neu in die Diskussion geholt zu haben, der, in kirchenpolitisch schwierigen Zeiten, zu den kulturell und intellektuell aufgeschlossensten der Zunft gehörte und der trotz der angedeuteten Umstände über lange Zeit unbeirrt an einer Erschließung des christlichen Glaubens für die Moderne arbeitete, ist das Verdienst dieser Studie. Z. will allerdings ihr Interesse an der Theologie Przywaras keineswegs darauf beschränkt wissen, einem bedeutenden katholischen Theologen die nötige theologiegeschichtliche Würdigung zukommen zu lassen. Ganz im Gegenteil erkennt sie in Przywara jemanden, der, lange bevor der Begriff der Alterität zur philosophischen (und theologischen) Standardvokabel avancierte, „die Gottesrede unlöslich mit der Rede vom anderen verknüpft" (312) habe. Und dies vor einem spezifischen Hintergrund: Bereits Przywara habe „die neuzeitliche Geistesgeschichte als ‚schöpferische Katastrophe' betrachtet". Es habe für ihn „der ‚Gottesleugner' " bedurft, „nämlich derer, die unerbittlich den Gott metaphysischer Übernatur wie den Gott absoluter Subjektivität entlarven". Und, so das Fazit Z.s im Anschluß an ihre Przywara-Interpretation: „Ein Gott nach dem Bild des bürgerlichen Subjekts, die Verabsolutierung jenes Individuums, das in der Selbstgewißheit des ‚Ich' gründet, muß als Götze, als die Extrapolation der bürgerlichen Träume von der Unbedürftigkeit und Omnipotenz des Individuums zertrümmert werden" (312).

In *vier Hauptteilen* entfaltet die Vf.in ihre, die allmähliche Genese der Theologie Przywaras berücksichtigende und erhellende Interpretation von dessen, allein schon dem Umfang nach, gewaltigem Werk.

In *„I. Entwurf"* (15–49) skizziert Z. Przywara als einen Theologen, der bereits, wie dies gegenwärtig v. a. durch J. B. Metz erfolgt und von dem Z. in ihrer Interpretation Pzywaras nachdrücklich inspiriert ist, eine Gottesrede gelehrt habe, „die jede Entwirklichung durch ihre Privatisierung oder Psychologisie-

rung oder Ästhetisierung entschieden widersteht" (48), die eben nicht narkotisch wirkt, sondern die die Katastrophen der Geschichte kennt, und die gerade deshalb, christologisch-theologisch dazu ermächtigt, mit einer realen Befristung der Zeit rechnet und auf eine solche hofft (48f).

In *„II. Der Entwurf und seine Biographie"* (50–112) erinnert Z. (im folgenden ohne Vollständigkeit) die biographischen Wurzeln der Theologie Przywaras: an dessen Verwurzelung in einem Oberschlesien, das ihm zum „existentiell durchlittenen Symbol eines zerbrechenden Abendlandes geworden" (54) sei; aber auch an die schon frühen Begegnungen Przywaras mit Kierkegaard und Nietzsche, mit deren Versuchen, der zerrissenen Moderne etwas entgegenzusetzen; an Przywaras Beschäftigung mit der Romantik, deren Stärke er in ihrer „Ernstnahme der Leiblichkeit und Geschichtlichkeit des Menschen" und damit in ihrer Unfähigkeit, „das Leiden von Menschen wegzuerklären" (67), erkannt habe, eine Unfähigkeit, die die Romantik „auch davor gefeit" habe, „sich einen Gott nach der Art eines alles erklärenden Prinzips zu konstruieren" (68); schließlich an die jesuitische und theologisch-geistesgeschichtliche Ausbildung und Sozialisation Przywaras, an für die Entwicklung seines Denkens prägend werdenden Begegnungen (aus der Vielzahl der von Z. hergestellten Bezüge seien hervorgehoben die zwischen ihm und Max Scheler, John H. Newman, zu Martin Heidegger, von dem Przywara sich, für seine Zeit überraschend hellsichtig, bereits absetzt).

In *„III. Entfaltung – In Begegnung und Entgegnung"* (113–283) rekonstruiert Z. in einem diachronen Verfahren (vgl. dazu das von der Vf.in zitierte Vorwort aus „Analogia Entis", 68) die Theologie Przywaras, wie sie sich durch dessen Beschäftigung mit Thomas von Aquin, Augustinus, Luther, Kierkegaard und Nietzsche ausbildete. Die von Z. nachvollzogenen Beschäftigungen Przywaras mit diesen Autoren, die jeweils auch die Absetzbewegungen Przywaras und dessen Gründe hierfür deutlich machen, hier im einzelnen nachzuvollziehen, ist nicht möglich. Wohltuend ist, daß Z. auch mit Rückfragen an Przywara nicht spart, drängt sich ihr doch – und dies auch zu Recht! – z. B. in der Interpretation Nietzsches der Verdacht auf, daß Przywaras Interpretation in der „Gefahr" stehe, „zum großangelegten apologetischen Vereinnahmungsversuch zu geraten" (282; im Hinblick auf die Kierkegaard-Interpretation vgl. u. a. 249).

In *„IV. Gottes-Nacht"* (284–316) entwickelt Z. ihren systematisch ambitionierten Rezeptionsversuch Przywaras für eine heutige Gestalt von Theologie in einer Situation, die sie als „post-neuzeitliche" (281) versteht. Geschrieben ist dieser abschließende Teil aus einer theologischen Perspektive, die (v. a. inspiriert durch J. B. Metz) das Nicht-Identische, das Katastrophische der Geschichte zum kriteriologischen Maßstab einer jeden Theologie, auch derjenigen Przywaras, erhebt. Dabei erkennt sie, auch wenn sich Przywaras spätes Denken „nahe am Absturz in eine ästhetisierende Mystik des Widerspruchs" (295) vollzöge, in dessen dialektischer Theologie eine kreuzestheologische Gestalt von Theologie, in der die Nicht-Identität nicht durch das Kreuz überstrahlt werde. Statt dessen breche „an ihm diese Nicht-Identität erst wahrhaft auf, weil es die Epiphanie *Gottes* ist" (309). Und auch wenn Przywaras späte Theologie, mit ihrer starken Akzentuierung der Sünde des Menschen, in der Gefahr stehe, alle Verantwortung für die Katastrophen in der Geschichte dem Menschen aufzubürden und so die Frage Ijobs zur unterdrücken (300f), so betont Z. dagegen doch auch, daß, wegen des Realismus des Leidens, Przywara zunehmend alle positive Theologie in die negative Theologie desillusioniert habe, ohne somit das Theodizeeproblem zu übergehen.

Das Buch von Z. erschließt Przywara als einen zutiefst modernen Theologen; zutiefst modern deshalb, weil er die Dialektik der Aufklärung schon früh theologisch bearbeitete und so Fragen für die Theologie zentral werden ließ, deren Aktualität bis heute anhält. Allerdings zeigt sich auch, zumindest in der Interpretation von Z., daß, so hellsichtig er den *faktischen* Verlauf der Neuzeit auch diagnostizierte und die geschichtlichen Katastrophen des 20. Jh.s auf die Selbstverabsolutierung des damit seine eigene Endlichkeit und Bestimmung vergessenden Subjekts zurückführte, Przywara einen Begriff der Neuzeit ansetzte, der andere Akzente und Potentiale neuzeitlichen Denkens, die nicht auf eine solche Selbstverabsolutierung des Subjekts hinausliefen, nicht kannte. So gehört z. B. in die Neuzeit auch (vgl. Fichtes „Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre" von 1798) eine Theorie intersubjekiver Anerkennung, die das Alteritätsdenken zwar nicht in einer theoretisch falsch gestellten Alternative vereinseitigt, wohl aber konsequent im Rahmen ihrer Begründungsfigur ethischen Sollens beansprucht. Und gerade in einer Zeit der „Kleine(n) Moral postmoderner Spielart", die nur noch „eine Moral der *befriedigten Mehrheit*" (J. B. Metz, zitiert nach Z., 313, ebd. Anm. 110) ist, wäre in solchen Denkansätzen vielleicht noch eine Möglichkeit zu finden, die die Anerkennung des anderen nicht nur phänomenologisch in ihrem *faktischen* Sollensanspruch beschreibt, sondern auch geltungstheoretisch begründet und damit einklagbar macht. Läßt man sich aber auf solche Reflexionen ein, dann wird man vermutlich auch, will man keinen philosophischen Suizid begehen, eine einfache Reduktion des neuzeitlichen Subjektdenkens auf eine ageschichtliche Identitätsbeschwörung (289: „Der Grundton, der sich [...] durch die Kant-Rezeption Przywaras zieht, ist der Ruf zur Befreiung des realen Individuums Mensch aus seiner Knechtung unter das Allgemeine eines ‚reinen Exemplars der Humanität'.") aufgeben und statt dessen die für transzendentallogische Fragen unverzichtbare Funktion des Subjektprinzips begreifen müssen. Doch sind dies Probleme, die zur Zeit Przywaras noch nicht auf der Tagesordnung standen. Dem Buch von Z. jedenfalls gebührt der Dank dafür, einen Theologen neu in die Diskussion geholt zu haben, der in Zeiten neoscholastischer Erstarrung wie nur wenige andere sich den Fragen seiner Zeit gestellt hat: mit dem Blick auf die zerrissene Moderne.

Münster Magnus Striet

Voderholzer, Rudolf: **Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn**. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik. – Einsiedeln: Johannes Verlag 1998. 564 S. (Sammlung Horizonte, N. F., 31), kt DM 65,00 ISBN: 3–89411–344–8

Das Werk des französischen Jesuiten und Kardinals Henri de Lubac (1896–1991) ist in vielen seiner Schichten noch nicht gewürdigt, ja, noch nicht einmal erhoben. Die vorliegende, in München erarbeitete Diss. (G. L. Müller) schließt hier eine Lücke, indem sie das Schriftverständnis und die Schriftdeutung dieses wichtigen Theologen, dessen arbeitsmäßiger Schwerpunkt die Dogmen- bzw. Theologiegeschichte war, analysiert und interpretiert. Dem Umfang nach stehen die exegesegeschichtlichen Studien de Lubacs, die hier vorrangig herauszuziehen sind, sogar an erster Stelle; sie wurden bisher kaum untersucht. Das ist um so weniger verständlich, als sich bedeutende Theologen wie W. Kasper und J. Ratzinger gerade auf wichtige Impulse aus diesem Arbeitsgebiet de Lubacs berufen. Ob das auch mit einer zunehmenden Sprachunkenntnis der Theologen, sowohl im Blick auf die alten als auch auf die modernen Fremdsprachen, zusammenhängt? Der Vf. der Diss. ist auf jeden Fall ein gutes Gegenbeispiel!

Die Arbeit ist sehr durchdacht gegliedert. Sie besteht aus drei Teilen:

Im *ersten Kap.* des ersten Teils werden die exegesegeschichtlichen Arbeiten de Lubacs kurz vorgestellt. Die Arbeit „Exegèse médié vale. Les quatre sens de L'Écriture" (1959–1964) nimmt (schon wegen ihres Umfangs von ca. 1500 Seiten!) einen besonderen Platz ein, auch die erheblich abgeschlankte und vor dem Hintergrund des Zweiten Vatikanums aktualisierte Fassung von 1966: „L'Écriture dans la Tradition". Die auf den ersten Blick historischen Untersuchungen zeigen aber doch auch die systematischen Perspektiven des französischen Theologen auf, v. a. sein Insistieren auf der geistigen Schriftauslegung, die freilich in der buchstäblichen gründet, „wie auch das Wort sich nicht neben, sondern in der Geschichte offenbart" (57). In nahezu reformatorischer Verschärfung ventiliert de Lubac in diesem Kontext die Frage nach dem gegenseitigen „Bedingungsverhältnis von Christologie und Schriftauslegung unter den erneuerten Bedingungen der historischen Forschung" (57).

Im *zweiten Kap.* des ersten Teils wird eine sehr informative Übersicht zum Thema *„Einheit der Schrift"*, die sich ja unmittelbar aus dem geistigen Sinn ergibt, geboten, und zwar von der Väterzeit bis hin zur Neuzeit und zur Gegenwart (R. Rendtorff, G. Fohrer, E. Zenger – diese alle mit der Grundabsicht, den Eigenwert des AT zu schützen; K. Barth, W. Vischer, L. Goppelt, G. von Rad u. a. – sie v. a. mit dem Bestreben, zu einer Wiedergewinnung der Einheit der Hl. Schrift zu kommen). In der gegenwärtigen Diskussion schließlich ist viel vom „canonical approach" die Rede. Außerdem hat Joachim Becker mit seiner Rede von „rationaler Auslegung" und „Auslegung des Glaubens" viel Aufsehen erregt. Insgesamt glaubt V., in den Entwicklungen des 20. Jh.s „eine erstaunliche Rückwendung und Wiederentdeckung der Prinzipien der traditionellen Schriftauslegung" zu erkennen.

Das *dritte Kap.* widmet sich der Frage der Einheit der Schrift in der kirchlichen Lehrverkündigung, v. a. in den päpstlichen Enzykliken dieses Jh.s, den Texten des Zweiten Vatikanums und in Folgedokumenten (z. B. im Weltkatechismus) sowie den im kirchlichen Stundenbuch implizierten Perspektiven.

Der *zweite Teil*, den der Vf. als *Hauptteil* betrachtet, kehrt wieder unmittelbar zu de Lubac zurück und stellt in vier Kap.n die Hauptaussagen des französischen Theologen in ihren Bedeutungs- und Begründungszusammenhängen dar.

Das *erste Kap.* untersucht die in der Geschichte der christlichen Bibelhermeneutik allgemein und bei de Lubac im besonderen so wichtigen Begriffe von „Allegorie" und „Allgorese".

Das *zweite Kap.* ist ein Versuch zur ntl. Hermeneutik im Geiste de Lubacs bzw. zu dessen Stützung, während das *dritte Kap.* der Origenes-Deutung de Lubacs gewidmet ist und das *vierte Kap.* seine Sicht von der Kontinuität der Lehre vom geistigen Schriftsinn in systematischer Absicht bietet.

Der *dritte Teil* ist der kürzeste (ca. 45 von fast 600 Seiten). Hier wird versucht – nochmals in verschiedene Kap. unterteilt, die aber im Schnitt nur 15–20 Seiten umfassen – einen systematischen Ertrag auszuformulieren, der von de Lubac her für die neueste Diskussion Impulse geben könnte. Freilich findet sich kaum ein Gedanke, der nicht schon zuvor angeklungen oder ausgesprochen wäre, auch wenn hier und da neue Autoren eingeführt sind. Der Vf. hätte diesen Teil bescheidener „Ergebnis" nennen sollen, was den Wert der Gesamtarbeit nicht geschmälert, ihr höchstens die „geheiligte" Dreigliedrigkeit genommen hätte.

Es handelt sich um eine ungemein wichtige Arbeit, deren Mangel bestenfalls in ihrer Überfrachtung liegt. Diese ergibt sich durch das ständige Bemühen, Aussagen und Einsichten de Lubacs mit der gegenwärtigen, streng sachbezogenen Diskussion um Schriftdeutung bzw. Einheit der Schrift zusammenzubinden. Dies führt gelegentlich zu problematischer Methodik, z.B. in Teil II, zweites Kap.: Eine kleine ntl. Hermeneutik, die de Lubac nicht entwickelt hat, wird eingeführt „als ein de Lubacs Thesen zu stützen suchender Exkurs"! Die vielen Passagen und Teile zu den heutigen, brisanten Fragestellungen machen das (im übrigen gut lesbare) Buch spannend und wertvoll. Sich dabei von einem Meister wie de Lubac führen zu lassen, ist sicher nicht falsch, muß aber – um Anachronismen zu vermeiden – gelegentlich zu „Kunstgriffen" führen. In sich, d.h. unabhängig vom ständigen Aktualisierungsbemühen, handelt es sich aber auch um eine wichtige Arbeit, einfach zur weiteren Erhellung der Theologie de Lubacs als solcher.

Münster Harald Wagner

Dogmatik

Bauke-Ruegg, Jan: **Die Allmacht Gottes**. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie. – Berlin: W. de Gruyter 1998. XVII, 569 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 96), Ln DM 218,00 ISBN: 3–11–015905–8

Das Buch fällt aus dem Rahmen dessen, was man „theologische Fachliteratur" nennen möchte. Darauf weist der Untertitel hin: Der Vf. bedient sich nicht nur der „metaphysischen" (hier gemeint als der klassisch-philosophischen) Argumentation, sondern greift auch auf „poetische" (belletristische) Texte zurück, in der Überzeugung, daß Literatur und Theologie trotz gattungsspezifischer Unterschiede „zumindest auf weite Strecken derselben Sache auf der Spur sind" (VIII). Freilich wird die herangezogene Literatur nicht „theologisch angefragt", sondern unkommentiert stehengelassen. Sie erklärt sich selbst – entsprechend der Vorgabe von Paul Celan: „La poése ne s'impose plus, elle s'expose" (IX). Damit fühlt sich der Vf. „postmodernem" Denken bewußt verpflichtet, wenigstens in dem Sinne, daß die Theologie bereit ist, „für unumstößlich und unverbrüchlich Gehaltenes erneut zu hinterfragen", also ein „schwaches Denken" zuzulassen, wie es Gianni Vattimo nennt (IX).

Der Sache nach geht es – in zwei Anläufen – um das Thema der *Allmacht Gottes*, in *Teil A* („*Einblicke*") mehr unter (philosophie- und theologie-)geschichtlichen Aspekten, in *Teil B* („*Aussichten*") sind es mehr eigenständige Versuche zur Bewältigung des Problems – unter Berücksichtigung von geschichtlichem Material freilich.

Der Vf. geht von der Selbstverständlichkeit der Rede vom allmächtigen Gott aus, handelt es sich doch hier – siehe Symbolum – um das herausragende Gottesprädikat. Selbst die Gotteskrise der Neuzeit hat paradoxerweise das Subjekt „Gott" vielfach beschränkt, das Prädikat „allmächtig" jedoch davon ausgenommen. Descartes benötigt den „allmächtigen" Gott als Garanten menschlicher Subjektivität (10–18), Kant als Garanten menschlicher Moralität (18–24); für Feuerbach ist der „allmächtige" Gott eine Projektion menschlicher Wünsche (24–31). Das Subjekt „Gott" wird immer weiter zurückgedrängt, die Pfeiler neuzeitlichen Denkens – Subjektivität, Rationalität, Moral – brauchen aber die „Allmacht" Gottes als Korrelat, so sehr, daß „Macht an sich" zum neuen Subjekt wird. Deshalb kann Karl Barth unter dem Eindruck des Geschehens seiner Zeit die Macht als „an sich böse" bezeichnen. Dietrich Bonhoeffer sieht Gottes Macht gar in seiner Ohnmacht. Beide Theologen läuten geradezu eine theologische Trendwende in der Frage nach der Allmacht Gottes ein (31–36).

Diese Trendwende bedeutet auch eine Focussierung der Kritik der Allmacht Gottes in der Theodizeefrage. Diese Frage ist durchaus legitim, fällt aber dort, wo sie rationalisiert wird, in alle rationalistische Aporien zurück bzw. wird v.a. zum moralischen Protest: An der Allmacht Gottes kann (etwa angesichts von Auschwitz) nur um den Preis des Verzichts auf die Güte Gottes festgehalten werden. Der Teil über die Theodizeefrage (37–57) ist meisterlich, ebenso die (typisierte) Kritik an der Allmacht Gottes (als Monotheismuskritik, als Theismus- bzw. Metaphysikkritik, die Kritik aus der Prozeßphilosophie, die v.a. christologische Kritik) (77–111).

Am Ende des nur geschichtlichen Teils wird v.a. der Anstoß Bonhoeffers (Ohnmacht Gottes als Alternative zur Rede von der Allmacht Gottes) in seinen verschiedenen Rezeptionen und Fortführungen diskutiert. Hier geht der Vf. übrigens sehr einfühlsam auch auf Wolfgang Borchert ein: Eine Bewegung vom „Sein ohne" zum „Mittendrin", mit allen Folgen für das Problem der Allmacht Gottes.

Im mehr spekulativen Teil faßt der Vf. noch einmal die Faktoren zusammen, die die Rede von der Allmacht Gottes heute als immer weniger akzeptabel erscheinen lassen (sozialkulturell-historische, sprachliche, logisch-semantische Gründe sowie die Begriffsumschreibungen in der Allmachtsdefinition). Es schließt sich nun der Versuch an, die klassische Allmachtslehre noch einmal durchzugehen, und zwar in „verwindender" bzw. „dekonstruktiver" Lektüre (Gianni Vattimo). Diese Re-Lektüre wird der Lehre von der Allmacht Gottes bei Johann Gerhard („loce theologico") zuteil, vielleicht ein wenig zu umfangreich. An geeigneter Stelle führt der Vf. eine breite, an der Bibel orientierte semantische Analyse ein: Die Rede von Gott als *schaddaj*, auf die sich die klassische Theologie immer bezog, bedeutet gar nicht „allmächtig", sondern zielt – zusammen mit den LXX-Variationen – eher auf den „Allerhalter" ab, also Gottes Treue, Beständigkeit und Geduld. Diese Analyse hat die entscheidende Funktion für die „Lösung" des Vf.s: Die Frage nach der Allmacht Gottes muß aus dem geoffenbarten Willen Gottes (Hl. Schrift) heraus angegangen werden. Die dort sich zeigende Allmacht Gottes ist Maßstab, nicht irgendein konstruierter Begriff von Allmacht. Zentral ist der Gedanke, „daß Gott als Pantokrator der Allerhalter der Welt ist, der menschliche Freiheit nicht negiert, sondern setzt und zu eigenständigem Handeln ermächtigt" (567). Dieses Denken von der „Allmacht" Gottes muß ausgelegt werden auf Gottes „Allerhaltersein", auf „sein Beharren, seine Treue und Stetigkeit" (507f). Nicht die Allmacht Gottes bestimmt seine Liebe, sondern die Liebe Gottes Allmacht (nach E. Jüngel).

Im ganzen, wie schon angedeutet, ein ungewöhnliches, im übrigen auch gut zu lesendes Buch, ausgestattet in einer Qualität, wie es Gütezeichen des Verlags ist. Wenn es doch nicht eigentlich zu einer „neuen" Lösung kommt (manchmal erscheinen die Einlassungen des Vf.s wie eine Immunisierung gegen eine solche Frage!), so ist es dennoch ein hervorragender Überblick über die Geschichte und den Stand der Frage um die „Allmacht Gottes" (inkl. Theodizeeproblematik). Die „Lösung" bewegt sich zwischen Bonhoeffer, Luther und stark gemachten biblischen Perspektiven, ein Gesamtbild, das in sich akzeptabel ist. Die Teile des Buches erscheinen dem Rez. im direkten Vergleich ungleichwichtig, die Aspekte des Gesamtproblems werden gelegentlich für den Leser etwas überraschend plaziert (z.B. eine systematische Analyse innerhalb eines theologiegeschichtlichen Teils), doch ist dies eine eher marginale Schwäche.

Münster Harald Wagner

Herrmann, Christian: **Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung**. Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997. 367 S., kt DM 118,00 ISBN: 3–525–56290–X

Die Untersuchung wurde in Erlangen bei R. Slenczka als Diss. erarbeitet. Die bekannte „Erlanger Linie" tritt auch deutlich hervor. Der Vf. polemisiert gegen die derzeitige Schieflage evangelischer Theologie, die z.B. die Eschatologie auf ihre universale Dimension reduziert oder ethisiert. Demgegenüber versucht er in diesem Buch „eine Rehabilitation und Revision der Begriffe ‚Seele' und ‚Unsterblichkeit' durch deren Verbindung mit der Auferstehung, die so individuell und nicht strukturell gefaßt werden kann. Für den Menschen in seiner individuellen Personalität gilt es, angesichts der durch den Tod allenfalls provisorischen Zufluchtsmöglichkeiten in kollektiv-universale Sinngebungsinstanzen, sich an Christus als den zu halten, der als erster die Grenze des Todes überschritten hat" (14). Ganz im Geiste Luthers und des klassischen Luthertums möchte der Vf. methodisch von „der Priorität des Redens und Handelns Gottes im Gegenüber zu allen immanentistischen Reduktionen ausgehen" (15).

Das Werk setzt mit biblisch-exegetischen Ergänzungen v.a. zum Begriff und Verständnis von „Seele" ein (A). Schon die Überschriften zeigen die Akzentsetzungen an: Die Seele als Funktion des Leibes – Die Seele als Mittel der ontischen Vertikalisierung – Die Unsterblichkeit des Menschen als Seele.

Im folgenden Teil (B) wird, im Sinne der Präzisierung der biblischen Aussagen, v.a. von Luther her argumentiert. „Seele" wird zusammenfassend umschrieben: „Der Mensch als kommunikatives Gegenüber Gottes".

Der römisch-katholische Ansatz, dem sich der Vf. danach widmet (C), wird, durchaus korrekt, umschrieben als „Unsterblichkeit durch eine vorgängig in der geschöpflichen Konstitution grundgelegten Verbundenheit mit Gott" (105), wobei sowohl das platonisch-neuplatonische als auch das platonische berücksichtigt werden. Thomas von Aquin ist der große Gewährsmann „klassischer" katholischer Eschatologie; als „Versuche einer Weiterführung und Korrektur des thomanischen Ansatzes" werden K. Rahner, G. Greshake und J. Ratzinger vorgestellt. Die Kritik am katholischen Standpunkt, dem der Vf. letztlich einen substanzontologischen Ausgangspunkt vorwirft, macht er (merkwürdigerweise) an Tertullian fest. Dieser habe die Unsterblickeit der Seele als Relation erkannt, um welche die „substanzontologische" Sicht, die die katholische Theologie mit der Aufklärungsphilosophie verbindet, zu ergänzen ist. Sie wird im nächsten Teil (D) kritisch dargestellt; danach kommt die neuere evangelische Theologie – K. Barth. E. Jüngel, J. Moltmann, P. Althaus – zu Wort (E).

Ziel aller kritischen Darstellungen ist es, in Korrektur aller vermeintlichen Einseitigkeiten nicht etwa Unsterblichkeit und Auferstehung gegeneinander auszuspielen, sondern eine positive Zuordnung beider Größen zu leisten, der gemäß „die Unsterblichkeit auf die Auferstehung angelegt ist und ihr vorausgeht" (311). Dies gelingt durch Verknüpfung der soteriologisch-eschatologischen mit der protologischen Sicht. Die Auseinandersetzung mit Psychologie und Anthropologie (F) erscheint als ein etwas isolierter Block, der „Anwen-

dungsteil" (G) bietet interessante Einzelaspekte und Vorschläge (Fragen der Bestattung, der Sterbebegleitung, von Totenanzeigen u. ä.), die recht interessant sind, aber entbehrlich für den großen Fortgang der Untersuchung.

Insgesamt handelt es sich um eine material- und facettenreiche Arbeit zur neuen evangelischen Eschatologie mit ausführlicher Berücksichtigung katholischer Ansätze. Der eigene Standpunkt, klar – aber nicht sklavisch – lutherischem Denken verpflichtet, ist diskussionswürdig, bei der Wahrnehmung katholischer Entwürfe werden jedoch nicht immer die Nuancen erkannt und gewürdigt.

Münster Harald Wagner

Seils, Martin: **Glaube**. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1996. 547 S. (Handbuch Systematischer Theologie, 13), kt 198,00 ISBN: 3–579–04942–9

Der neue Bd in der angesehenen Reihe „Handbuch Systematischer Theologie", hg. v. dem überragenden Nestor evangelischer Theologie, dem Marburger Carl-Heinz Ratschow, beinhaltet das, was man in der katholischen Theologie Fideiologie nannte und teilweise noch nennt, also eine Darstellung, was der Akt des Glaubens eigentlich meint, beinhaltet, bedeutet.

In einem ersten Teil stellt der Vf. das reformatorische Glaubensverständnis vor (*A: „Das Glaubensverständnis der Reformatoren"*). Im einzelnen werden Luther, Melanchthon und Zwingli ausführlich besprochen.

Im *Teil B* geht es um „Das *Glaubensverständnis bei evangelischen Dogmatikern in der Mitte des 20. Jh.s*". Hier werden Karl Barth, Paul Tillich und – per modum unius – Verno Elert und Paul Althaus vorgestellt.

Teil C befaßt sich mit dem *Glaubensverständnis im Dialog der Gegenwart* – mit dem Kunstgriff, daß hier ein Dialog eröffnet wird zwischen gegenwärtigen Formen des Glaubensverständnisses und solchen des 16. Jh.s. Das veranlaßt den Vf., einen generellen Überblick über das evangelische Glaubensverständnis zwischen dem 16. und 20. Jh., von Johann Gerhard über Friedrich Schleiermacher bis hin zu Wilhelm Herrmann, einzuschieben sowie Einsprüche aus dieser Zeit gegen das christliche Glaubensverständnis zu analysieren (Ludwig Feuerbach, Sigmund Freud, Sören Kierkegaard). Danach werden, in mehr systematisierend-zusammenfassender Form, in einem „Dialog der Sichten", Weisen gegenwärtigen Glaubensverständnisses dargelegt: 1. Philosophisches Glaubensverständnis (William James, Martin Buber, Karl Jaspers); 2. Katholisches Glaubensverständnis; 3. Evangelisches Glaubensverständnis (Emil Brunner, Gerhard Ebeling, Wolfhard Pannenberg).

Im letzten Abschnitt des Teils C entfaltet der Vf. (unter den Überschriften 1. *„Der Raum des Glaubens"*, 2. *„Der Grund des Glaubens"*, 3. *„Das Leben des Glaubens"*) seine eigenen Thesen und Überlegungen zur Sache, die angesprochenen Modelle und Paradigmen natürlich jeweils im Hintergrund.

Eine derartig umfassende Übersicht über die Glaubenstheologie ist mir nicht bekannt. Wenn auch das katholische Glaubensverständnis auf nur ca. 40 S. zur Sprache kommt (mehr darf ja in einem evangelischen Handbuch nicht erwartet werden), sind doch dessen Hauptzüge im Ganzen richtig erkannt und dargestellt. Störend für den Gesamteindruck ist das etwas künstliche Raster des „Dialogs", das der Vf. dem für die aktuelle Theologie besonders interessanten Teil C (immerhin ca. 200 S. des Buches) überstülpt.

Münster Harald Wagner

Prügl, Thomas: **Die Ekklesiologie Heinrich Kalteisens O. P. in der Auseinandersetzung mit dem Basler Konziliarismus**. Mit einem Textanhang. – Paderborn: F. Schöningh 1995. XXXVIII, 401 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts, N. F., 40 Münchner Universitäts-Schriften), kt DM 68,00 ISBN: 3–506–79440-X

Der Vf. Thomas Prügl stellt in seiner Diss. Heinrich Kalteisen (1390–1465) und seine Ekklesiologie – oder besser: seine Sicht von Konzil und Papsttum – vor.

In einer *Einführung* beschreibt er das Thema und die bisherige Forschung zu Kalteisen. Dann gibt er eine Biographie von seiner Kindheit über das Studium im Dominikanerorden, seinen Aufenthalt beim Basler Konzil und die vielen Gesandtschaften im Dienste Roms und schließlich sein Scheitern als Bischof von Trondheim und danach weitere Gesandtschaften im Auftrag des Papstes.

Den *Hauptteil* der Arbeit bilden Analysen zu einzelnen Arbeiten Kalteisens zur Fragestellung um Konzil und Papst. Zunächst werden einige Predigten, die Kalteisen zu Beginn seiner Teilnahme am Basler Konzil ab Ostern 1432 gehalten hat, besprochen. An konkreten Reformvorstellungen – v. a. auf institutionellem Bereich – tritt wenig hervor. Da ist die Vorstellung von einer Rückgabe aller „Benefizien, Privilegien und Güter in die Hände des *Vicarius Christi*" deren neue Übergabe an geeignetere Personen (48). Dies würde zu einer Zentralisierung der Stellenbesetzung in der Kirche führen. Die Initiative geht vom Papst aus, der selbst keiner Reform bedurfte. Es zeigt sich also bereits hier, daß Kalteisen sehr zum Papst steht und die Tendenz des Konzils, fast ausschließlich über die „reformatio in capite" zu reden, übergeht. Kalteisen erweist sich schon hier als Kritiker der innerkirchlichen Kritik. „Unüberhörbar war in diesen Sätzen die Sorge über den mangelnden Gehorsam gegenüber dem Papst" (50). Offensichtlich ahnt Kalteisen bereits eine gefährliche Konfrontation mit dem Papst.

Der Vf. wendet sich dann der Auseinandersetzung mit den Hussiten zu und bespricht die Rede über die freie Predigt des Wortes Gottes. Kalteisen begründet und verteidigt die Unfehlbarkeit des allgemeinen Konzils und stellt die Dekrete der allgemeinen Konzilien über die des Papstes. Die Autorität des Papstes wird an seine Rechtgläubigkeit gebunden.

Den *vierten Abschnitt* überschreibt der Vf. mit „Der Bruch mit dem Konzil" (87) und bespricht hier eine Reihe von Schriften Kalteisens zum Konzil. Kalteisen will „die Idee eines in Glaubensfragen dem Papst überlegenen Konzils (noch) nicht aufgeben" (94). Doch nimmt er Stellung gegen das Basler Konzil und liefert der päpstlichen Partei Argumente. Dabei übernimmt er Elemente der Ekklesiologie des Nikolaus von Kues.

In einem fünften Abschnitt behandelt der Vf. „die großen ekklesiologischen Traktate" (109). Zunächst stellt er den Codex der Bibliothek Kalteisens vor, in dem die wichtigen Konzilsschriften und Unterlagen zusammengefaßt sind, und vergleicht ihn mit dem vatikanischen Codex. Es wird gezeigt, wie Kalteisen immer wieder in politische Vorgänge eingreifen will. Er ist nicht so sehr ein abstrakter Theoretiker, sondern wendet sich eher dem ihm gegenwärtigen kirchlichen Geschehen zu. Angesichts der Basler Vorgänge übernimmt er eine Liste von irrenden Konzilien und kritisiert den Anspruch der Basler auf Unfehlbarkeit. Dabei benutzt er, so weist P. nach, reichlich zeitgenössische Literatur. Diese Werke um das Konzil sind meist aus einer konkreten Situation entstanden und haben mit dem Aufenthalt in Basel und mit den Aufträgen der Kurie zu tun.

In einem weiteren Abschnitt untersucht der Vf. „die Reden Kalteisens anläßlich seiner Legationsreise nach Frankreich 1442/43" (143). Auch hier zeigt sich, daß Kalteisen auf die konkreten Gegebenheiten hin argumentiert. Im folgenden Abschnitt werden die „Grundlinien der Ekklesiologie Kalteisens" (161) vorgestellt und danach sein „Widerstand gegen päpstlichen Amtsmißbrauch" beschrieben (177). In den Grundlinien geht es um das Haupt der Kirche, um die Autorität der Kirche und die Gestalt der Kirche als Monarchie. Hier treibt Kalteisen die Vorstellung vom unbedingten Gehorsam gegenüber den päpstlichen Gesetzen voran. Die Autorität des Papstes ist anzuerkennen, soweit er von der Kirche toleriert wird. Eine Absetzung wird schließlich nur noch bei Häresie zugelassen. In Fragen zur Absetzung des Papstes ist Kalteisen zunächst unsicher. „In seinen Spätschriften schwenkt Kalteisen konsequent auf die streng papalistische Theorie der Selbstabsetzung ein, wie sie das 14. Jh. ausgebildet hat" (187). Die Kompetenz des Konzils, den häretischen Papst zu verurteilen, wird bestritten. Allerdings kommt er nicht zu einem abschließenden Urteil. Er schätzt offensichtlich das Konstanzer Konzil und seine Dekrete hoch ein.

Ein neunter Abschnitt ist der „Lehrautorität des Papstes" gewidmet (195). Hier ist in die Definition der Kirche bereits das Petrusamt aufgenommen, wie es üblicherweise erst nach Bellarmin da ist. Ein zehnter Abschnitt wendet sich dem „Konzil" (231) zu. Hier werden Fragen um Konsens und Repräsentation und um Minorität besprochen.

Am Ende steht eine „Zusammenfassung" (251–256). Der Arbeit ist ein Textanhang beigegeben, in welchem wichtige Schriften Kalteisens erstmals zum Druck gebracht werden. Diese Textausgabe ist in der üblichen wissenschaftlichen Form gestaltet.

Über den Vorgängen und der Haltung des Basler Konzils gestaltet sich die Sicht der Kirche bei Kalteisen um. „Einen Amtsverlust des Papstes erkannte er nur noch bei hartnäckiger Häresie an" (253). Dem Konzil sprach er die Irrtumsfreiheit ab. Die kirchliche Unfehlbarkeit wird als Verheißung und Gnade verstanden. Sie wird nicht an einer Institution festgemacht. Über seiner Verehrung des Ordensbruders Thomas von Aquin kommt er zu einer Begründung der Unfehlbarkeit des Papstes.

Diese Arbeit ist für die Forschung in ihrer Untersuchung der Ekklesiologie Kalteisens und in der Herausgabe der Texte sehr gewinnbringend. Die Untersuchung ist sehr sorgfältig in verständlicher Sprache gefaßt. Den weniger mit den Zeitverhältnissen und Vorgängen Vertrauten hätte manches vielleicht noch besser erschlossen werden können.

Der systematische Theologe bekommt hier vorgeführt, wie Überlieferung oder Tradition aus ganz konkreten Gegebenheiten entsteht und sich durchsetzt. Angesichts des Ergebnisses dieser Arbeit ist die Frage, wie mit Überlieferung umgegangen werden soll, aufzugreifen. Es wird deutlich, daß es Überlieferungen gab, die von anderen überrollt wurden, die aber unter anderen Gegebenheiten und Voraussetzungen eventuell wieder aufzugreifen wären. Überlieferung kann ja nicht nur das sein, was sich durchgesetzt und was anderes verdrängt hat, das lange Geltung hatte.

Passau Philipp Schäfer

Arnold, Matthieu: **La correspondance de Luther.** Étude historique, littéraire et théologique. – Mainz: Philipp von Zabern 1996. XIV, 673 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung Religionsgeschichte, 168), Ln DM 120,00 ISBN: 3–8053–1868–5

Martin Luther's corpus of letters is now accessible in a new way to scholarly investigation, after the completion of WABR 15–18

(1978–85), which offer numerous indices to the ca. 3600 letters published in the section *Briefwechsel* of the *Weimarer Ausgabe*. M. Arnold's Strasbourg dissertation, directed by Marc Lienhard, is a comprehensive study of this portion of Luther's works, from the threefold perspective of Reformation history, epistolary conventions of style, and theological themes and positions.

A. arrived at a fivefold typology for Luther's letters based on the intended results: 1) communications of news and information; 2) petitions asking the wealthy and powerful to assist Luther or others in need; 3) advice on government policy, matrimonial questions, and sacramental practice; 4) polemic and defense amid controversy; 5) consolation, condolence, and encouragement for persons suffering illness, grief, or interior *Anfechtungen*.

Parts of Luther's correspondence have been investigated before, and A. takes over the results of studies such as E. Wolgast, *Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände* (1977) and U. Mennecke-Haustein, *Luthers Trostbriefe (1989)*.

The volumes of WABR contain ca. 1000 letters addressed to Luther and ca. 2600 letters by the Reformer himself. The latter provide a many-sided mirror of Luther's life and teaching, his view of history, and his understanding of his own role in the Reformation drama. From A.'s massively informative work, I select five facets of interest to readers of this journal.

When Luther treats contemporary history by passing on news to his correspondents, events are often placed within the cosmic war raging between God and Satan. Since the Reformation has freshly unleashed the saving power of the Gospel, Satan is more aggressive than ever before and so believers have to resist him more vigorously by their prayer and steadfastness in faith and evangelical practice. This framework of apocalyptic warfare gives Luther a way to interpret the actions of numerous adversaries, who serve as instruments of Satan. These minions of evil include Catholics like Johann Eck and Duke Georg of Ernestine Saxony, deviant *Schwärmer* like A. Karlstadt, Th. Münzter, and the Anabaptists of Münster, an erring Reformer like Zwingli, and naturally the papal Antichrist. Thus, Luther's letters on contemporary events correspond to H. A. Oberman's presentation in his 1982 biography, *Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel*.

Within this vision of diabolical attack and divine counterattack, Luther sees his own calling as a singular service to God by unmasking Satan's deceitful presence and action, by rallying others to fight on God's side by promoting the reformed territorial churches of pure evangelical doctrine and worship, and by advising people where necessary to suffer patiently the onslaught of evil until the blessed last day of Christ's coming in glory.

Luther's letters of supplication for assistance reveal the importance for him of optimizing the education given at the University of Wittenberg. Repeatedly he asks the Electoral Saxon authorities for financial support of competent professors and promising students. The latter will then move on to serve as preachers of God's word. The wealthy and powerful should respond generously as an expression of their own gratitude to God for the Gospel newly proclaimed.

The letters of advice present a variegated image. As E. Wolgast demonstrated, Luther was eclectic regarding the principles of correct government action. On marriage questions, he was quite pragmatic, e. g., in allowing divorce with remarriage after a spouse's offenses made him or her equivalently „dead". One strain of advice, based on Scripture, was quite firm, namely Luther's exclusion of a reformed Lord's supper at home in areas where Catholic authorities prohibited public celebration, since by divine institution the Supper of the Lord is of and for the church. In giving counsel, Luther responded as a biblical expert, writing to those asking guidance from Scripture for their policy and conduct.

Luther's ca. 100 *Trostbriefe* show an important facet of his pastoral practice, in a time when life was beset with myriad threats and many sensitive people were oppressed by uncertainty and scruples. One response on Luther's part is to unmask Satan's aggression against God's faithful servants. More traditionally, Luther interprets suffering as revelatory of our weakness, where however the power of Christ's grace can manifest itself, in accord with 2 Cor 12:9. But his most characteristic advice on dealing with illness, grief, or spiritual *Anfechtung* is of a piece with his fundamental soteriological conviction. On the cross and in his resurrection, Christ triumphed over the enemy of our well-being, and the outer word of the Gospel and sacraments let one appropriate his victorious grace. When troubled, one should have recourse to the second article of the Creed and dwell on it, to foster an abiding certainty that Christ's death exhausted once-for-all the killing power of the enemy. Luther's *Trostbriefe* repeatedly cite John 16:33, „Take courage, I have overcome the world."

Stylistically, Luther's letters show some knowledge of epistolatory conventions, but the principal stylistic qualities are concision and the dominance of Scripture as the source of phrasing, figurative expression, and models for interpreting events and for the conduct Luther recommends. In Luther's letters, it is not style that leaves the lasting impression, but instead his own unwavering certainty regarding his basic positions, along with his conviction on the presence in both macro- and microhistory of the God who is trustworthy in his omnipotence and merciful as amply manifested in what his Son has done „for us and for our salvation".

This investigation cites numerous passages of Luther's letters in French, while giving the Latin or German original in footnotes. Also, an eight-page German *Zusammenfassung* and three-page rhetorical glossary add to its already considerable usefulness.

Rome Jared Wicks

Ökumenische Theologie

Grundkurs Ökumene. Ökumenische Entwicklung – Brennpunkte – Praxis, hg. v. Michael Kappes / Michael Faßnacht. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1998. **Bd 1: Theologische Grundlagen.** Mit Beiträgen von Petra Allkemper-Hakenes u. a., 239 S., pb. DM 38,00 ISBN: 3–7666–0146–6. **Bd 2: Materialien für eine Seminarreihe,** 196 S., pb. DM 58,00 ISBN: 3–7666–0147–4

Der anzuzeigende Doppelband ist kein im strengen Sinn wissenschaftliches Buch, sehr wohl aber ein Werk der Wissenschaftsvermittlung und – um es vorweg schon zu sagen – ein außerordentlich gelungenes Buch in diesem Genus litterarium. Entstanden ist es im Dienst der Erwachsenenbildung im Bischöflichen Ordinariat und im Diözesanbildungswerk Münster aus dem Bestreben heraus, dem von höchster amtlicher Stelle aus wieder und wieder geäußerten Ruf nach ökumenischem Fortgang in der Christenheit Widerhall an der vielberufenen „Basis" zu verschaffen und damit dem Erfolg voranzuhelfen. Auch wenn gegenwärtig viel mehr über den Stand als über die Bewegung bei der erstrebten christlichen Einheit geredet wird (sicher nicht ganz anlaßlos): zwischen den päpstlichen Rundschreiben „Mortalium animos" (Pius XI., 1928) und „Ut unum sint" (Johannes Paul II., 1995) haben die bewegenden Elemente das eindeutige Übergewicht: Die Nichtkatholiken wandelten sich von Heiden und öffentlichen Sündern gleichgestellten Menschen zu Geschwistern in Gemeinschaften, denen der Heilige Geist gegeben ist.

Im *ersten Bd* führen die fünf Beiträge die wesentlichen Stationen des Verlaufs vor Augen. Die Entwicklung des Ökumenismus im 20. Jh. (M. Kappes) wird auf dem Hintergrund der Entstehung der Spaltungen (P. Allkemper-Hakenes) und der konfessionskundlichen Information über die Ergebnisse (J. Oeldemann) geschildert.

Die sich anschließenden *fünf Kap.* exemplifizieren die konkreten Probleme des Ökumenismus an theologischen wie lebenspraktischen Fragestellungen: Spiritualität (P. Allkemper-Hakenes), Sakramentenverständnis im allgemeinen und in der Eucharistielehre im besonderen (beide Kap.: M. Kappes), Amt (J. Oeldemann) sowie Eheproblematik (M. Fassnacht). Das *neunte Kap.* stellt die Frage *„Ökumenisch handeln aber wie?"* und beantwortet sie mit sieben Vorschlägen für die Zusammenarbeit auf der Ebene der örtlichen Gemeinden.

Der *zweite Bd* ist ganz auf die konkrete Seminararbeit selbst ausgerichtet. Er bietet eine Fülle von Arbeitsblättern (im DIN A 4-Format, klammergeheftet) an, die im wesentlichen entlang der Darstellung des ersten Bdes Texte entscheidender ökumenischer Dokumente von den Thesen des „Rahner-Fries-Planes" über „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" bis zu Auszügen aus CA und Tridentinum kennenlernen lassen. Daneben veranschaulichen Lieder, Kunstwerk-Reproduktionen, Schaubilder, Landkarten, Verlaufsschilderungen des evangelischen wie katholischen Gottesdienstes u. v. a. die ganze Vielfalt christlicher Lebensäußerungen zu Nutzen der christusgewollten Einheit der Kirche. Auch der akademische Lehrer wird dankbar diese Materialien nutzen können. Charakteristisch für die unmittelbare Abzweckung sind die Reflexions- und Arbeitsbögen, die den Seminarteilnehmern zur Kontrolle des Erarbeiteten verhelfen wollen.

Die Sprache des Werkes ist durchgehend klar; die didaktische Führung verdient uneingeschränktes Lob; nützlich sind die knappen, aber sachkundig kommentierten bibliographischen Angaben. Jedes Kap. in Bd 1 bringt am Schluß außerdem ein Glossar mit der Erläuterung der Hauptbegriffe, die im Text selber mit einem Asteriskus ausgezeichnet werden. Bei einer wünschenswerten Neuauflage sollten die Hg. überlegen, ob sie (schon wegen der jetzt unvermeidlichen Dubletten) Bibliographie und Glossar aus den jeweiligen Abschnitten zusammenfassen und an den Schluß setzen sollen. Dorthin gehörte dringlich auch ein erschließendes Register. Ein solches würde den Bd 2 gleichfalls noch hilfreicher gestalten. Natürlich kann man den Hg.n nicht widersprechen, wenn sie einen Grundkurs nicht mit allen Problemen belasten wollen, die es zwischen den Kirchen gibt. Doch gerade die Praxisbezogenheit verlangt es wohl, etwas eingehender als es faktisch geschieht (in Bd 1), auf die Marienfrage einzugehen; die eschatologischen Differenzen, die weitgehend die Frage nach der Bedeutung der Heiligen und damit die konfessionsspezifische Frömmigkeitsgestalt beeinflussen, kommen überhaupt nicht vor.

Als Gesamturteil wünscht der Rez. sich eine möglichst weite Verbreitung dieses Grundkurses und eine noch intensivere Nutzung in unseren Pfarreien. Er ist, um die strenge Sprache der Testberichte zu verwenden, „sehr empfehlenswert".

Regensburg Wolfgang Beinert

Körtner, Ulrich H. J.: **Reformiert und ökumenisch**. Brennpunkte reformierter Theologie in Geschichte und Gegenwart. – Innsbruck: Tyrolia 1998. 191 S. (Salzburger Theologische Studien, 7), kt DM 34,00 ISBN: 3–7022–2135–2

Zwar möchte Ulrich Körtner mit den in diesem Bd zusammengestellten Studien zunächst „wesentliche Anliegen des Reformiertentums in Österreich" vorstellen (14), aber schließlich ist ihm eine umsichtige und gesprächsfähige Einführung sowohl in die reformierte Tradition als auch in die gegenwärtig diskutierten Streitfragen v. a. in den europäisch geprägten reformierten Kirchen gelungen. Die Einführung ist mehr durch Information und Reflexion als durch besonders aufsehenerregende Positionen geprägt. Dies scheint mir einerseits dem abwägenden Naturell des Vf.s zu entsprechen, mit dem er allen Neigungen zu theologischen Konventionalisierungen entgegenarbeitet, und verhilft andererseits dieser Einführung zu einem gemäßigt gestimmten Grundton, der sehr unterschiedliche – auch der reformierten Tradition fernstehende – Leserinnen und Leser anzusprechen vermag. Erst in ökumenischer Weite kann sich die spezifische Konfessionalität bewähren, so wie umgekehrt auch ein ökumenisches Engagement nicht ohne die Wahrnehmung einer konkreten Konfessionalität tatsächlich zum Zuge kommen kann.

Bereits in seiner Skizze der Geschichte des Reformiertentums in Österreich weist K. auf die Vielschichtigkeit der reformierten Tradition (Calvin, Zwingli, Bullinger), wie sie bereits in ihren Anfängen prägend war. Gemeinsam war „die Auffassung vom christlichen Staat, die Forderung nach Heiligung des öffentlichen Lebens und das Recht der Prediger zur öffentlichen Kritik der Obrigkeit" (23). Ein wenig formelhaft und zugleich prägnant stellt K. für die über ihre Ursprünge hinaus gewachsene reformierte Lehrtradition folgende Aspekte heraus: Die „Betonung der Einheit Gottes, der Heilscharakter des Gesetzes, die Buße aus dem Evangelium, die Zusammengehörigkeit von Rechtfertigung und Heiligung, die Vorstellung vom Wachstum des Glaubens, das aus dem Bilderverbot des Dekalogs abgeleitete Verbot von Bildern in den Kirchen, das... Gemeindeprinzip, sowie die Formulierung eines christlich begründeten Widerstandsrechtes" (24). Für die reformierte Tradition war von Anfang an prägend, daß sie besonders die Katholizität der Kirche betonte und damit stets ihre ökumenische Bestimmung mit im Auge hatte (35). Durchaus aufschlußreich für die Vielfalt reformierter Theologie ist auch der Rückblick auf die Geschichte des Reformierten Lehrstuhls in Wien seit 1850, verdeutlicht er doch, wie sehr auch die reformierte Tradition ein Spiegel der allgemeinen Herausforderungen des Protestantismus in seinem ambivalenten Verhältnis zur Neuzeit ist.

Wenn sich K. im *zweiten Hauptteil* unter der Überschrift *„Klassische Positionen reformierter Theologie"* zunächst dem Thema Evangelium und Gesetz zuwendet, nähert er sich den Grundlagen der besonderen Bedeutung des Gesetzes (Gebots) in der reformierten im Unterschied zur lutherischen Tradition an, indem er sowohl den Verheißungscharakter des Gesetzes als Bundesgesetz (Calvin) als auch die Betonung der Einheit und konkreten Lebensorientierung des Wortes Gottes (Barth: *usus practicus evangelii* [73]) aufzeigt und damit die Umstellung der für das Luthertum inzwischen geradezu identitätsstiftenden Reihenfolge von „Gesetz und Evangelium" theologisch plausibel macht. Auch die zweite „klassische Position" gewinnt ihr besonderes Profil in der kritischen Unterscheidung von einer weit verbreiteten Ansicht, in der das Reformiertentum als eine puritanisch strenge, gesetzliche und daher freudlose Erscheinungsform des Christentums erscheint. Diese Ansicht beruft sich im 20. Jh. bis heute gern auf die in der Regel ungenau bestimmte, Max Weber zugeschriebenen These, nach welcher „der Calvinismus der geistige Nährboden war, auf welchem der Kapitalismus als neuzeitliche Wirtschaftsform entstehen und gedeihen konnte" (81). K. zeigt auf, daß diese These auf groben Vereinfachungen der Theologie Calvins und einer geradezu fahrlässigen Vermengung eines späteren Calvinismus mit Calvin gegründet sei. Das kapitalismuskritische Potential sowohl der calvinistischen Tradition als auch des Kapitalismusverständnisses von Max Weber werden zugunsten der Unterstellung der These einfach unterschlagen. Zudem bleibt Max Weber entgegenzuhalten, daß nicht „das Erwerbsstreben, sondern das Gebot der Nächstenliebe... die calvinistische Auffassung von Arbeit und Beruf und Umgang mit Geld und Eigentum" (89) motiviere, so daß das ethische Gefälle eher in die Richtung eines christlichen Sozialismus als in die Richtung des Kapitalismus weise.

Der *dritte Hauptteil* wendet sich der Bestimmung von Ökumene aus reformierter Perspektive zu. K. geht dabei wie der Vf. dieser Rez. von der Erkenntnis aus, daß die Reformation in ihrer Substanz ökumenisch orientiert gewesen sei, indem es ihr nicht um eine Modernisierung des Christentums, sondern um die immer wieder neu wahrzunehmende, auf das Wort Gottes hörende Reform der Kirche gegangen sei (107). Von hier aus hat sich auch das ambivalente Verhältnis der Kirche zur Moderne zu gestalten, wie K. in Anlehnung an Paul Tillich – in diesem Rahmen allerdings zwangsläufig nur verkürzt – mit manchen herausfordernden Andeutungen ausführt. Besonders interessant scheint mir die These zu sein, daß die römisch-katholische Kirche – „wiewohl sie ihrem Ursprung und ihrem Selbstverständnis nach streng genommen gar keine Konfessionskirche ist" (124) – durch die Herausforderung der Reformation „wider Willen zu einer Konfessionskirche" (ebd.) wird und damit in gewisser Weise gleichsam protestantisiert werde, so daß sie in ihrem Verhältnis zu den anderen Kirchen heute im Grundsatz mit den gleichen theologischen Abgrenzungsproblemen zu ringen hat, wie es der inzwischen vielfältig aufgesplitterte Protestantismus von seinen Anfängen an getan hat. Für die weitere ökumenische Entwicklung wird nach K. Entscheidendes einerseits davon abhängen, ob der römische Katholizismus in der Lage ist, der faktisch längst vollzogenen Selbstveränderung nun auch konsequent Rechnung zu tragen, und andererseits davon, daß die Vision der ökumenischen Anstrengungen nicht auf eine Überwindung, sondern eine produktive Nutzung der „Pluralisierung der Christenheit" (126) ausgerichtet wird. In einer solchen ökumenischen Perspektive plädiert der Vf. für eine „Wiedergewinnung einer evangelischen Konfessionalität" (127). Von der aktuell verbreiteten Konjunktur der „Spiritualität" sei nur etwas zu erwarten, wenn zu ihr auch „das Charisma der Unterscheidung der Geister gehört" (139). Mit dieser Zuspitzung stößt K. auf die große Verlegenheit der Ökumene, die er im Grunde auch nur benennt, ohne tatsächlich über sie hinausweisen zu können. Dem inzwischen so geflissentlich umhegten Dialog der Religionen komme weniger eine theologische Aufklärungs- und Verständigungskraft als vielmehr eine sozialethische Funktion zu, in der es v. a. um das friedliche Zusammenleben der verschiedenen Religionsgemeinschaften gehe (161).

Im *letzten Hauptteil* des Buches geht es schließlich um das Verhältnis der Kirche zum Judentum. Zunächst wird mit Hinweisen auf allgemein bekannte geschichtliche Entwicklungen der inzwischen erreichte theologische Konsens in den Kirchen dargelegt, nach dem „die Kirche ihr Kirchesein nicht losgelöst vom Judentum definieren und leben kann" (182). Diese positive Bezogenheit impliziert aber – und das ist der spezifische Punkt, den K. hier in die Debatte wirft – insofern einen „Antijudaismus" im Sinne einer klar gezogenen Unterscheidungsgrenze als die Anerkennung der bleibenden Erwählung Israels, durch welche Kirche und Judentum essentiell miteinander verbunden sind, „die Gestalt einer doppelten Negation hat. Das Christentum erkennt nämlich die bleibende Erwählung Israels in der Weise an, daß es die jüdische Negation der heilsgeschichtlichen Bedeutung Jesu für das Volk Israel negiert" (187). Gewiß hat K. recht, wenn er manchen allzu euphorischen Umarmungen gegenüber auf die bleibenden Unterschiede hinweist, denn ohne deren Anerkennung kann es auf die Dauer keine nachhaltige positive Bezogenheit der Kirche auf das Judentum geben. Ob aber die positive Bezogenheit v. a. durch die Anerkennung der logischen Konsequenz einer doppelten Negation zustande kommt, scheint mir höchst problematisch zu sein. Die bleibende Erwählung hat substantiell v. a. etwas mit der Treue Gottes zu tun, ohne die auch die Kirche keinen verläßlichen Grund der Hoffnung mehr hätte (vgl. dazu Weinrich, M.: Die Kirche als Volk Gottes an der Seite Israels, in: Kirche glauben. Evangelische Annäherungen an eine ökumenische Ekklesiologie, Wuppertal 1998, 190–223). Gewiß stoßen wir hier immer auch an das Geheimnis Gottes, und es erscheint gute Christenpflicht zu sein, sich nicht allzu lange dort aufzuhalten, sondern sich an das zu halten, was in Christus offenbar geworden ist. Offenbarung aber ist immer auch Hinweis auf Verhüllung und Verborgenheit – übrigens auch rein logisch! Es geht nicht darum, nun an Christus vorbei theologisch etwas einzuräumen, was sich mit seiner Bestimmung nicht verträgt, sondern um die Benennung des positiven Grundes, der von dem Nein Israels ebensowenig außer Kraft gesetzt werden kann, wie er schließlich auch von unserem anhaltenden Nein nicht wirkungslos gemacht wird. Inhaltlich komme auch ich schließlich ganz in die Nähe der Überlegungen K.s, aber nicht auf dem Weg einer Konsequenzlogik, deren Material negativ bestimmt ist, sondern auf dem Weg der verläßlichen Zugewandtheit Gottes, in deren Kraftfeld wir überhaupt den Mut aufbringen können, uns dann auch auf das Feld so verwinkelter dogmatischer Konsequenzen begeben zu dürfen.

Insgesamt ist es dem Vf. in seiner Einführung in das Reformiertentum vorzüglich gelungen, die notwendigen Sachinformationen in selbstverständlicher Weise mit der Erörterung aktueller Problemkonstellationen zu verbinden, so daß sein Buch auch als ein eigener Beitrag zu verschiedenen gegenwärtigen Herausforderungen der Kirche – nicht nur der reformierten Kirche – gelesen werden kann.

Berlin Michael Weinrich

Liturgiewissenschaft

Stuflesser, Martin: **Memoria Passionis**. Das Verhältnis von lex orandi und lex credendi am Beispiel des Opferbegriffs in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil. – Altenberge: Oros Verlag 1998. XII, 541 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 51), kt DM 88,00 ISBN: 3–89375–156–4

Die an der Kath.-Theol. Fak. Münster im Fach Liturgiewissenschaft (Prof. Dr. Klemens Richter) als Diss. eingereichte Studie stellt einen Beitrag zur systematischen Liturgiewissenschaft dar, wie sie unter Berufung auf Romano Guardinis Aufsatz „Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft" von 1921 immer wieder gefordert und in den vergangenen Jahrzehnten in Einzelstudien auch exemplarisch betrieben wurde. Der damit verbundene interdisziplinäre Ansatz in bezug auf das Fächerspektrum der Theologie dient u. a. dem Ziel, das Thema Liturgie innerhalb der Theologie insgesamt zu verorten, ein Bestreben, um das sich nicht zuletzt Klemens Richter verdient gemacht hat. Es geht speziell um eine Verhältnisbestimmung der beiden theologischen Disziplinen Dogmatik und Liturgiewissenschaft. Zu dem interdisziplinären kommt der ökumenische Aspekt, der sich insbesondere mit dem Namen Geoffrey Wainwright verbindet, aber auch mit den parallel zur liturgischen Erneuerung innerhalb der katho-

lischen Kirche verlaufenden Reformbemühungen in der evangelischen sowie in der altkatholischen Kirche. Mit der Konzentration auf den Opferaspekt ist ein für beide Ansätze zentrales Gebiet gewählt worden. Dies hat sich im Verlauf der Arbeit bzw. nach deren Fertigstellung noch einmal besonders bestätigt, so in der Kontroverse um das „Rechtfertigungspapier" sowie in zahlreichen aktuellen Kongressen und Publikationen zum Thema „Opfer". Die Materie der vorliegenden Arbeit bilden die nach dem II. Vatikanischen Konzil in der katholischen Kirche approbierten Hochgebetstexte sowie die entsprechenden Genera im Vorentwurf zur Erneuerten Agende der EKD und dem Eucharistiebuch der altkatholischen Kirche.

Die in vier Teile gegliederte Arbeit befaßt sich im *ersten Hauptteil* mit dem Axiom „lex orandi – lex credendi". S. bietet eine detaillierte Übersicht über die Entwicklung dieses Begriffspaars aus dem Blickwinkel heutiger Liturgiewissenschaft. Dabei werden systematisch-theologische Untersuchungen euchologischer Texte (Teresa Berger, Winfried Haunerland, Dietmar Thönnes) sowie Neuentwürfe einer doxologischen Systematik (Geoffrey Wainwright, Josef Wohlmuth, Alex Stock) vorgestellt. Die zunächst noch allgemein angelegte Fragestellung wird am Ende auf das Genus eucharistisches Hochgebet und speziell dessen Darbringungsaussagen eingeschränkt.

Im *zweiten Hauptteil* geht es um die Erhebung des theologischen Kenntnisstandes zum „Opfercharakter der Eucharistie". Hier wird ausführlich auf die ökumenische Auseinandersetzung um den Opferbegriff in den vergangenen Jahrzehnten Bezug genommen. Insbesondere werden die Ergebnisse des Ökumenischen Arbeitskreises (ÖAK) zur Erklärung der Opferproblematik vorgestellt. Am Ende bleiben offene theologische Fragen sowohl an die Sinngestalt (die Eucharistie als Opfer) als auch an die Feiergestalt (die eucharistischen Hochgebete). Das Kap. endet mit Thesen zum Opfercharakter der Eucharistie. Es wird deutlich, daß die gängigen Darbringungsaussagen mißverständlich sind. Sie bedürfen einer theologischen Klärung des Anamnesebegriffs. Die Aufgabe besteht darin, die Weite der lateinischen Konstruktion „memores – offerimus" in den Übersetzungen beizubehalten. „Die kausale Abhängigkeit dessen, was in den jetzigen Übersetzungen, aber auch in der Fachliteratur mit dem Terminus „Darbringung" ausgedrückt wird, von der Feier des Gedächtnisses, der Memoria, der Anamnese muß deutlich werden, etwa: „Indem wir das Gedächtnis des Leidens und Sterbens Jesu feiern, vereinen wir uns mit seiner Hingabe." In dieser möglichen Formulierung wären die entscheidenden Aspekte – Lebenshingabe Jesu am Kreuz, Feier der memoria dieser Hingabe in der Eucharistie und Eingehen der Versammelten in diese Hingabebewegung – enthalten. Auch in der systematischen Literatur wäre es angebracht, anstatt von „Opfer der Kirche" besser von „Hingabe der Gemeinde" zu sprechen" (298).

Das im systematischen Durchgang Erarbeitete und schon an den Texten der derzeitigen Liturgie Konkretisierte wird im *dritten Hauptteil* noch einmal in einer detaillierten Analyse der Hochgebetstexte dargelegt. Dabei rekurriert der Vf. auch immer wieder auf die Tradition (vgl. den Exkurs über die spezielle Anamnese der Basilius- und Chrysostomus-Anaphora, 313–317). Hiermit liegt unter Einbeziehung der Hochgebetstexte der Schwesterkirchen die derzeit umfassendste Analyse der deutschsprachigen Hochgebetstexte vor.

Der *vierte, kürzere Hauptteil* versteht sich als Bündelung und Ausblick. Hier werden die Ergebnisse der Analyse der Hochgebetstexte noch einmal gebündelt. Das Hauptproblem der Übertragung der lateinischen Texte liegt in der sog. speziellen Anamnese und ihrer Darbringungsaussage, die als „Opfer der Kirche" verstanden wird und schnell dem Mißverständnis unterliegt, als würden die Glieder (als die hic et nunc handelnde liturgische Gemeinde) ihr Haupt, nämlich Christus, opfern (darauf hat H.-J. Schulz bereits vor Jahrzehnten hingewiesen). Das semantische Problem liegt wohl darin, daß man ausgerechnet im Kern der Hochgebete sich einer wörtlichen Übersetzung aus dem Lateinischen verpflichtet gefühlt hat, was hier aber gerade zu verhängnisvollen Mißverständnissen führen kann.

In einem zweiten Schritt lenkt S. den Blick auf die Vielfalt der opfertheologischen Aspekte im Kontext der Eucharistiefeier, wie sie v. a. in den Gaben- und Schlußgebeten sowie in Gesängen aus „Gotteslob" zur Sprache kommen. In einem weiteren Schritt kommt der Vf. auf die Problematik der Divergenzen zwischen theologischer Erkenntnis und liturgischer Sprachform zurück. In Anschluß an B. J. Hilberath wird die Beziehung graphisch veranschaulicht (452f) im Hinblick auf die Trias liturgia, martyria und diakonia. Die fundamentale Interdependenz der drei Vollzugsebenen der Kirche steht außer Frage, doch ist nach der detaillierten Analyse ein Hiatus zwischen der lex orandi und der lex credendi festzustellen, insofern die derzeitig approbierten liturgischen Texte den theologischen Erkenntnisstand nicht adäquat wiedergeben. Es handelt sich dabei auch um einen Hiatus zwischen theologischen Erkenntnisprozessen und lehramtlicher Rezeption. Dieser läßt sich auch im Katechismus der katholischen Kirche feststellen, wo in bezug auf die Opferthematik zwei Richtungen der Opfertheologie auszumachen sind. Dabei beharrt man bzgl. der Eucharistie auf einer konservativen, ökumenisch unsensiblen Terminologie. Letztlich ist zu fragen, wieweit vom Lehramt der katholischen Kirche die kritische Funktion der Theologie wahrgenommen und fruchtbar gemacht wird. Als positives Beispiel solcher Rezeption führt S. das Gutachten des päpstlichen Rates für die Einheit der Kirchen zur Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" des ÖAK an: „Wenn trotz der Meinung des Einheitsrates, die euchologischen Texte gemäß der gewonnenen theologischen Kenntnisse zu überarbeiten, bisher noch keine konkreten Schritte unternommen wurden, dies auch in die Tat umzusetzen..., so zeigt sich dabei ein Dilemma, ...: eine gewisse Ungleichzeitigkeit, die sich im unverbundenen „Nebeneinander" unterschiedlicher „Theologien" zeigt" (458). Schließlich stellt sich die Frage nach der Verortung der Liturgie im Verhältnis von Orts- und Weltkirche unter Berücksichtigung des sprachlichen Aspekts neu: Bereits die Übersetzerinstruktion von 1967 hatte die theologische Bedeutung der volkssprachlichen Dimension der Gebete erkannt. Dem steht allerdings die Tendenz entgegen, das Urteil über die Angemessenheit der sprachlichen Ausdrucksformen aus den Sprachgebieten heraus wieder in die römische Zentrale zurückzuverlagern. Letztlich kann die aktive Approbationskompetenz nur im Kontext der Lokalkirchen angesiedelt sein, will man nicht wieder zur exklusiven lateinischen Liturgiesprache zurück.

Am Ende entfaltet S. eine neue Perspektive: lex orandi – lex credendi – lex agendi? In Anschluß an einen 1981 erschienenen Art. „Soziales Handeln und liturgisches Tun" von Klemens Richter geht der Vf. auf die neueren Überlegungen bzgl. der Ergänzung des Axioms lex orandi – lex credendi zu einer Trias ein. Die „lex agendi" soll hier als notwendiges Korrektiv dienen. Die Begrifflichkeit wurde 1985 von Teresa Berger in die liturgiewissenschaftliche Diskussion eingeführt. Tatsächlich entspricht die Trias anderen Triaden (so die erwähnte Trias liturgia – diakonia – martyria), die aber bei aller gegenseitigen Durchdringung sich nicht vermischen dürfen. Diese korrigierende „dritte Dimension" wird nun in Anschluß an H. Verweyen fruchtbar gemacht. Dabei wird vorausgesetzt, daß auf der rein semantischen Ebene des Hochgebets die eigentliche Opferproblematik nicht zu lösen ist. Vielmehr kann dies nur unter Einbeziehung der Pragmatik geschehen. S. kommt zu dem Schluß: „Die Feier des Gedächtnisses des Pascha Domini, die Danksagung der Gemeinde mit der Bereitschaft, sich einbeziehen zu lassen in die Hingabe Jesu zum Vater, die Bitte um Vollendung in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes, all das, ausgedrückt im Sprechakt des eucharistischen Hochgebets, verbleibt – von der Frage der Pragmatik aus betrachtet – nicht innerhalb der Feier der Eucharistie. Es ist performative Rede im ursprünglichen Sinn: Sprache, die Wirklichkeit wandelt" (471). Damit ist eo ipso der pragmatische Sinn des Sprechaktes „eucharistisches Hochgebet" über die Feier der Eucharistie hinaus geweitet. Bezeichnenderweise wird dieser Zusammenhang von einmaligem Opfer Jesu und christlicher Lebenspraxis im eucharistischen Kontext neuerdings gerade von evangelischen Autoren (M. Josuttis, K. H. Bieritz) betont. Es geht um eine „eucharistische Ethik" (G. Wainwright). Dem Vf. gelingt es, deutlich zu machen, wie eng alle Bereiche gerade bei der Opferthematik ineinander verwoben sind und voneinander abhängen.

Am Ende der Arbeit steht ein *Ausblick*. Nach einigen Bemerkungen zum Selbstverständnis der Theologie und dem Postulat verstärkter Zusammenarbeit der theologischen Disziplinen wird gefragt, wie heute noch von „Opfer" geredet werden kann. S. konstatiert, daß es sich hier v. a. um ein sprachliches Problem handelt. Dabei geht es nicht nur um die kommunikationstheoretische Frage. Die mit „Opfer" gemeinte Kategorie ist für das christliche Verständnis von Eucharistie indispensabel. Dies bedeutet eine kritische Durchleuchtung aller verbalen und nonverbalen Elemente, nicht nur der Hochgebete. Letztlich muß freilich die mystagogische Erschließung immer wieder auf das eigentlich Gemeinte hinführen.

Die gründliche Studie zum Opferbegriff in den eucharistischen Hochgebeten ist in verschiedener Hinsicht bemerkenswert. Zum einen zeigt sie, wie verhängnisvoll sich die Mißachtung der „lex orandi" durch die systematische Theologie und das Lehramt auswirkt. Hier konkretisieren sich noch einmal die von anderen (z. B. H.-J. Schulz, R. Meßner) vorgelegten Studien. Zum anderen zeigt das Buch aber auch, wie fruchtbar eine sich auf einen zentralen Begriff konzentrierende liturgiewissenschaftliche Studie für den innertheologischen Dialog sein kann. Dabei wird noch einmal deutlich, wieviel in der Ökumene in den vergangenen Jahrzehnten erreicht worden ist, eine Erkenntnis, die man heute schon wieder ausdrücklich in Erinnerung rufen muß. Schließlich ist die Studie von größter Bedeutung im Zuge der derzeit stattfindenden Revision aller Gebetstexte des Meßbuchs. Die Verantwortlichen können an den Überlegungen und Analysen S.s nicht mehr vorbeigehen. Bemerkenswert ist seine Erkenntnis, daß es mit der Ersetzung einzelner Vokabeln nicht getan ist. Um das eigentlich Gemeinte adäquat auszudrücken, ist im Grunde ein neuer schöpferischer Prozeß notwendig, der eine wörtliche Übersetzung lateinischer Texte weit hinter sich läßt. Daß es sich dabei keineswegs um eine bloß sprachtechnische Angelegenheit handelt, wird an vielen Stellen deutlich: Letztlich geht es um die Mitte christlicher Spiritualität in der Memoria des Pascha-Mysteriums Jesu Christi, dessen liturgische Vergegenwärtigung „Quelle und Höhepunkt" aller Lebensvollzüge der Kirche ist. Die Arbeit des Vf.s bietet für die Bemühungen um eine sachgemäße Feiergestalt entscheidende Erkenntnisse.

Bonn Albert Gerhards

Moraltheologie

Ecumenical Ventures in Ethics. Protestants Engage Pope John Paul II's Moral Encyclicals, hg. v. Reinhard Huetter / Theodor Dieter. – Grand Rapids MI: Eerdmans 1998. kt $ 26,00 ISBN: 0–8028–4261–5

1998 veröffentlichte die renommierte amerikanische Zeitschrift „Theological Studies" einen sehr informativen Art. „Moral theology

out of Western Europe" (ThSt 59 [1998], 107–135). Für den deutschsprachigen Leser überraschend beginnen James F. Keenan und Thomas R. Kopfensteiner ihren Beitrag mit der Rezeption der Enzyklika „Veritatis Splendor" (1993), deren Aufnahme in Deutschland eher zurückhaltend war. Daß die Auseinandersetzung mit „Veritatis Splendor" in den USA intensiver als im deutschsprachigem Raum geführt wurde, zeigt auch ein ökumenisches Symposion über die Enzykliken „Veritatis Splendor" und „Evangelium Vitae" (1995), dessen Beiträge im vorliegenden Bd veröffentlicht sind. Hg. sind Prof. Reinhard Hütter von der Lutheran School of Theology in Chicago und Prof. Theodor Dieter vom Institute for Ecumenical Research, Strasbourg.

Das Buch enthält nach dem Vorwort von Michael Root folgende Aufsätze: Reinhard Hütter: *„The Project"* (1–13); Jean Bethke Elshtain: *„A Pope for All Seasons? The Many-Sidedness of John Paul II"* (14–37); Karl P. Donfried: *„The Use of Scripture in Veritatis Splendor"* (38–59); Gilbert Meiländer: *„Grace, Justification through Faith, and Sin"* (60–83); Reinhard Hütter: *„God's Law" in Veritatis Splendor: Sic et Non"* (84–114); Risto Saarinen: *„Protestant Undertones, Averroist Overtones? The Concept of Nature in Veritatis Splendor"* (115–136); Theodor Dieter: *„Conscience and Magisterium in Veritatis Splendor"* (137–158); Lois Malcolm: *„Freedom and Truth in Veritatis Splendor and the Meaning of Theonomy"* (159–184); Bernd Wannenwetsch: *„Intrinsically Evil Acts"; or, Why Abortion and Euthanasia Cannot Be Justified"* (185–215); Oliver O'Donovan: *„The Death Penalty in Evangelium Vitae"* (216–236); Eberhard Schockenhoff: *„A Consistent Ethic of Life (with a Few Blemishes): Moral-Theological Remarks on Evangelium Vitae and Some Protestant Questions About It"* (237–261); James F. Keenan S.J.: *„History, Roots, and Innovations: A Response to the Engaging Protestants"* (262–288).

Es ist selbstverständlich nicht möglich, in einer Besprechung sich ausführlich mit den einzelnen Beiträgen auseinanderzusetzen, da das Buch zahlreiche Themen der Moraltheologie anspricht. Einige Beobachtungen sollen zur Einordnung des Buches in die aktuelle Diskussion helfen:

1) Mehrere Beiträge setzen sich mit dem Schriftgebrauch und der Schriftinterpretation v. a. der Enzyklika „Veritatis Splendor" auseinander. Das gilt nicht nur für die kritischen Ausführungen von Karl P. Donfried, der explizit den Schriftgebrauch von „Veritatis Splendor" zum Thema hat.

Diese eingehende Beschäftigung mit der Schrift ist derzeit auch Kennzeichen der gemeinsamen ökumenischen Texte, die die deutsche Bischofskonferenz und der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland in den letzten Jahren publiziert haben (vgl.: „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit"; „Chancen und Risiken der Mediengesellschaft", „... und der Fremdling, der in deinen Toren ist.").

2) Spezifisch klassische Themen aus dem Dialog der kath. Kirche mit den Kirchen der Reformation werden in einigen Aufsätzen angesprochen, wie: Gnade, Rechtfertigung aus dem Glauben, Sünde, das Gesetz Gottes u. a. In der deutschsprachigen Diskussion ist, soweit ich es sehe, die Fragestellung aus dieser Perspektive nicht geführt worden. Der umfangreiche Sbd zum Thema von Dietmar Mieth: Moraltheologie im Abseits? Antworten auf die Enzyklika „Veritatis Splendor" (Freiburg ^{3}1996) behandelte auch einige der genannten Themen. Da aber an dem Projekt, was nicht als Kritik zu verstehen ist, nur katholische Autoren mitwirkten, ist es verständlich, daß spezifisch reformatorische Anfragen nicht behandelt wurden. Insofern wird durch die Beiträge der verschiedenen reformatorischen Ansätze das Spektrum erweitert.

Hier sind besonders auch die Hinweise von Reinhard Hütter zur „lex aeterna" zu erwähnen. Er sieht auf dem Hintergrund einer breiten Kenntnis der deutschsprachigen wie nordamerikanischen Thomasinterpretation drei Verständnisweisen des Naturrechts: die erste Gruppe, die Thomas allein als Theologen versteht; die zweite Gruppe, die den Primat der Theologie bei Thomas zwar nicht leugnet, davon unterschieden aber philosophische Fragestellungen bei Thomas erkennt und formuliert; und schließlich eine dritte Gruppe als Gegenreaktion auf die beiden anderen, die eine vorrangig philosophische Deutung des natürlichen Sittengesetzes bei Thomas befürwortet. Diese Linie stützt sich auf Papst Leo XIII. und ist in der Neuscholastik des 19. Jh.s zu finden. H. sieht diese Form der Thomasinterpretation im zentralen zweiten Teil von „Veritatis Splendor", während der erste und der dritte stärker von der theologischen Thomasauslegung geprägt ist. Dadurch werden unterschiedliche Signale ausgesandt, die selbstverständlich für die gegenwärtige moraltheologische Diskussion von Bedeutung sind (89–92). Seinerseits bringt er dann die verschiedenen Interpretationen des Naturrechts und des göttlichen Rechts mit Luthers Unterscheidung von Gesetz und Evangelium in Verbindung.

3) Schließlich sei noch auf den Beitrag von James F. Keenan verwiesen. Er stellt die beiden Enzykliken „Veritatis Splendor" und „Evangelium Vitae" in einen breiteren historischen Horizont. Im Anschluß an das im englischsprachigen Raum sehr verbreitete Werk von John Mahoney: The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition (New York 1989), skizziert er die Geschichte der Moraltheologie als sehr stark von der Praxis des Sündenbekenntnisses herkommend. Dies hatte zur Folge, daß die Moraltheologie v. a. die äußere Handlung im Blick hatte und darüber hinaus sie sich immer stärker von der Spiritualität gelöst hat. Ohne diesen Hintergrund ist das gegenwärtige Bemühen der Moraltheologie auch in den beiden Enzykliken nicht verständlich.

Keenan bringt dann – auch im Hinblick auf die reformatorischen Anfragen – die zentrale Unterscheidung von der Gutheit und der Richtigkeit der Handlung in die Debatte ein. Dabei erläutert er ihre unterschiedliche theologische und philosophische Bedeutung, unterstreicht, daß Gutheit mit Liebe zusammenhängt. Liebe ist aber nach katholischem Verständnis immer zuerst eingegossene Gnade, also Geschenk von Gott. Die Priorität Gottes ist für das sittliche Handeln aus katholischer Sicht unabdingbar und gewahrt.

Schließlich behandelt der Vf. noch die lehramtliche Entwicklung im Verständnis der Heiligkeit des Lebens, eine Frage, die z. B. im Zusammenhang mit dem Suizid von Bedeutung ist. Keenan weist auf, daß das Argument von der Souveränität Gottes sich wandelt zu dem Gott, der den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen hat.

Der Sbd, dessen Aufsätze in einer wohlwollenden Auseinandersetzung aus reformatorischer Sicht sich mit den beiden Enzykliken beschäftigen, ist ein wichtiger Beitrag zur ökumenischen Ethik und eine hilfreiche Ergänzung und Weiterführung der Diskussion, die im deutschsprachigen Raum dazu geführt wurde.

Regensburg Herbert Schlögel

Christliche Sozialwissenschaften

Kirchen im gesellschaftlichen Konflikt. Der Konsultationsprozeß und das Sozialwort. Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, hg. v. Karl Gabriel / Werner Krämer. – Münster: Lit-Verlag 1997. 301 S. (Studien zur christlichen Gesellschaftsethik, 1), brosch. DM 29,80 ISBN: 3–8258–3491–3

Das Gemeinsame Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit" (Februar 1997) hat insbesondere aufgrund seines für die Kirchen in Deutschland neuartigen partizipativen Entstehungsprozesses erhebliche öffentliche Aufmerksamkeit gefunden. Sie findet ihren Niederschlag auch in einer Vielzahl von Buchveröffentlichungen, die dieses kirchliche „Ereignis" kommentieren und kritisch begleiten. Die vorliegende Textsammlung mit insgesamt 16 Beiträgen bezieht sich ausdrücklich auf den Konsultationsprozeß *und* auf das Gemeinsame Wort, um einerseits prozedural wie inhaltlich innovative Aspekte herauszuarbeiten und andererseits Kritik an dem anzubringen, was nach Meinung der Hg. „halbherzig und zögerlich" (10) bleibt. Dies ist durchaus im Sinne des Gemeinsamen Wortes, das ja erklärtermaßen „kein letztes Wort" sein will – bezeichnenderweise wird gerade diese Aussage in sehr vielen Beiträgen aufgegriffen, sei es als Ermunterung zur kritischen Diskussion, sei es als „Trost" angesichts festgestellter Defizite und Schwächen. Im folgenden sei eine systematische Übersicht über Themen und Schwerpunkte der Auseinandersetzung versucht (im Bd selbst sind die Beiträge ohne explizites Gliederungsprinzip aneinandergereiht).

Einige Stimmen – insbesondere aus der Praxis der Sozialverbände – nehmen zum Konsultationsprozeß und den Bedingungen seines Zustandekommens Stellung: Michael Schäfers beleuchtet den Konsultationsprozeß aus der Perspektive der KAB und sieht in ihm in erster Linie das Ergebnis und den Erfolg einer „Sozialbewegung von unten" (11–24). Mechthild Hartmann und Hildegard Wustmans zeigen in einem beschreibenden Überblick, wie durch die Beteiligung von Frauen im Konsultationsprozeß die Perspektive der Geschlechterdifferenz in das Gemeinsame Wort Eingang gefunden hat (25–34).

Die meisten Beiträge suchen eher die Auseinandersetzung mit inhaltlichen Aspekten des Gemeinsamen Wortes, wobei der Entstehungsprozeß des Textes und auch die Diskussionsgrundlage vielfach als Hintergrund und Vergleichsfolie herangezogen werden. Ein Akzent liegt auf der Diskussion um die Rezeption der „Option für die Armen": Aus der Perspektive des Betriebsseelsorgers kritisiert Paul Schobel, es fehle der „prophetische Biß", die Option für die Armen werde durch ein im Kirchenwort propagiertes, gesellschaftliches Konsensmodell entkräftet (35–44). Bernhard Emunds fragt nach dem „ethischen Schlüssel" zum Kirchenwort und prüft in dieser Absicht die innere Stimmigkeit der Kap. drei und vier, in denen das theologische und ethische Fundament der kirchlichen Stellungnahme dargelegt wird. V. a. das dritte Kap. kommt dabei sehr schlecht weg („ethischer Auflauf")[1]: Im Ansatz berechtigt (die Kap. drei und vier sind in der Tat nicht hinreichend miteinander vermittelt), wird die Kritik v. a. aufgrund der Überbetonung des Erbarmens als *dem* Leitmotiv des dritten Kap.s m. E. dem Text nicht gerecht (45–68). Parallel mit der von Emunds vorgetragenen Perspektive sollte die Analyse von Andreas Lienkamp und Christoph Lienkamp gelesen werden, die ebenfalls an zentraler Stelle auf das dritte Kap. Bezug nimmt. Im Blick auf die Thematisierung der internationalen Verantwortung bzw. der „Eine-Welt"-Perspektive kritisieren sie in einer sehr sorgfältigen Textanalyse sowohl die theologische Erschließung und Begründung der Option für die Armen im Gemeinsamen Wort als auch die Analyse der weltwirtschaftlichen Zusammenhänge als zu kurz greifend (109–131).

[1] So auch schon vorgetragen in: Hengsbach, Friedhelm / Emunds, Bernhard / Möhring-Hesse, Matthias: Reformen fallen nicht vom Himmel. Was kommt nach dem Sozialwort der Kirchen?, Freiburg 1997, 79–91.

Auch der Beitrag von Karl Gabriel bezieht sich auf eine der tragenden normativen Ideen des Gemeinsamen Wortes. Vor dem Hintergrund der aktuellen sozialwissenschaftlichen Diskussion zum Solidaritätsverständnis beschreibt er das „plurale Solidaritätsverständnis" des Kirchenwortes und unterzieht es einer kurzen kritisch-konstruktiven Würdigung (159–173). Hier schließt auf der Ebene der politischen Konkretion die Analyse von Matthias Möhring-Hesse zu den divergierenden „Reformoptionen" in der Sozialstaatsdebatte an. Er zeigt, daß das Kirchenpapier trotz des deutlichen roten Fadens der Option für einen starken Sozialstaat von einigen Widersprüchen in bezug auf die konkreten Reformvorschläge geprägt ist (174–202).

Weitere Anfragen an die Konkretisierungen der Zukunftsorientierung und Zukunftsfähigkeit von Gesellschaft und Politik im Kirchenwort sind mit den bisher genannten Aspekten vielfältig verzahnt. Hier sind die Überlegungen von Rolf Siedler zum ökologischen Strukturwandel zu nennen, der die gegenüber der Diskussionsgrundlage qualitativ neue Behandlung der Ökologiethematik positiv herausarbeitet, zugleich aber auf empfindliche Schwächen in der Analyse dieses Problemfeldes aufmerksam macht (132–140). Im Rückgriff auf die Diskussionsgrundlage zum Konsultationsprozeß nimmt Bernhard Eder die zumal unter dem Aspekt der „Zukunftsfähigkeit" ethisch bedrängende Frage des gesellschaftlichen Umgangs mit Migranten auf (214–231). Bekanntlich wurde sie im Gemeinsamen Wort weitgehend ausgeklammert, weil wenige Monate später ein eigenes ausführliches Dokument zu diesem Fragenkomplex veröffentlicht wurde[2]. Insofern kann Eder, der sozialwissenschaftliche und -ethische mit biblischen Überlegungen verbindet, nur relativ wenige Bezüge zum Kirchenwort herstellen. Er schlägt aber der Sache nach eine Brücke zum „Migrationspapier", dessen Text freilich bei Drucklegung des Bdes noch nicht publik war. Im Blick auf die für die Zukunft der Gesellschaft zentrale Frage nach den Chancen der Jugend deckt Gerhard Kruip eine der m. E. empfindlichsten Schwachstellen des Gemeinsamen Wortes auf mit der Diagnose, es gebe darin keine „Option für die Jugend" (240): Kinder, Jugendliche und junge Erwachsene kommen als *Problemgruppen* und unter dem Aspekt der funktionalen Integration in die Erwachsenengesellschaft vor, nicht aber als Subjekte, aus deren Perspektive die gesellschaftliche Wirklichkeit unter die Lupe genommen werden müßte (232–242).

Die Diskussion um ein Menschenrecht auf Arbeit und das dem Gemeinsamen Wort zugrunde liegende Wirtschaftsverständnis bildet einen weiteren Schwerpunkt: Werner Krämer kritisiert ausgehend vom Menschenrecht auf Arbeit die Erwerbszentrierung der Gesellschaft und setzt sich mit einschlägigen (allerdings in der Regel aus dem Textzusammenhang isolierten) Aussagen des Kirchenpapiers auseinander (69–92). Die Richtung seiner Kritik (gegen eine sei es offene oder latente Ökonomisierung der Gesellschaft) nimmt Hans Ludwig auf, indem er das alltagssprachliche Verständnis von „Wirtschaft", das auch das Gemeinsame Wort weithin präge, befragt und eine umfassendere Perspektive entwirft, die insbesondere die gleichrangige Verhältnisbestimmung des Wirtschaftlichen und des Sozialen kritisiert (141–158).

Norbert Zöller erinnert an die Genese der Initiative für ein „Bündnis für Arbeit"; im Interesse einer Wiederaufnahme dieses Projektes fordert er einen intensiveren Dialog zwischen Kirchen und Gewerkschaften (93–108). Diese Spur führt der Beitrag von Wolfgang Schroeder weiter, der ausgehend von der Differenz von Kirchen und Gewerkschaften als gesellschaftliche Institutionen am Beispiel tarifpolitischer Reformvorstellungen Möglichkeiten und Wünsche an die Kooperation auslotet (203–213). Eine konkrete, aus dem Konsultationsprozeß hervorgegangene Initiative stellt Leo Jansen vor mit dem Projekt „Betrieb – Kirchen – Gewerkschaften", das von einem Konsortium kirchlicher und gewerkschaftlicher Träger getragen bzw. unterstützt wird und neue Wege für die Praxis der betrieblichen Arbeit der Kirchen erschließen will (275–291).

Friedhelm Hengsbach schließlich analysiert die Selbstthematisierung der Kirchen als gesellschaftliche Akteure im Gemeinsamen Wort, und zwar insbesondere anhand einer Kritik des sechsten Kap.s („*Aufgaben der Kirchen*"), das bereits im Vorwort (m. E. zu pauschal) als „insgesamt mißlungen" (10) bezeichnet wird. Im Rückgriff auf die – nicht öffentlichen vorläufigen Textfassungen – zeichnet H. in einer differenzierten Analyse den konfliktiven Prozeß der Erarbeitung dieses Kap.s nach, der im Endeffekt zu erheblichen „Verlust-" bzw. „Fehlanzeigen" v. a. im Hinblick auf die von vielen erhofften Selbstverpflichtungen der Kirchen Anlaß gibt (243–274).

Insgesamt gibt der Bd aufschlußreiche Einblicke in die Diskussionen um das Kirchenwort, wie sie in dem breiten Spektrum der katholischen Sozialverbände, der Betriebsseelsorge, der katholisch-sozialen Bildungsarbeit, der (diesen kirchlichen Akteuren nahestehenden) Sozialethik und in den Gewerkschaften geführt wurde und noch geführt wird. Die meisten Vf.innen und Vf. haben den Konsultationsprozeß selbst nicht nur interessiert beobachtet, sondern an ihren jeweiligen Orten intensiv mitgestaltet. Dieses Engagement spricht aus allen Beiträgen, so unterschiedlich sie nach Umfang und Stil, Argumentationsweise und gedanklicher Stringenz auch sind. Die Arbeit mit dem Bd wird durch ein Personen- und Sachregister erleichtert.

Bamberg Marianne Heimbach-Steins

[2] „... Und der Fremdling, der in deinen Toren ist." Gemeinsames Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht, hg. v. Kirchenamt der EKD und dem Sekretariat der DBK in Zusammenarbeit mit der ACK, Bonn/Frankfurt a. M./Hannover 1997.

Knorn, Peter: **Arbeit und Menschenwürde**. Kontinuität und Wandel im Verständnis der menschlichen Arbeit in den kirchlichen Lehrschreiben von Rerum novarum bis Centesimus annus. – Leipzig: Benno 1996. XXV, 237 S. (Erfurter Theologische Studien, 73), kt DM 48,00 ISBN: 3–7462–1197–2

Das Phänomen strukturell bedingter Massenarbeitslosigkeit in einer weitgehend erwerbszentrierten Gesellschaft provoziert die sozialethische Reflexion auf Begriff und Bedeutung von Arbeit als humaner Selbstvollzug und nicht allein als Produktionsfaktor. In diesem Zusammenhang kann die vorliegende, von Wilhelm Ernst in Erfurt begleitete Diss. auf Interesse rechnen. Ihr Ziel ist es, den Beitrag der lehramtlichen Sozialverkündigung zum Thema zu erheben und systematisch darzustellen.

Unter dem mit einer in der Arbeit nicht erwähnten Veröffentlichung Dietmar Mieths (1985) übereinstimmenden Titel „Arbeit und Menschenwürde" legt der Vf. eine Untersuchung der lehramtlichen Dokumente der Sozialverkündigung der Päpste (einschließlich der Radiobotschaft Pius' XII. Pfingsten 1941) sowie der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils vor. Die Dokumente werden – unterschiedlich ausführlich – in ihrem jeweiligen historischen Kontext charakterisiert; der methodische Wandel, der die kirchliche Sozialverkündigung mit dem – nicht eigens berücksichtigten – Paradigmenwechsel zwischen den Pontifikaten Pius' XII. und Johannes' XXIII. erfaßt hat, wird zumindest angedeutet (hier wirkt sich die Auswahl der berücksichtigten Forschungsliteratur aus: Darstellungen, die den Wandlungsprozeß in der lehramtlichen Sozialverkündigung kritisch reflektieren, wie z. B. M. D. Chenu: Kirchliche Soziallehre im Wandel, Fribourg-Brig 1991, fehlen).

Darauf folgt eine Analyse der Aussagen zum Thema Arbeit im allgemeinen und zu wichtigen Fragen einer sozialethisch verantwortbaren gesellschaftlichen Gestaltung der Arbeit (z. B. Lohngerechtigkeit, Vermögensbildung, Menschenrecht auf Arbeit etc.).

Im Anschluß an die zehn Einzelanalysen stellt K. im Schlußkapitel die zentralen Aussagen sowie die Entwicklungslinien zum Verständnis der Arbeit in der päpstlichen Sozialverkündigung noch einmal in einer systematischen Zusammenschau vor (195–227) und schließt mit einem Ausblick zur „Arbeit in einer gerechten wirtschaftlichen Rahmenordnung" (228–232); diese letzten Seiten sind besonders dem bereits in der Einleitung genannten Anliegen verpflichtet, nicht nur einen Beitrag zur geschichtlichen Entwicklung der sozialethischen Urteilsbildung zum Thema Arbeit zu leisten, sondern die Untersuchung auf eine „prospektive Fragestellung" auszurichten (2). Vor dem Hintergrund der Textanalysen überrascht es dann aber, daß K. sich hierbei ohne weitere Begründung und ohne kritische Auseinandersetzung ausschließlich auf die These von Karl Homann zur Verortung der Ethik in der Rahmenordnung einläßt. Diese Position, die auf die ethische Verantwortung des Subjekts allenfalls als Lückenbüßer im Falle einer unzureichenden Rahmenordnung zurückgreift, ist sicher nicht ohne weitere Vermittlungsanstrengungen mit den von K. dargelegten Positionen der lehramtlichen Sozialverkündigung (zumal des gegenwärtigen Pontifikates) zu vereinbaren.

Für eine sozialethische Auseinandersetzung mit den Fragen um Arbeit und ihre Gestaltung in der modernen Gesellschaft ist die sorgfältige Erhebung der Aspekte und Argumente, die die päpstlichen Texte zwischen *Rerum novarum* und *Centesimus annus* enthalten, ein hilfreiches Arbeitsmittel. Um so mehr wäre es wünschenswert gewesen, wenn K. seine Analysen noch ein Stück weiter getrieben hätte, etwa im Hinblick auf die Frage, was die untersuchten Quellen zur Diskussion um ein neues Arbeitsverständnis (auch jenseits der Erwerbsarbeit) beitragen können.

Bamberg Marianne Heimbach-Steins

Pastoraltheologie

Steinmeier, Anne M.: **Wiedergeboren zur Freiheit**. Skizzen eines Dialogs zwischen Theologie und Psychoanalyse zur theologischen Begründung des seelsorglichen Gesprächs. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. 220 S. (Arbeiten zur Pastoraltheologie, 33), kt DM 78,00 ISBN: 3–525–62355–0

In ihrer Habil. (FB Ev. Theol. der Univ. Hamburg) will Anne M. Steinmeier eine „Auseinandersetzung um die theologische Identität der Seelsorge und ihres Verhältnisses zur Psychoanalyse" führen und zielt auf „das Verstehen von Freiheit... als dem Inbegriff des Prozesses von Subjektwerdung im Horizont dessen, was unter Gott gedacht, als Gotteswirklichkeit erfahren und verstanden werden kann." (16)

Dazu will sie mit den Theologen Joachim Scharfenberg (Kap. 1) und Paul Tillich (Kap. 2) sowie mit den psychoanalytischen Autoren Melanie Klein (Kap. 3), Margaret S. Mahler (Kap. 4) und Daniel N. Stern (Kap. 5) „den Versuch eines exemplarischen und ‚grenzgängigen' Gesprächs wagen" (16) – mit ihnen und „mit ihnen über sie hinaus" (*passim*). Aus ihrem Subjektverständnis und „Verstehen von Freiheitswirklichkeit" will sie für „eine Theologie der Beziehung" (18) Gewinn ziehen (Kap. 6: Konsequenzen) und beendet das „Ge-

spräch" mit einem knappen Ausblick (Kap. 7) auf Potential wie Gefährdung von Sprache.

In der Rezeption der Erkenntnisse Sigmund Freuds ging Scharfenberg S. nicht weit genug. Wohl erfaßte er die Verstehensschwierigkeiten im Gespräch wie gegenüber dem Wort Gottes tiefer dank der Freudschen Lehre von der Verdrängung, wonach unbewußte Widerstände in der Person sowohl ihr Verstehen und Sprechen als auch ihre Freiheit für Neues, Beziehungen und auch für Gott reduzieren. Entsprechend bestimmte er neu als Ziel des seelsorglichen Gesprächs, es solle nicht zuerst eine vorgewußte Wahrheit verkündigen, sondern durch den Freiheitsraum des Gesprächs defensive Beziehungsmuster auflösen, die durch unbewußten Wiederholungszwang determiniert sind, und realitätsgerechte(re) Beziehungsmuster fördern, die zu einer Bindung an Gott führen. Daran kritisiert S., daß Scharfenberg Freuds Religionskritik übergeht, wonach Religion nur eine Illusion aufgrund unbewußt-infantiler Wünsche ist; zum Erwachsenwerden wie zu wahrhaftiger Wirklichkeits- und Selbsterkenntnis gehöre das Aufgeben dieser Illusion. Dem stelle Scharfenberg nur thetisch entgegen, daß das Bekenntnis zu Christus nicht regressiv, sondern entwicklungsfördernd sei. S. will nun „den Illusionsvorwurf Freuds überwinden" (29) und dazu von der Frage ausgehen: „Was ist für Freud *wirklich*?" (30). Denn für Freud bedeute Erwachsenwerden, dem Realitätsprinzip, nicht dem Lustprinzip zu folgen, d. h. auf Illusionen zu verzichten und das real Notwendige einzusehen. Freiheit sei für Freud – so S. – solche (auch resignierende) „Einwilligung aus Verstehen in das, was *ist* und daß es so ist, *wie* es ist" (37). Frei, seiner selbst bewußt und erwachsen zu werden, erfordere darum, die *„eigene* Kraft zu gebrauchen, statt auf die vermeintliche eines illusionären Gottes zu warten." (38)

S. folgert: Theologie muß im Gottesverhältnis des Menschen solche eigene Kraft des Menschen zulassen (können) und darf sie nicht nur als Gegensatz zur Gotteskraft negieren (vgl. 40). Im weiteren folgt sie P. Ricoeurs ‚Interpretation', daß Freud in seiner dualen Triebtheorie selbst *implizit* die Sinnfrage stellt, wo er angesichts der radikalen Todestendenz des Lebens innehält: „Aber besinnen wir uns, dem kann nicht so sein!" (*cit.* 46) Die Sinnfrage impliziere als „Kampf um Sinn" (54) somit auch einen nicht-nur-regressiven, progressiven Wunsch nach einem Primat des beziehungsstiftenden Eros oder Lebenstriebes gegenüber dem Todestrieb. S. deutet theologisch: Die „Kraft, der ‚Härte des Lebens standzuhalten' – ohne darin das Leben und den Sinn aufzugeben –, ist als Kraft nur zu beschreiben, die *in* einem Menschen ist und in der Gemeinsamkeit mit Anderen... erfahren wird und eben doch nicht in der Innerlichkeit und der Gemeinsamkeit aufgeht. Ich möchte diese Kraft und diesen Geist Gott nennen." (61f) Diese Kraft „des Geistes, der Gott selbst ist", sieht sie am Werk in dem impliziten, jeden therapeutischen Prozeß tragenden und dafür unverzichtbaren Vertrauen, „daß das Leben stärker ist als die Tendenzen, die es zerstören wollen und zerstören" (66).

Die Theologie Tillichs prüft S. auf Freuds Illusionsvorwurf mit der Frage, ob er eine *erwachsene* Auseinandersetzung mit Angst kenne, m. a. W. das, „was ich vertrauende Existenz nennen möchte, in der die Angst nicht geleugnet, sondern... in das eigene Leben bewußt mit hineingenommen wird?... Gibt es ein *in-Wahrheit-Verbundensein* Gottes und des Menschen *in der Existenz*?" (73) Da nach Tillich die Existenz des Menschen v. a. durch die Angst angesichts der Drohung des Nichtseins gekennzeichnet ist, frage der Mensch in seiner Suche nach ‚Mut zum Sein' nach einem konkreten „Sich-Zeigen Gottes als der ‚Macht des Seins'" (78), die auch Macht über den Tod ist. „So ist der Glaube an Gott als die ‚Macht des Seins' der Glaube, daß Sinn *wirklich* ist – lebendiger Mut zum Sinn." (109) S. kritisiert treffend Tillichs Menschenbild, wo er zwar den ‚Mut zum Sein' als Mut umschreibt, „uns anzunehmen als angenommen [*scil.* von Gott] trotz unserer Unannehmbarkeit" (*cit.* 86), dabei aber den Menschen selbst als unannehmbar „in der Negativität" festlegt: „In einem solchen Bewußtsein kann kein Mensch Liebe annehmen und also auch nicht geben". Theologie müsse, wie S. fordert, „das Selbstverhältnis im Gottesverhältnis *positiv* beschreiben." (100) Ein positives Verstehen des Menschen sei jedoch „erst noch zu buchstabieren". Dazu begibt sie sich in der soliden Darstellung der jeweiligen Entwicklungstheorien der gewählten psychoanalytischen Autoren auf „Spurensuche nach Gott *in* Wirklichkeit" (111).

In der Lektüre Melanie Kleins findet S. bestätigt, daß alle Bemühungen und alles Verstehen des Psychoanalytikers implizit Vertrauen darauf voraussetzen und sind, „daß der... Lebenstrieb doch in seiner Stärke... sich zeigen, erweisen, wachsen möge" (130). An Kleins Entwicklungstheorie mißfällt ihr v. a. „die phantastische Verzerrung des Anfangs" (133).

Am Werk Margaret S. Mahlers kritisiert sie mit C. Rohde-Dachser die Annahme, Selbst-Entwicklung heiße Trennung und Individuation des Kindes aus einer Symbiose mit der Mutter, d. h. aus einer anfänglichen Nichtdifferenzierung zwischen Ich und Nicht-Ich heraus. Besonders lehnt sie Mahlers Aussage ab, „daß jede Mutter sich ihr Kind schaffe, so wie es seiner angeborenen Begabung entspreche" (152). S. warnt vor der damit möglichen Sicht, der Mensch sei v. a. Produkt. Das führe unvermeidlich zu unversöhnlichen Schuldzuweisungen an die Mutter und zu übertriebener Nähe-Angst in Beziehungen (vgl. 148–158).

In den Arbeiten Sterns zur Säuglingsforschung findet sie einen „revolutionären" Fortschritt gegenüber Klein und Mahler, weil er die Triebtheorie aufgibt und es für ihn v. a. „keine Zeit der Undifferenziertheit gibt, vielmehr von Anfang an ein Empfinden des Selbst und des Anderen da ist" (180). Primäres Organisationsprinzip der psychischen Entwicklung sei ein ‚präverbales Selbstempfinden'. Von Anfang an wachse das Selbst des Kindes in Beziehung zu einem anderen Selbst. Weil es trotz aller möglichen und realen Verletzungen „dennoch nicht das Produkt eines Anderen, einer Anderen werden kann", interpretiert S. weiter: „Bedeutet das nicht, daß mit und aufgrund dieser Wirklichkeit des Selbst – trotz aller Entstellung – die *Freiheitswirklichkeit*, nicht nur -möglichkeit, nicht ganz ‚verloren' ist, nicht ganz verlorengehen kann?" (192) Denn es lebe „unter dem, was konflikthaft verdrängt, triebdynamisch im Innenleben aufreibt, der ‚Geist des lebendigen Guten'..., in dem der Mensch von Anfang an in seinem Empfinden und in seinem Selbst für sich selbst und intersubjektiv lebendig ist" (193f). Darauf vertraue – wiederum – implizit alle Therapie und Analyse.

In den *„Konsequenzen"* faßt S. für das seelsorgliche Gespräch zum Werden des Selbst in Beziehung zusammen: „Freiheit hat Gestalt und – von Anfang an – ihre – Geschichte,... die niemals nur selbstbestimmt ist.... Das Leben als freies zu begreifen, bedeutet Abschied zu nehmen von all jenen Allmachtsphantasien, Leben könne ohne Enttäuschung, ohne Zorn, ohne Verletzung gelebt werden, Leben könne unwirklich sein. Mit der Einsicht von Freiheit endet jede Phantasie einer narzißtischen Illusion." (196) Die Spannung zwischen der Sehnsucht nach Leben und den erfahrenen Brüchen könne nur bestanden werden mit „der Einstimmung des Selbst in die Ambivalenz *alles* Lebendigen" (198). Raum dazu eröffne in jeglichem Gespräch und Begegnen jenes akzeptierende und versöhnende Verstehen, das konkret „von einem Vertrauen auf die *Vor*-auskraft des Lebendigen getragen" ist, „auf die... gewagt wird zu hoffen" (198). Diese „Kraft" deutet S. gemäß Tillichs Prinzip der Korrelation als *Gotteskraft* „in der Leben zur Freiheit wiedergeboren wird, werden kann, immer noch und immer wieder neu." (202) Die theologische Identität der Seelsorge sei da gegeben, wo sie Gott im Menschlichen wahrnimmt und *„explizit* macht, was *implizit* da ist." (202)

Zum Verhältnis von Seelsorge und Psychoanalyse schließt S. ungeachtet der Äquivozität, daß beide „im Ziel... gleichermaßen charakterisiert" seien durch die „Suche nach der Lebendigkeit des eigenen Lebens" (205). Den anfangs „scheinbar unversöhnlichen Gegensatz" im Verständnis der seelischen Wirklichkeit und in der Auseinandersetzung um ein theologisches Verstehen der Gott-Mensch-Beziehung sieht sie zu einer größeren Nähe geworden, als sie „anfangs je vermutet hätte" (206), wenn beider Hypothesen zur Wahrnehmung des Menschen sich auch weiterhin erheblich unterscheiden. Die „– vielleicht – wesentlichste Einsicht... liegt" für sie darin, „daß unter allem, was gegen das Leben tobt, ... Menschen auf der Suche nach Leben sind: Leben als Lieben und Geliebtwerden" (206f) und daß in seelsorglichem Gespräch und Therapie „ein Vertrauen und eine Hoffnung darauf [leben], daß die Kraft des Lebens stärker ist und daß darum Leben keine Illusion ist.... Wo immer dieses Vertrauen... geahnt, gewagt..., gelebt wird – gegen alles, was ihm entgegensteht –, ist Gott gegenwärtig." (207)

Sehr knapp zusammengefaßt fordert die Studie Theologie, Seelsorge und persönliche Glaubensexistenz von der Psychoanalyse her auf, dem Realitätsprinzip zu folgen, und expliziert der Psychoanalyse gegen ihren Illusionsvorwurf, daß sie in ihrer therapeutischen Praxis implizit ein Vertrauen auf die ‚Macht des Seins' und somit Gottes (Tillich) in jedem Menschen hege. Auch sei Gott – dies an beide Adressaten gerichtet – *von Anfang an* in realer Beziehung zu jedem Menschen, in dem von Beginn positiv „Eigenes" vorhanden sei und trotz alles Negativen bleibe.

Die Studie ist dicht, mit großem, bis zur Emphase gehendem Engagement und viel ausdrücklicher Ich-Beteiligung geschrieben. Sie lädt im Ganzen und in vielen Details zum Nachdenken und Nachfragen, Vertiefen und Weiterführen der Forschung ein: Eine Reflexion auf die *methodischen* Erfordernisse interdisziplinären Dialogs zwischen (Pastoral-) Theologie und Psychoanalyse würde weitere Klärung für die Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Psychoanalyse versprechen. Die zentralen Begriffe Realität und Freiheit bleiben in der Studie theologisch wie philosophisch weitgehend unbestimmt, und Freud selbst hätte das Herrschen des Realitätsprinzips *nicht* als Freiheit bezeichnet; er hielt sein Leben lang an einer durchgehenden Determinierung fest (W. Loch). Die Auswahl der – durchaus gewichtigen – theologischen und psychoanalytischen Autoren wird nicht näher begründet. Wieso z. B. außer Freud gerade Klein, Mahler und Stern (sowie Ricoeur und Rohde-Dachser) und nicht etwa stärkste heutige Exponenten einer „Objektbeziehungstheorie" wie O. Kernberg oder R. und G. Blanck, zur Säuglingsforschung etwa J. Lichtenberg oder M. Dornes? Sterns „Entdeckung" wird sehr relativiert dadurch, daß schon 40 Jahre vor ihm der objektbeziehungstheoretische Pionier W. R. D. Fairbairn die Triebtheorie aufgab und von einem integralen Ich ausging, das von Anfang an Beziehungen zu einem anderen Menschen (in der Regel der Mutter) sucht, der es unterstützt.

Ihre Suche nach einem theologisch gegründeten *positiven* Menschenbild reflektiert S. leider nicht systematisch. Wäre im Sinne einer Theologie und Anthropologie der Beziehung nicht vom trinitari-

schen Glauben her wesentlich Existentielles zu erschließen (G. Greshake)? Dies um so mehr, als S. „Leben" an zwei Stellen hilfreich als „Lieben und Geliebt-Werden" präzisiert (100, 207). Von hierher wären *Kriterien zur Unterscheidung* nicht-defensiven, sinn-gemäßen oder authentischen christlichen Lebens und Symbol-Handelns von ihrer vorherrschend defensiven bis hin zu pathologischen Funktionalisierung (zumal diese je *unbewußt* ist) zu gewinnen (L. M. Rulla). Welche Rolle spielen somit die heilsgeschichtliche Offenbarung (epiphanisch, instruktions- und kommunikationstheoretisch) und deren kirchliche Verkündigung als „Eigenes" für eine wirklich *theologische Identität* der Seelsorge? Legen zuletzt Duktus und Ertrag der Studie nicht die Frage nahe, inwieweit der derzeitige *„Bedeutungsverlust christlich-kirchlichen Wirklichkeitsverständnisses" auch* darin mitbegründet liegt, daß „vielfach und in nicht mehr übersehbarem Maße" (13) das rauhe Realitätsprinzip einem weichen Lustprinzip unterliegt und dabei die Lebens-Angst wie die Suche nach Lebens-Sinn verdrängt, weil mit vielfältigen wohlfeilen, sehr diesseitigen wie esoterisch-religiösen Surrogaten vertröstet werden (H. E. Richter)?

Herbolzheim-Bleichheim Klaus Baumann

Theodor von Mopsuestia. Katechetische Homilien I/II. übers. u. eingel. v. Peter Bruns. – Freiburg: Herder 1995. VII, 239–478 S. (Fontes Christiani, 17/1+2), kt DM 44,00 ISBN: 3–451–22142-X

Zu den Vorzügen der neuen Sammlung der patristischen Schriften, der vom Verlag Herder hervorragend herausgegebenen Fontes Christiani, gehört ohne Zweifel, daß sie eine ganze Reihe von Werken umfaßt, die in das liturgische Leben der Alten Kirche einführen und darum für die heutige Seelsorge von besonderem Nutzen sind. Es ist im besonderen zu begrüßen, daß auch die „Katechetischen Homilien" des Theodor von Mopsuestia in diese Sammlung aufgenommen worden sind; denn sie bilden ein einzigartiges Zeugnis der antiochenischen Liturgie. Alle Benützer der Fontes Christiani werden darum dem Herausgebergremium und v. a. Peter Bruns dankbar sein, der diese Ausgabe besorgt hat.

Die zweibändige Ausgabe umfaßt eine sehr umfangreiche Bibliographie, zwei Einleitungen, die deutsche Übersetzung der nur in syrischer Sprache überlieferten 16 Homilien und die Register mit den Bibelstellen, den biblischen Namen, den Personen und Sachen. In der *ersten Einleitung* (17/1, 1–71) befaßt sich B. mit dem Leben und der Person Theodors, mit seinem literarischen Werk, mit deren sehr komplizierten Rezeption, mit der Überlieferung und der Datierung der Homilien, mit ihren theologischen Grundzügen und einigen Bemerkungen zur Übersetzung. In der *zweiten Einleitung* (17/2, 239–296) kommen weitere theologische Aspekte zur Sprache: das Gebet, die Kirche, die Feier und die Theologie der Taufe und der Eucharistie, sowie die Buße und die Vergebung der Sünden.

Wie die Bibliographie erwarten läßt, erweist sich B. weitestgehend auf dem laufenden in bezug auf die nicht leicht überschaubaren Probleme der Katechesen Theodors. Er verfügt auch über die Gabe, dessen ohne Zweifel bemerkenswerte Theologie klar und interessant darzustellen. Anspruchsvollere Leser kommen allerdings nicht voll auf ihre Rechnung. Jedenfalls möchte ich auf einige Wünsche hinweisen, die nicht erfüllt sind. Das geschieht allein, um die weniger versierten Benützer dieser sicher wertvollen Ausgabe auf einige ihrer Grenzen hinzuweisen und um vielleicht auch die Forschung etwas weiterzuführen.

Meine ersten Schwierigkeiten betreffen die Übersetzung der Homilien. Ich muß allerdings sofort eine wichtige Einschränkung machen. Da ich der syrischen Sprache nicht mächtig bin, handelt es sich nur um Zweifel, die sich einem von der Theologiegeschichte her aufdrängen. Zuerst fällt einem auf, daß die Begriffe „ousia" und „physis" nicht einheitlich verwendet werden. So wird das nizänische „aus der ousia des Vaters" mit „aus der Natur des Vaters" wiedergegeben. Man stellt sich also die Frage, ob der Grund der Inkohärenz im Gebrauch von „Wesen" und „Natur" in der syrischen oder auch in der deutschen Übersetzung liegt oder ob vielleicht Theodor selbst von seiner Christologie her den Begriff „physis" dem nizänischen Terminus „ousia" vorgezogen hat. B. geht zwar auf die Problematik der Terminologie etwas ein (43ff), er gibt sich aber m. E. zu wenig über diese Schwierigkeit der Texte Rechenschaft (92[4], mit einem Zitat Theodors bei Facundus, defens. 3, 5, 8f: CCL 90A, 92, in dem das nizänische „essentia" steht). Schwerwiegender ist, daß für „homoousios" einmal „wesenseins", einmal „wesensgleich" steht (hom. 4,13: S. 127: dreimal „wesenseins", zweimal „wesensgleich"; 6,6: S. 160). Ein antihäretischer Text, in dem Theodor betont, daß der Sohn aus der „ousia" des Vaters ist und darum „kat'ousian" Sohn ist, steht der Übersetzung „wesenseins" klar entgegen (hom. 13,8: S. 348). Wenn man zudem das nizänische mit dem chalzedonensischen „homoousios" in Parallele setzt, ist die Übersetzung „wesenseins" unmöglich, selbst wenn sie heute so im deutschen Missale steht. Noch problematischer finde ich, daß bei den Doxologien zwischen „Gott" und „Vater" einmal ein Komma steht, ein anderes Mal nicht (hom. 7,15: S. 184: ohne Komma; 9,18: S. 219: mit Komma. – vgl. auch die Doxologien, in denen „Vater" ohne „Gott" steht: hom. 5,21: S. 152; 6,15: S. 168; 10,23: S. 238). Dahinter steht ein theologisches Problem, das gleich berührt werden soll. Schließlich ist es nicht richtig zu sagen, Theodor hätte „terminologisch" die doppelte Konsubstantialität ausgesprochen, wenn er Christus als „Wesensgenossen" Adams hinstellt; denn es handelt sich nur um eine Anspielung an diese Formel (148, zu hom. 5,17). Im übrigen wäre hier ein Hinweis darauf fällig gewesen, daß die Formel der doppelten Konsubstantialität auf Apollinaris zurückgeht, dann aber von seinen Gegnern, v. a. von Theodoret, modifiziert worden ist.

Im weiteren sind einige Bedenken bzgl. der etwas zu kurz geratenen theologischen Kritik B.s anzumelden. Theodor vertritt eine auffällige Auffassung von der Einheit der göttlichen Natur. Nach B. bildet denn auch „der eine Gott in den drei Hypostasen das Grundcredo, aus dem sich einzelne Glaubenssätze organisch herleiten" (27). Ob man das so formulieren darf, möchte ich eher bezweifeln. Jedenfalls heißt es in hom. 2,3 (91): „Eine ist die göttliche Natur, die in den drei Personen (hypostaseis) des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes erkannt wird". Ein wenig später findet sich die Formel „die Personen, in denen die göttliche Natur (nicht Gott) existiert" (hom. 2,4: S. 92f). Hingegen trifft es zu, daß Theodor die eine göttliche Natur als Ursache der ganzen Schöpfung bezeichnet. So ist in hom. 2,1 (89) zu lesen: Wir haben zu glauben, „daß die göttliche Natur, der der Name Gott und Herr gebührt, einzig ist, da sie von Ewigkeit her existiert und Ursache aller Dinge ist (hom. 1,14: S.85) Ebenso bringt Theodor den „einen Namen" in der Taufformel mit der einen göttlichen Natur in Verbindung. Er kann darum sagen: „Diese Natur (physis) rufen wir an, daß sie die erwarteten Güter verleihe. Sie ist die Ursache aller Dinge und kann es allein vollbringen, wie sie es will" (hom 14,16: S. 374; hom. 9,5: 207: „weil der Herr jene Natur ist, die im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes bekannt wird" – vgl. auch S. 41 mit dem Hinweis auf comm. in Io. 1,1, wo Gott als das Urprinzip [arche] bezeichnet wird). Außerdem wiederholt Theodor, daß die eine Natur Vater, Sohn und Geist ist (hom. 10,3: S. 231). Er geht sogar soweit, daß er bei der Unterscheidung der zwei Naturen Christi von der göttlichen Natur behauptet, sie hätte sich erniedrigt (hom. 3,6: S. 107). Allerdings schließt er auch aus, und zwar mit Recht, daß die göttliche Natur aus einer Frau geboren wurde (hom. 6,3: S. 154f). Etwas später unterscheidet Theodor zwischen der Natur der Gottheit des Eingeborenen und dem „Gott Wort" (hom. 6,4: S. 156). Diese Inkohärenz erklärt sich ohne Zweifel damit, daß er das nizänische Prinzip *omnia opera ad extra communia sunt* sehr ernst nimmt. Damit entsteht aber eine starke Spannung zwischen den traditionellen, von der nizänischen Tradition unberührten Doxologien, wie Theodor sie immer wieder braucht, und den Aussagen mehr dogmatischer Art. Diese Spannung kommt auch in der Erklärung des dritten Glaubensartikels zur Geltung, bei der Theodor den Namen „Geist" auf die göttliche Natur bezieht und gleichzeitig feststellt, daß von „einem Geist" die Rede ist, wie auch „ein Vater, ein Sohn, ein Gott und Herr" steht (hom. 10,1: S. 220. – hom. 10,2; S. 224, wo vom Heiligen Geist, der von „Ewigkeit in seiner Natur existiert", Aussagen gemacht werden, die sonst der einen göttlichen Natur zugesprochen werden). Auf diese Spannung aber geht B. viel zu wenig ein. Wenn er überzeugt ist, die Texte Theodors immer richtig wiedergegeben zu haben, müßte er mindestens darauf hinweisen, daß seine Position der noch immer vertretenen Auffassung von der im Gegensatz zur unitarischen Trinitätslehre des Westens trinitarisch ausgerichteten Trinitätslehre des Ostens total widerspricht. Ebenso wenig macht B. genügend auf die Spannung aufmerksam, welche die Christologie im engen Sinn betrifft (155[1], mit den Hinweisen auf die theotokos-Frage). Er verweist weder auf die prosopische Exegese (181[13]) noch auf die Tatsache, daß das eine prosopon bei Theodor das Resultat der Einigung der Naturen bezeichnet. Die Feststellung: „Der Einheitspunkt ist im prosopon des Erlösers gegeben" ist viel zu vage (57). Im übrigen wäre es auch gegeben gewesen, anzumerken, daß Theodor aus der nizänischen Tradition das Thema „theologia – oikonomia" übernimmt, ohne allerdings den Terminus „theologia" zu verwenden (hom. 1,12: S. 84; 5.1ff: S. 133f).

Noch ein anderer Mangel an theologischer Kritik ist zu vermerken. B. erwähnt in der ersten Einleitung auch die exegetischen Werke Theodors (7–12), geht jedoch nicht näher auf seine Methode ein. Darum beachtet er auch nicht, daß Theodor bei der Darstellung der liturgischen Riten ihre symbolische Bedeutung hervorhebt, während er in der Exegese des AT die Allegorese ablehnt. Dabei hätte er aus der Erklärung der Liturgie lernen können, daß es Theodor bei seiner Kritik der sog. alexandrinischen Methode nicht um die Ablehnung der Allegorese als solcher geht, sondern um die Betonung der Geschichte Israels in sich selbst.

Ich will mit diesen, vielleicht kleinlich scheinenden Reserven nur herausheben, daß wir in der Beschäftigung mit den Kirchenvätern immer auch kritische Fragen an sie stellen müssen. Doch gerade das scheint mir bei B. zu sehr zu fehlen.

Rom Basil Studer

Philosophie

Analytische Religionsphilosophie, hg. v. Christoph Jäger. – Paderborn: F. Schöningh 1998. 375 S. (UTB für Wissenschaft. Uni-Taschenbücher, 2021), kt DM 39,80 ISBN: 3–8252–2021–4 (UTB) / 3–506–99489–1 (Schöningh)

Die vorliegende Textsammlung versucht, einen Einblick zu geben in neuere Entwicklungen im Bereich der analytischen Religionsphilosophie. Begegnete die analytische Philosophie in ihrer ersten Phase religiösen Aussagen mit dem Vorwurf der Sinnlosigkeit, so kam es bereits in den 50er Jahren zu einer Renaissance der Religionsphilosophie im analytischen Lager.

Im Gefolge dieser Renaissance bildeten sich, wie der Hg. Ch. Jäger in seiner Einführung zeigt, zwei Richtungen heraus, eine nicht-realistische und eine realistische Richtung. Geht die realistische Richtung davon aus, „daß es zumindest an der Basis religiöser Diskurse immer auch echte Behauptungen gibt" (13f), so verwirft die nicht-realistische Richtung eine solche These. Religiöse Aussagen besitzen für sie „keinen wörtlich zu verstehenden deskriptiven Sinn" (14), was freilich nicht heißt, daß diese Aussagen ohne Sinn wären. Sie können etwa als Spiegelungen des mentalen Innenlebens derer verstanden werden, die sie vorbringen – Jäger spricht hier von theologischem Phänomenalismus oder Subjektivismus –, man kann die Funktion religiöser Diskurse aber auch darin sehen, „das Leben derer, die sie führen, anhand von Bildern und Idealen zu leiten" (ebd.) – Jäger spricht hier von theologischem Instrumentalismus –, und schließlich kann man die Deutung religiöser Diskurse von der Lebensform her aufrollen, mit der sie einhergehen. Auch hier spielen nicht-kognitive Momente eine Rolle, insofern von den Vertretern dieses Ansatzes betont wird, daß der religiöse Glaube kein doxastischer Glaube sei und religiöse Sprachspiele nur aus der Teilnehmerperspektive verstanden werden könnten.

Das entscheidende Manko nicht-realistischer Ansätze liegt nach Jäger darin, daß sie das Selbstverständnis derer verfehlen, die religiöse Diskurse führen. Daher ist es s. E. nur folgerichtig, wenn es in der Diskussion der letzten Jahre zu einer Dominanz der realistischen Richtung kam. Eine Folge dieser Entwicklung war eine neue Hinwendung zu den großen metaphysischen Entwürfen der Scholastik nicht bloß aus einem historischen, sondern auch aus einem systematischen Interesse. Faktisch führte das Bemühen um den Nachweis der Kohärenz und der rationalen Legitimation der Aussagen des Glaubens zu einer Erneuerung des Programms der rationalen Theologie. Zugleich trat freilich auch eine rationale Atheologie auf den Plan, deren Ziel im Nachweis des Scheiterns eines solchen Programms besteht.

Allerdings gibt es auch Autoren, die bezweifeln, daß der Streit, der zwischen rationaler Theologie und Atheologie um die Rechtfertigung des Glaubens ausgetragen wird, richtig angesetzt ist. Sie gehen davon aus, daß es nicht durch andere Überzeugungen begründbare Basisüberzeugungen gibt, bei denen das Erfahrungsmoment eine zentrale Rolle spielt.

Daher enthält der vorliegende Sbd nicht nur Texte, die die Kontroverse zwischen rationaler Theologie und Atheologie dokumentieren, sondern auch Texte, die sich mit der erkenntnistheoretischen Analyse religiöser Überzeugungen befassen.

Drei Beiträge des vorliegenden Sbdes beschäftigen sich mit dem Thema *Gottesbeweis*. W. Rowe verteidigt das kosmologische Argument gegen zwei Einwände, die sich gegen den Teil dieses Arguments richten, der zu begründen versucht, daß nicht jedes Ding ein abhängiges sein kann. R. Swinburne entwikkelt eine Version des teleologischen Arguments, die dieses nicht als deduktives, sondern als induktives aposteriorisches Argument versteht. A. Platinga liefert eine Verteidigung des ontologischen Arguments, die von der These ausgeht: „Wenn maximale Vortrefflichkeit möglicherweise notwendig auftritt, dann tritt sie notwendigerweise auf" (26).

Fünf Beiträge diskutieren die Implikationen der *„Metaphysik der Vollkommenheit"* (27), die der klassischen Lehre von den Eigenschaften Gottes zugrunde liegt. N. Pike befaßt sich mit dem Problem des theologischen Fatalismus und wendet sich in diesem Zusammenhang gegen die These, die Idee eines allwissenden göttlichen Wesens sei mit einer inderministischen Vorstellung menschlichen Handelns kompatibel. N. Kretzmann verteidigt die Auffassung, „daß ein allmächtiges Wesen nicht nur fähig sein müsse, jedes Ereignis im Universum objektiv zu datieren, sondern daß es auch stets wissen müsse, welcher Zeitpunkt gerade gegenwärtig sei" (29). Gleichzeitig wendet er sich gegen die Annahme, „daß die Allwissenheit eines von anderen Personen verschiedenen Wesens ein Wissen dieser Personen von sich selbst umfassen kann, das sie in der Perspektive der ersten Person kundgeben würden" (27); denn jedes Wesen, das eines Selbstbezugs im Ego-Modus fähig sei, habe „Überzeugungen de se, die auch von Gott nicht geteilt werden können, sofern dieser als eine von jenen Wesen verschiedene personale Entität gedacht wird" (30). Der Beitrag von Stump / Kretzmann versteht unter Ewigkeit nicht Omnitemporalität, sondern Atemporalität und fragt, wie die Relation eines atemporal verstandenen ewigen Wesens zu zeitlichen Gegenständen gedacht werden könne. Swinburne plädiert dagegen dafür, zu der Lehre zurückzukehren, „daß Gott immerwährend ist, welche wir so verstehen müssen, daß Gott über alle Zeitspannen hinweg existiert" (213), und versucht, gleichzeitig deutlich zu machen, „daß diese Lehre nicht die Konsequenz hat, daß Gott ein Gefangener der Zeit ist" (ebd.). A. Kenny entwickelt im Anschluß an Thomas eine Definition der Allmacht Gottes, die besagt, „daß Gott allmächtig ist, wenn er alle logisch möglichen Fähigkeiten besitzt, für die es logisch möglich ist, daß ein Wesen, das auch die übrigen göttlichen Attribute besitzt, sie hat" (32).

Vier Beiträge befassen sich mit dem *Theodizeeproblem*. N. Pike unternimmt den Versuch einer epistemologischen Verteidigung des Theismus gegen den Vorwurf der Inkonsistenz, indem er zu zeigen sucht, daß der Vertreter der Inkonsistenzthese „nicht behaupten kann zu wissen, daß Gott keinen moralisch hinreichenden Grund dafür hat, Übel zuzulassen" (34). G. Schlesinger argumentiert dafür, daß der aus dem Problem des Übels rekrutierende Einwand gegen den Theismus „irrtümlich von der Anwendbarkeit eines auf menschliche Akteure zugeschnittenen ethischen Prinzips auf ein allmächtiges Wesen ausgehe" (35). R. Adams betont in seinem Beitrag, die These des mittleren Wissens sei deshalb falsch, „weil ‚Freiheitskonditionale' der Form ‚Wenn ein Akteur sich in einer Situation vom Typ x befände, würde er aus freien Stücken f tun' nicht wahr seien und daher nicht gewußt werden könnten" (38). D. Lewis setzt sich kritisch mit dem Willensfreiheitsargument auseinander, das in der aktuellen Theodizeedebatte eine wichtige Rolle spielt und macht dagegen u. a. geltend, dieses Argument beruhe auf einer inkompatibilistischen Freiheitstheorie, derzufolge eine Handlung nur dann frei ist, wenn sie nicht kausal determiniert ist. Gehe man dagegen von einer kompatibilistischen Konzeption aus, derzufolge eine Handlung bereits dann frei ist, „wenn der Akteur zwischen verschiedenen Alternativen wählen kann und sich ‚aufgrund seines Charakters' für eine Handlung statt für eine andere entscheidet – unabhängig davon, ob dieser Charakter selbst ... determiniert ist oder nicht" (40), dann verliere es seine Gültigkeit.

Was schließlich die *drei epistemologischen Beiträge* angeht, die am Ende des Sbdes abgedruckt sind, so argumentiert W. Alston dafür, „daß der epistemische Rechtfertigungsstatus religiöser Erfahrung mit dem von Sinneserfahrung vergleichbar" (41) sei, A. Platinga entwickelt ein erkenntnistheoretisches Argument dafür, „daß die Rechtfertigung religiöser Überzeugungen nicht mit dem Ausmaß des Erfolgs natürlicher Theologie steht oder fällt" (43), und Ph. Quinn setzt sich kritisch mit dem Vorwurf ‚selbstreferentieller Inkohärenz' auseinander, den Platinga gegen den epistemologischen Fundamentalismus erhebt.

Wesentlich für die in der vorliegenden Textsammlung abgedruckten Beiträge ist zweifellos, daß sie auf relativ hohem Niveau das Für und Wider des Glaubens als fides quae reflektieren. Durch die starke Konzentration auf das doxastische Moment im Glauben treten freilich andere Momente im Glaubensvollzug in den Hintergrund. Das gilt v. a. für das Entscheidungsmoment, auf dessen Bedeutung von Kutschera in seiner Religionsphilosophie mit Recht hingewiesen hat. Angesichts der Schwierigkeiten, die bei einer theoretisch-rationalen Legitimation des Glaubens auftreten, plädiert er für eine praktisch-rationale Legitimation, und in diesem Zusammenhang verweist er auf die Rolle des Entscheidungsmoments im Glaubensvollzug. Die Entscheidung für den Glauben erfolgt ihm zufolge nicht blind, sondern mit Gründen, aber diese Gründe beruhen ihrerseits auf bestimmten Prämissen, und nur, wenn man diese Prämissen akzeptiert, kann man auch die Gründe akzeptieren. Eine Letztbegründung des Glaubens ist von daher nicht möglich. Das spricht aber noch nicht gegen die Sinnhaftigkeit des Glaubens, weil jede Art von Begründung, auch im Bereich der Erkenntnistheorie oder der Ethik, an Grenzen stößt und ohne ein solches Moment der Entscheidung nicht auskommt. Als Legitimitätskriterium fungiert für von Kutschera im Falle des Glaubens die Bewährung im Leben.

Frankfurt Hans-Ludwig Ollig

Cyberethik. Verantwortung in der digital vernetzten Welt, hg. v. Anton Kolb/ Reinhold Esterbauer/ Hans-Walter Ruckenbauer. – Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer, 1998. 189 S. kt DM 49,80 ISBN: 3–17–015571–7.

Der Bd reiht sich in die derzeit rasch wachsende Zahl von Publikationen ein, die sich an eine (im weiteren Sinn) philosophische Analyse des Phänomens und der Folgen der Telemediatisierung machen, d. h. der Integration von Informatisierung, Telematik und Multimedia, die gewöhnlich mit dem Kürzel *„Neue Medien"* etikettiert wird. Haupt- und Untertitel geben nicht die wirkliche Bandbreite des Sammelwerkes wieder, sofern nicht nur medienethische Erwägungen angestellt, sondern gleichermaßen epistemologische, ontologische, anthropologische und religionsphilosophische Hinsichten einbezogen werden. Daß dies möglich bzw. notwendig ist, belegt, daß es sich bei der soeben aufkommenden Computer-Philosophie nicht um einen weiteren Spezialtraktat handelt, sondern um die der Kritik der Vernunft (Kant) und der Kritik der Sprache (Wittgenstein) vergleichbare, fundamentale Aufgabe einer philosophischen Daten-Kritik.

Gleich der erste Beitrag des Bds von Anton Kolb *„Virtuelle Ontologie und Anthropologie"* (11–50) macht sich diese grundsätzliche Hinsichtnahme zu eigen, wird freilich der damit gestellten Aufgabe an kaum einer Stelle wirklich gerecht. Zu viel Klischiertes, zu larmoyantes Moralisieren (25, 32f, 39, 45), unkonzentrierte Assoziationen (19!) entwerten wichtige Hinweise auf Veränderungen bislang eingespielter ontologischer und anthropologischer Standardannahmen durch die *„Neuen Medien"*. Die Verquickung des in kürzester Zeit bereits in den öffentlichen Sprachgebrauch eingegangenen Begriffs der Virtualität mit den Dogmen des Radikalen Konstruktivismus (13–17) ist viel zu brisant (und breiten Kreisen zu selbstverständlich), als daß sich ihre Kritik auf die paar (sehr wohl zustimmungsfähigen!) Stichworte K.s beschränken könnte. Etliches des Thematisierten können bibliographisch Sachkundige anderswo längst präziser nachlesen.

Der vom Titel angekündigten ethischen Perspektive widmen sich drei der insgesamt zehn Beiträge des Bds: der zweite von Wolf Rauch über *„Informationsethik"* aus der Sicht eines Informationswissenschaftlers (51–57), der dritte von Rafael Capurro über *„Ethik für Informationsanbieter und -nutzer"* (58–72) und der siebte von Gerhard Reichmann über *„Informationsrecht in Österreich"* (135–152). R. vergleicht die Durchsetzung der *„Neuen Medien"* mit dem Wandel von der Sprech- zur Schriftkultur im klassischen Griechenland und der Wiederholung dieses Prozesses im Milieu des abendländischen Mittelalters. Vier Konstanten fallen ihm an den historischen Vorgängen auf, die er relevant für die gegenwärtigen Transformationsprozesse hält: Kommunikationsparadigmata können schnell (in ein bis zwei Generationen) wechseln; der Vorgang wird von kritischen Zeitgenossen bewußt wahrgenommen; dabei geäußerte Kritik trifft in aller Regel zu; es geht dabei nicht nur um eine technische Veränderung, sondern um einen Vorgang, der „in sämtliche sozialen, gesellschaftlichen und politischen Bereiche ein[greift]" (53). Material gewendet beziehen sich diese Faktoren auf die Entlinearisierung der Kommunikation („links"), die Separierung der Techniken des Schreibens und des Lesens (die Relevanz des Lesens steigt, Eingaben erfolgen zunehmend anders als durch Schreiben), die Ausbildung einer Kultur der Informationssuche (Suchmaschinen etc.) und schließlich die Mobilität der Kommunikation (53f). Die eigentliche ethische Herausforderung stellt dabei der (nicht zuletzt kontinental – USA vs. Europa – konturierte) Antagonismus zwischen Informationsfreiheit und Datenschutz (55f). Capurro beschreibt in seinem Beitrag de facto lediglich die medienethischen Module seines Lehrprogramms an der Hochschule für Bibliotheks- und Informationswesen (HBI) in Stuttgart, bietet aber im vierten Teil seiner Ausführungen die Namen und Internet-Adressen einer Vielzahl nationaler und internationaler Fachgesellschaften, Organisationen und Interessengemeinschaften für Informationsethik, ebenfalls diejenigen universitärer und anderer Forschungseinrichtungen sowie einschlägiger *chats* und *links* (64–71). Reichmanns Ausführungen zum österreichischen Informationsrecht gewinnen naturgemäß nur begrenzt allgemeines Interesse, lassen aber in nuce greifbar werden, welche Herausforderungen auf eine funktionierende medienrechtliche Regelung der *„Neuen Medien"* warten.

Ungleich größere Relevanz können die folgenden drei Beiträge reklamieren: Hans-Walter Ruckenbauer geht unter dem Titel *„Homo ludens auf der Datenautobahn: das Spiel mit imaginären Wirklichkeiten"* (73–95) der Frage nach, inwiefern Norbert Bolz' These zutrifft, daß es sich bei den *„Neuen Medien"* nicht um ein produktivitätssteigerndes Werkzeug, sondern vielmehr um ein Spielzeug handle (74). Dabei gelingt ihm eine aufschlußreiche anthropologische Verifizierung dieser These unter kritischem Rückbezug v. a. auf Johan Huizingas klassisch zu nennenden kulturphilosophischen Spielbegriff. Dieser hermeneutische Brückenschlag läßt Ruckenbauer allerdings den Gebrauch der *„Neuen Medien"* keineswegs als harmlose Freizeitbeschäftigung einstufen, im Gegenteil: ontologisch kommt es dabei zu einer „De-Realisation" (R. Földy), die die Medien-user in wachsende Abhängigkeit von digitalen Simulationen geraten läßt (82), anthropologisch eröffnet sich die Möglichkeit, RL (*real life*) durch VR (*virtual reality*) zu unterlaufen und so mit der eigenen Identität beliebig und/oder interessengeleitet zu spielen: Mann gibt sich als Frau aus (und umgekehrt), Homo als Hetero (und umgekehrt), der Gescheiterte als Erfolgsmensch (und umgekehrt) etc. – die netzspezifische Anonymität erlaubt diesbezüglich, was gefällt. Daß eine solche fluide Identität gerade für Menschen mit Persönlichkeitsproblemen besonders attraktiv ist, kann als nachgewiesen gelten, desgleichen eine über die in diesen medialen Interaktionsformen implizierte Leibferne (wenn nicht Leibfeindlichkeit) vermittelte „De-Sozialisation" (86); destruktive Konsequenzen für offene und demokratische Gesellschaften werden zumindest erwogen (ebd.). „Für wen der Ausstieg aus der digitalen Bildschirmexistenz zur schmerzlichen Rückkehr in eine lästige Nebenwelt wird – gerade gut genug, die allernötigsten leiblichen Bedürfnisse zu befriedigen –, dem werden über kurz oder lang seine sinnliche Zugangsfähigkeit zur Welt und die Bodenhaftung eines sozialfähigen Wesens schwinden." (87) – einschlägige Zeugnisse erster Hand für diese Einstellung liegen mehr als genug vor und hätten per Zitat Ruckenbauers skeptische Ausführungen vor jedem Verdacht der Schwarzmalerei geschützt.[1]

In besonderer Weise zieht im bisherigen öffentlichen Diskurs diesen Vorbehalt die These vom Verschwimmen zwischen Realität und medialer Fiktion auf sich. Wer bereit ist, sich diesbezüglich gründlich desillusionieren zu lassen, dem sei die Lektüre des Beitrags von Michael Trimmel empfohlen, der den Titel trägt *„Homo Informaticus – der Mensch als Subsystem des Computers? Thesen und empirische Ergebnisse zu psychologischen Auswirkungen der Mensch-Computer-Interaktion und der Informatisierung der Gesellschaft"* (96–114). Obwohl dem typischen Stil empirischer Psychologie und ihrem extensiven Statistik- und Diagramm-Gebrauch verpflichtet, vermitteln die Analysen auf sehr unmittelbare Weise einen Eindruck von den durch die *„Neuen Medien"* induzierten Veränderungen menschlicher Welt- und Selbstbeschreibung (was ja kaum verwundern kann, wenn schon der Gebrauch von Kühlschränken nachweislich Eß- und Kaufgewohnheiten tiefgreifend zu verändern vermag; 97). Die verblüffendsten der präsentierten Ergebnisse sind, „daß schon eine relativ kurzdauernde Mensch-Computer-Interaktion zu einer verringerten psychischen Integration in die physikalische und soziale Umwelt führt" (104–105) und „daß schon 30–60-minütige Computertätigkeiten zu experimentell nachweisbaren Effekten führen, die u. a. im Sinne eines reduzierten Realitätsbezuges interpretiert werden können (105) sowie „die Realitätsnähe [von] Erzählungen nach Mensch-Computer-Interaktion im Vergleich zu Papier-/Bleistifttätigkeit reduziert ist" (ebd.). Ähnlich spektakulär lassen sich Einflüsse des PC-Gebrauchs auf sprachliche Kreativität (im Sinn einer Minderung) ausmachen (107). Die Indizien, daß Menschen unter bestimmten Bedingungen wie Computer-Subsysteme agieren, lassen sich kaum abweisen (110–111). Studien wie diese (vgl. Literatur bei Trimmel) sind bestens dazu angetan, die nach wie vor (nicht zuletzt in Politiker-Kreisen) verbreitete Blauäugigkeit hinsichtlich der Mensch-Maschinen-Relation zu demaskieren.

Vergleichbares wäre auch für den Bereich zu wünschen, dem sich Reinhold Esterbauer mit seinem Essay *„Gott im Cyberspace? Zu religiösen Aspekten neuer Medien"* (115–134) widmet. Beinahe ausschließlich wird bislang unter Themen wie dem vorstehenden von der Präsenz religiöser Inhalte und/oder kirchlicher Themen bzw. der Aktivität von Sekten im Internet gehandelt, so gut wie kaum aber, daß, warum und inwiefern sich eine beträchtliche und einflußreiche Gruppe gerade avantgardistischer Netz-Nutzer als eine Art spirituelle Elite und teils sogar so etwas wie die Stiftungsgemeinde einer neuen Religion versteht. Zu deren Grundthemen gehören u. a. die Überwindung der Sterblichkeit, der Individualität und der Kontingenz. Eine nach eigenem (menschlichem) Design produzierbare Transzendenz macht digitale Simulation zum Medium der Entleiblichung wie gleichermaßen zu dem einer Selbstvergottung (119–125; vgl. dazu auch Ruckenbauer, 83). „Die Frage ist dann, welche Götter solche Menschen sind. Offenbar sind sie Götter, die ihre Göttlichkeit dadurch unter Beweis stellen, daß sie als um den Leib verkürzte und durch technische Prothesen gestützte Menschen digitale Zeit- und Ortsungebundenheit für sich technisch realisieren. Die vornehmste ‚göttliche' Handlung ist die Selbstreduktion des Menschen zum vermeintlichen Geist einer Maschine, die die Bedingungen solcher Existenz abgibt." (125) Erstaunlich, daß Esterbauer – ähnlich wie Ruckenbauer – so gut wie nicht aus für sein Thema relevanten Originaltexten der Cyber-Szene zitiert und darum auch nicht darauf zu sprechen kommt, wie sich diese einerseits intensiv an klassisch philosophisch-theologischen Traditionen (z. B. Averroes, Giordano Bruno, Teilhard de Chardin) inspiriert, gleichzeitig aber andererseits ein ausdrücklich auf Nietzsche gestütztes antichristliches Ressentiment (gegen das fortschrittshemmende und Ressourcen verbrauchende Barmherzigkeitsgedusel) schürt. Überzeugend dagegen Esterbauers Ausführungen zu *„Heiliges virtuell"* (125–128), in denen er im Möglichkeitsraum der *„Neuen Medien"* das *fascinosum* und das *tremendum* als die durch R. Otto prominent gewordenen Kriterien des Heiligen wiederentdeckt.

Abgeschlossen wird der Bd mit drei kleinen Beiträgen, die wohl besser in andere editorische Kontexte gepaßt hätten: Andreas Maron handelt von der *„Globalisierung der Wirtschaft mit Hilfe der Informationstechnologie und deren gesellschaftliche Auswirkungen"* (153–170). Gunter Bauer bietet unter der Überschrift *„Das Internet – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft"* (171–187) einen kurzen Abriß der Geschichte des WWW und von dessen derzeitigem Status quo. Hermann Maurer schließlich beschreibt auf wenigen Seiten *„Neue Phänomene. Probleme und Lösungen"* (Untertitel) für *„Große WWW-Systeme"* (Haupttitel) (182–187).

Außer Frage jedenfalls scheint mir zu stehen, „daß das Gott-Spielen im ‚maßgeschneiderten Paradies'" (128) neben der Philosophie auch die etablierten Kirchen und ihre Theologien vor noch ganz andere Herausforderungen stellt als die ohnehin schon bestehenden ei-

[1] Vgl. exemplarisch: Freyermuth, Guldolf F.: Cyberland. Eine Führung durch den High-Tech-Underground, Berlin 1996.

nes sachgemäßen und ekklesiologisch stimmigen Einsatzes der *„Neuen Medien"* im Bereich der Verkündigung (128–130).

Münster Klaus Müller

Bildende Kunst

Horst, Hans Markus: **Kreuz und Christus**. Die religiöse Botschaft im Werk von Joseph Beuys. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1998. 358 S., kt DM 68,00 ISBN: 3–460–33124–0

Das Buch ist aus zweierlei Arbeitsimpulsen hervorgegangen: als Reflexion einer jahrelangen Ausstellungspraxis mit Werken der zeitgenössischen Kunst im Rahmen einer Referentenarbeit des katholischen Bildungswerkes in Nürnberg und als Diss. an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bamberg. Hans Markus Horst hat keine Arbeit gescheut, um ein wichtiges Desiderat der theologischen Forschung aufzugreifen und zu behandeln: die theologische Antwort auf einen Komplex künstlerischer Arbeiten, die seit den ersten Werken wie eine grundsätzliche Herausforderung an die klassische Theologie wirken. Wer das Werk von Beuys kennt, weiß, daß grundsätzlich jede Arbeit eine „christliche" Konnotation besitzt und daß es nicht einfach ist, dieses Dickicht einigermaßen zu durchschauen, geschweige denn zu ordnen und zu reflektieren.

Klugerweise beschränkt sich der Vf. auf drei thematische Komplexe: den Begriff des „Christlichen, das Kreuzmotiv und auf die frühen Aktionen. Erfreulicherweise führt er kundig und verständlich in einige Grundbegriffe des Werkes ein: den erweiterten Kunstbegriff, die Plastische Theorie und den Begriff der Sozialen Plastik. Warum er allerdings die ersten Kap. seiner Diss. mit in das Buch übernommen hat, bleibt schleierhaft, weil dieses den Leser mit zwar klugen aber allzu breiten Einführungen überlastet und – wegen des hohen Theoriegehalts – ermüdet. Doch ab S. 76 ist das Buch leicht zu lesen und weiß über eine konkrete und am einzelnen Objekt orientierte Sprache den Leser an die Lektüre zu binden – in hingegebener Liebe zum Detail – hier das einzelne Werk – beschreibt er die wichtigsten Arbeiten zum Kreuz im Frühwerk des Künstlers und weist seine zentrale Stellung im Gesamtwerk auf. Das Kreuz war für Beuys gewissermaßen sein Einstieg in die Kunst, anhand dessen er handwerklich prüfte, ob auf der Ebene der weiter laufenden stilistischen Interpretation einer ursprünglichen Bildidee die Kunst noch neue, weiterführende Möglichkeiten besaß, oder ob sie nicht ganz und gar neue Wege gehen müßte. Beuys bejahte dies im zweiten Sinn, ließ aber dabei das Kreuzmotiv nicht fallen – im Gegenteil: es begleitete ihn alle Werkphasen hindurch, wenngleich es sich auch immer mehr als eindeutiges Zeichen „verflüchtigte und am Ende nur noch ideell anwesend blieb. Das begann schon bei der zweiten wichtigen Phase im Werklauf von Beuys, in der Aktionszeit. Hier läßt sich zeigen, wie das Kreuz sich mehr und mehr vom Zeichen in die Idee aufhebt. Auch hier bleibt der Vf. – trotz wachsender Komplexität im Werk – seiner Sprache und seinem Stil treu: exakt am Detail, verständlich in der Erklärung, die übergreifenden Ideen stets im Blick. Daß dabei die frühe FLUXUS-Demonstration MANRESA eine Schlüsselrolle spielt, ist nicht neu; daß sich die meisten kunsthistorischen Interpreten aber an einer theologischen Interpretation vorbeimogeln, ebenso. Der Vf. bleibt dem Werk, hier als Theologe, nichts schuldig. Er weiß um die – wenn man das einmal so nennen darf – anthroposophische Belastung des Beuys'schen Denkens und Gestaltens; die Position einer „physischen Erlösungslehre geistert frisch durch viele Äußerungen. Warum auch sollte sie nicht, ist sie doch in ihrem Herkommen aus den Einflüssen Rudolf Steiners hinlänglich bekannt und hat sich Beuys nie eindeutig davon distanziert. Für viele kurzgreifende theologische Kritiker ist das schon Grund genug, theologische Einwände und Verdächtigungen zu erheben. Der Vf. versucht aber hier klug und versiert zu vermitteln, die Methode der strukturellen Analogie, wie sie auch Karl-Josef Kuschel in seiner theologischen Literaturkritik benutzt, und die Kunstwerke daraufhin zu überprüfen, ob sie christlich-theologischen Aussagen entsprechen oder widersprechen. Besonders lesenswert ist, was H. zum Thema des „Christusimpulses" sagt. Das Christliche geht bei Beuys nicht vollständig in der Anthroposophie auf, es ist ebenso an der Romantik, am deutschen Idealismus, und nicht zuletzt an der „devotio moderna" eines Ignatius von Loyola orientiert. Die theologischen Implikationen dieses Künstlers artikulieren sich sprachlich verständlich und sind zugleich belesen und reflektiert, sie haben ihren „Sitz im Leben" aber in einem authentischen Glauben. Den Anspruch Jesu nach einer entschiedenen – und heilenden – Veränderung in der Welt nahm Joseph Beuys für sich, für seine Kunst und für sein Leben ernst. „Er wagte es, den Christusglauben zu einer Basis seiner Existenz und seines Weltverständnisses zu machen, ohne zuzulassen, den christlichen Glauben als eine fromm getarnte Ideologie oder als ein dogmatisches Denken ohne Bezug zur Wirklichkeit unserer Welt mißzuverstehen. ... Mit seiner einfachen, befreienden und andere zu sich selbst führenden künstlerischen Praxis hat er vielen Menschen Mut gemacht und so dazu beigetragen, das lähmende Gefühl der Ohnmacht und Resignation in unserer Gesellschaft zu überwinden" (295).

Für viele Theologen kann dieses Buch eine lesenswerte Einführung sowohl in das Werk von Joseph Beuys sein, und zwar in die Sensibilität für das Problem des Verhältnisses von Kunst und Kirche und in das Desiderat, weitere Herausforderungen der Kunst an der Theologie aufzugreifen. Für sensible Katholiken ist es unverzichtbar.

Frankfurt a. M. Friedhelm Mennekes

Streit um Bilder. Von Byzanz bis Duchamp, hg. v. Karl Möseneder. – Berlin: Dietrich Reimer 1997. XXXVII, 235 S., geb. DM 68,00 ISBN: 3–496–01169–6

Bilderverbot, Bilderstreit, Ikonoklasmus – Titel, die einmal religionshistorisch konkrete Sachverhalte bezeichneten, sind in der neueren Kunstdiskussion zu Kategorien ausgeweitet worden, die historisch disparate Phänomene auf Grund allgemeiner Strukturmerkmale subsumieren können. So geht auch der vorliegende Sbd wohl von den klassischen byzantinischen Bilderstreitigkeiten aus, endet jedoch im 20. Jh. bei Duchamp, und d. h. bei der Kontroverse darüber, was denn überhaupt unter den Bedingungen der Moderne ein Objekt zu einem Kunstwerk mache.

Bei den Beiträgen des Bdes handelt es sich um ausgearbeitete und mit Anmerkungen gut bestückte Vorträge einer vom Institut für Kunstgeschichte der Univ. Erlangen-Nürnberg veranstalteten Ringvorlesung. Elf historische Bilderstreitfälle werden vorgestellt.

Es beginnt mit einer Untersuchung von Chr. Hecht, die die *Christologie als zentralen Motivationsbereich des byzantinischen Bilderstreits* herausarbeitet; ikonographische und stilgeschichtliche Beobachtungen zu den umstrittenen Christusbildern werden mit der Erörterung bildontologischer Konzepte zu verschränken versucht. Der zweite Beitrag von U. Nilgen springt gleich in einen „Fall politischer Aufregung um ein Bild im hohen Mittelalter" (27); es geht um eine die kaiserliche Partei provozierende *Darstellung der Kaiserkrönung im päpstlichen Lateran-Palast*, von der ausgehend weitergreifend der politische Bildergebrauch „im Widerstreit zwischen Regnum und Sacerdotium" erörtert wird. G. Schüssler handelt sodann von einer stilistischen Innovation, die ein *Kruzifix Donatellos* durch seine bäurische Auffassung des Gekreuzigten im Konflikt mit der an Schönheit und Zartheit orientierten Christusbildkonvention bringt. V. Greiselmayer widmet sich der im Jahre 1519 entstandenen *Wallfahrt zur „Schönen Maria" in Regensburg* und dem von A. Altdorfer gemalten Wallfahrtsbild; Luthers und Dürers Kritik an dieser Wallfahrt bildet den Ausgangspunkt, das reformatorische Verhältnis zu den Bildern weiter zu entfalten. Der Hg. K. Möseneder steuert einen Beitrag zu *Michelangelos Jüngstem Gericht* bei, der besonderes Interesse verdient, insofern er die über die zunächst moralische Ebene (Nacktheit) hinausreichende Differenziertheit der zeitgenössischen Diskussion herausarbeitet. Es geht um das grundlegende Verhältnis von Kunst und Glaube, Erfindungsreichtum und historischer Wahrheit, Poesie und Theologie, und schließlich um Michelangelos Überzeugung, daß „eine durch Bewältigung höchster Schwierigkeiten gewonnene Vollkommenheit des Kunstwerks Religiöses anzurühren" (111) vermag, auch jenseits der Vorgaben kirchlicher Bildbotschaft: „Ein gutes Gemälde ist nämlich nichts anderes als ein Abglanz der Werke Gottes und eine Nachahmung seines Malens" (Michelangelo, 111).

Die Aufsätze über *Caravaggio* (W. Goez) und den sog. *Ramdohrstreit* über C. D. Friedrichs *„Kreuz im Gebirge"* (H. Frank) betreffen je in ihrer Weise die Frage nach den Kriterien für ein würdiges Altarbild. Im Streit um Caravaggio geht es um die realistische Anstößigkeit des Niedrig-Banalen und Sinnlich-Sexuellen im Kontext heiliger Szenerien. C. D. Friedrichs Tetschener Altar verläßt in den Augen seiner Kritiker nicht nur die stilistischen Bahnen des klassischen Landschaftsbildes, er verletzt auch die Regeln der klassischen Gattungshierarchie, dergemäß als Altarbild nur ein christliches Figurenbild, nicht aber eine Landschaft erlaubt ist. Was im Ramdohrstreit hinsichtlich der religiösen Dimensionen romantischer Landschaftsmalerei diskutiert wurde, wird im weiteren Verlauf des 19. Jh.s auch im Blick auf das profane Historienbild und sein Verhältnis zu den ehedem den ersten Rang beanspruchenden religiösen Sujets verhandelt (vgl. den Beitrag von R. Schoch). Das jahrhundertealte Thema anstößiger Laszivität findet im Streit um *Manets „Das Frühstück im Freien" und „Olympia"* eine erneute Auflage (H. Körner).

Mit den beiden abschließenden Beiträgen (C.-P. Warncke zu *Picassos „Les Demoiselles d'Avignon"*; K. Türr, *Marcel Duchamps „Fountain")* wird dann die Grenze zum 20. Jh. überschritten. Der Streit um die Bilder hat sich von der Konfliktzone der Kunst mit außerkünstlerischen Erwartungen und Befürchtungen in den Kunstbetrieb selbst, die Definition dessen, was als künstlerische Innovation, ja was überhaupt als Kunst anzusehen ist, verlagert. Das bewegt sich jenseits der noch bis ins 19. Jh. virulenten Sujet- und Stilhorizonte und ist wohl auch durch Gedanken, wie sie Michelangelo über die Suche nach dem vollkommenen Werk gehegt hatte, reflexiv nicht mehr zu erreichen.

Eine Ringvorlesung kann nur Exempel bieten. Die Einleitung des Hg.s sucht die unvermeidlichen Zufälligkeiten der Auswahl auszugleichen, indem sie die Beiträge in eine Geschichte des Streits um die Bilder einbettet, bzgl. des Mittelalters und des 18./19. Jh.s auch Leerfelder auffüllt. Die theologische Beteiligung an dem hier präsenten Projekt wird durch wissenschaftsprogrammatische Äußerungen des Hg.s durchaus angeregt: „Verfolgt man den Streit als ein für die europäische Kunstgeschichte bezeichnendes Strukturmotiv und setzt exemplarische Fälle zueinander in Relation, so beginnen sich erste Umrisse einer künftigen Geschichte des Streits um Bilder abzuzeich-

nen. Daß eine entsprechende Zusammenschau trotz des zu erwartenden reichen Ertrags vorerst ungeschrieben blieb, liegt unter anderem daran, daß die Kontroversen bislang in unterschiedliche, wissenschaftlich festgelegte Perspektiven gerückt wurden, so etwa in jene der theologischen Bilderlehre, der Bilderstürme in Ost und West, der Kunstliteratur und der Kunstkritik sowie der Kunstgeschichtsschreibung selbst." (IX) Einige Themen für eine die Theologie selbst interessierende Fortführung seien genannt: Das Relationsgeflecht ikonographischer, bildontologischer und christologischer Konzepte (Chr. Hecht) sollte und könnte differenziert werden. Die Frage der Funktionsform, des beweglichen Verhältnisses von Bildgestalt, Stil und Bildgebrauch verdiente frömmigkeits- und sozialgeschichtlich genauere Beachtung. Das Problem der religiösen Relevanz von Bildern, die sich nicht mehr im Rahmen der tradierten religiösen Ikonographie bewegen, wäre sowohl aus der Perspektive einer neuplatonischen („Schönheit/Vollkommenheit") wie einer modernen (Innovation) Ästhetik her weiter zu verfolgen. So könnte vielleicht auch ein nicht bloß verbaler, sondern auch sachlicher Zusammenhang der diversen Bilderstreitfälle mit den religionsgeschichtlichen Ausgangskonflikten aufgeklärt werden.

Köln Alex Stock

Kurzrezensionen

Bulgakov, Sergij N.: **Die Orthodoxie.** Die Lehre der orthodoxen Kirche, übers. und eingel. v. Thomas Bremer. – Trier: Paulinus 1996. 291 S. (Sophia, 29), kt DM 42,00 ISBN: 3–7902–1452–3

Th. Bremer, Prof. für Ökumenik und Friedensforschung an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster, hat die äußerst verdienstvolle Arbeit geleistet, eine deutsche Übersetzung des wichtigsten Werkes von Sergij Bulgakov (1871–1944), „Die Orthodoxie", zu besorgen. Man erhält so eine – auch heute noch gültige – wichtige Einsicht in die Lehren der Orthodoxie, von diesem Theologen bewußt für westliche Christen geschrieben und in ökumenischem Geist verfaßt. Eigentlich ein „Muß" für den Bücherschrank eines jeden Theologen! H. E. W.

Von Gott reden in säkularer Gesellschaft. Festschrift für Konrad Feiereis zum 65. Geburtstag, hg. v. Emerich Coreth / Wilhelm Ernst / Eberhard Tiefensee. – Leipzig: St. Benno 1996. 361 S. (Erfurter Theologische Studien, 71), brosch. DM 48,00 ISBN: 3–7462–1134–4

Geehrt wird mit dieser FS ein Mann, der seit 1967 als Philosoph in Erfurt, so die Hg., sich „nicht auf den sicheren wissenschaftlichen Binnenraum zurückgezogen, sondern die Herausforderung der nichtchristlichen Umgebung angenommen" (9) habe. Und so widmen sich auch die insgesamt vierundzwanzig Beiträge, so vielfältig die gewählten Perspektiven im einzelnen auch sind, der Frage nach dem Ort der Gottesrede in sich wandelnden Zeiten, wobei der Schwerpunkt eindeutig auf dem Problemkomplex spezifisch neuzeitlicher Fragestellungen und Säkularisierungsphänomene liegt. M. S.

Bindung an die Kirche oder Autonomie? Theologie im gesellschaftlichen Diskurs, hg. v. Albert Franz. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1999. 270 S. (Quaestiones Disputatae, 173), kt DM 48,00 ISBN: 3–451–02173–0

Der Bd dokumentiert die Tagung der Deutschen Sektion der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie aus dem Jahr 1996. Über der Tagung stand leitmotivisch die Frage, welches „spezifische Profil als wissenschaftliche Theologie" die Theologie angesichts des vielfältigen Drucks braucht, dem sie sich im Spannungsfeld von Gesellschaft, Wissenschaft und Kirche heute ausgesetzt sieht (10). Entsprechend der differenzierten Problemsituation behandeln auch die insgesamt zwölf Beiträge verschiedenste Fragen; so reicht das Spektrum über grundsätzliche Reflexionen zum Ort und zur Funktion von Theologie in Wissenschaft, Gesellschaft und Kirche bis hin zu den brisanten Fragen, wie sich die unverzichtbare Freiheit der Forschung in der Theologie zum kirchlichen Lehramt zu verhalten habe. Dokumentiert werden zudem die Erklärungen der Sektion zur Nihil-obstat-Problematik sowie zum päpstlichen Motu proprio „Ad tuendam fidem", versehen mit einer Stellungnahme von Peter Hünermann. Für die gegenwärtigen und wohl noch einige Zeit anhaltenden Diskussionen um die Zukunft wissenschaftlicher Theologie bildet der Bd ein wichtiges Instrument. M. S.

Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, hg. v. Christian Henning / Karsten Lehmkühler. – Tübingen: J. C. B. Mohr Siebeck 1998. VI, 401 S. (UTB, 2048), brosch. DM 34,80 ISBN: UTB: 3–8252–2048–6 / Mohr Siebeck: 3–16–146990–9

Das Buch möchte eine Lücke ausfüllen, indem es v. a. den Studierenden (und Lehrenden) der Theologie einen Überblick verschaffen möchte über Vertreter (evangelischer) systematischer Theologie im deutschsprachigen Raum, die noch vor Kriegsende geboren sind. Gebeten waren die Vf. um eine Darstellung ihrer Lebensgeschichte, in der so etwas wie eine Einheit von Werk und Biographie erkennbar sein sollte. Neunzehn Theologen kommen so in der Reihenfolge ihres Alters zu Wort; ein Foto ist jeweils beigegeben. Ein höchst interessantes und für die Adressaten gewiß fruchtbares Unternehmen, dem man nicht nur eine Fortsetzung wünscht, sondern auch ein katholisches Gegenstück. Das Hauptmerkmal benennen die Hg. im Vorwort selbst: es ist das der Auswahl jener neunzehn aus mindestens doppelt so vielen (oder mehr). Ein weiteres, wenn auch untergeordnetes Problem ist die Aktualität, die nach den Kriterien allerdings nur kurzlebig sein kann. Falk Wagner z. B. ist inzwischen verstorben. H. E. W.

Person und Funktion. Festschrift zum Gedenken an den hundertsten Geburtstag von Jakob Hommes, dargebracht von ehemaligen Kollegen, Schülern und Freunden, hg. v. Walter M. Neidl / Friedrich Hartl. – Regensburg: F. Pustet 1998. 240 S., kt DM 49,80 ISBN: 3–7917–1606–9

Die vorliegende Gedenkschrift ist dem Philosophen Jakob Hommes (1898 – 1966) gewidmet, der von 1954 bis 1966 Philosophie an der damaligen Phil.-Theol. Hochschule in Regensburg lehrte. Die in diesem Bd versammelten Beiträge ehren den Philosophen, akademischen Lehrer und Hochschulpolitiker dadurch, daß sie einerseits das intellektuell-biographische Profil Hommes' markant herausarbeiten und andererseits den philosophisch-theologischen Horizont seines Denkens konturieren. Dabei signalisiert der Titel des Buches, „Person und Funktion", zugleich das systematische Anliegen Hommes', das von den Vf.n nicht nur als erinnerungswürdiges, sondern v. a. als aktuelles Orientierungswissen in den gegenwärtigen Diskurs um das Selbstverständnis des Menschen eingebracht wird. G. E.

Obrist, Willy: **Die Natur – Quelle von Ethik und Sinn**. Tiefenpsychologie und heutige Naturerkenntnis. – Zürich / Düsseldorf: Walter Verlag 1999. 351 S. geb. DM 58,00 ISBN: 3–530–40058–0

Ausdrücklich um Religiosität geht es in diesem Buch, verstanden als existenzielle Einstellung des Menschen, der sich nach den Weisungen („Offenbarungen") einer Ich-überlegenen Macht zu richten bereit ist. Diese Macht sieht Obrist in aller Natur am Werk als anordnende Dynamik, komplementär zu dem, was angeordnet wird: Energie (wie sie seit der Materie-Definition der Quantenphysik aufzufassen ist). Und er sieht sie am Werk als Führungsinstanz in der menschlichen Seele, wie die Tiefenpsychologie C. G. Jungs das entdeckt hat. So kommt Religiosität zu ihrem naturwissenschaftlichen Fundament, vorausgesetzt, sie beharrt nicht auf supranaturalistischer Metaphysik und Naturwissenschaft sowie nicht auf dem methodischen Positivismus, der nur sinnlich Wahrnehmbares als empirisch gesichert gelten läßt. Auch wer Obrist nicht in allem zustimmen mag, wird sein Buch spannend und erleuchtend finden. Einmal, weil hier aus profunder Kenntnis auf verständliche Art in den Forschungsstand heutiger Naturwissenschaften eingeführt wird; und dann, weil hier Natur- und Geisteswissenschaften aus tiefenpsychologischer Sicht so zur Ergänzung gebracht werden, daß Wissen und Glauben, objektivierende und existenzielle Einstellung als redlich vereinbar aufscheinen. K. W. T.

Zeit-Geschichte und Begegnungen. Festschrift für Bernhard Neumann zur Vollendung des 70. Lebensjahres, hg. v. Günter Rieße. – Paderborn: Bonifatius 1998. 384 S., geb. DM 88,00 ISBN: 3–89710–054–1

Der mit dieser FS zum 70. Geburtstag geehrte Pallotinerpater war in vielen Bereichen tätig: Dogmatiker bzw. Religionsgeschichtler an der Ordenshochschule Vallendar, Generalsekretär des Bonifatiuswerks in Paderborn, Mitglied theologischer Berater des ZK der deutschen Katholiken. Dem entspricht die breite Vielfalt der Beiträge. Es geht um die Dimension der Begegnung in Theologie und Kirche, um Fragen der Pastoral, der Liturgie und der Ökumene sowie um ethnische bzw. sozialethische Fragen. Vf. – insgesamt rund 30 – sind u. a. J. Splett, P. J. Cordes, F. Courth, M. Probst und H. Waldenfels. H. E. W.

Schönberger, Rolf: **Thomas von Aquin zur Einführung**. – Hamburg: Junius 1998. 177 S., brosch. DM 24,80 ISBN: 3–88506–978–4

Eine gute Einführung in die Grundzüge Thomasischen Denkens bietet dieses schmale Bändchen. Der Vf. verhandelt die Themenbereiche Glaube und Vernunft bzw. Theologie und Philosophie (und argumentiert dort beherzt gegen manches Thomas-Klischee an), Metaphysik und Gotteslehre, Anthropologie (unter diesem Thema werden auch erkenntnistheoretische Aspekte wie etwa die Intellekttheorie und die Auseinandersetzung Thomas' mit den Averroisten behandelt), Ethik sowie Staatslehre. Verweise auf Thomas-Ausgaben, deutsche Übersetzungen sowie auf ausgewählte Sekundärliteratur schließen den Bd ab. S. W.

Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung, hg. v. Hans-Gerd Schwandt. – Frankfurt: Lembeck 1998. 215 S., kt DM 48,00 ISBN: 3–87476–331–5

Der Bd dokumentiert drei Tagungen, die sich 1997 der pluralistischen Religionstheologie widmeten, im (katholischen) Bildungshaus St. Virgil in Salzburg, in der Katholischen Akademie Hamburg und in der Evangelischen Akademie Hofgeismar. Herausgekommen ist eine gut lesbare, kritische Sichtung der verschiedenen Tendenzen dieser Theologie durch kompetente evangelische und katholische Vf., u. a. P. Schmidt-Leukel, Paul F. Knitter (katholisch) sowie Hans-Martin Barth und Klaus Otte (evangelisch). H. E. W.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften

Dem Erlöser der Welt zur Ehre. Festschrift zum hundertjährigen Jubiläum der Einweihung der evangelischen Erlöserkirche in Jerusalem, hg. i. A. der Jerusalem-Stiftung und des Jerusalemvereins v. Karl-Heinz Ronecker / Jens Nieper / Thorsten Neupert-Preine. – Leipzig: Evang. Verl.-Anstalt 1998. 249 S., brosch. DM 29,80 ISBN: 3–374–01706–1: 4–16: Wagner-Lux, Ute / Vriezen, Karel J. H.: Die Entwicklungsgeschichte des Ortes, auf dem die Erlöserkirche erbaut worden ist; 17–36: Bieberstein, Klaus: Sancta Maria latina. Ein Erbe, das verpflichtet; 37–51: Lückhoff, Martin: Voraussetzung deutscher Gemeindearbeit. Das anglikanische Bistum in Jerusalem; 52–71: Neubert-Preine, Thorsten: „Seine Majestät wünschen selbst zu kaufen...". Preußen und der Streit um den Muristan in Jerusalem; 72–80: Felgentreff, Ruth: Die Folgen einer ungewöhnlichen Begegnung. Kaiserwerther Diakonissen in Jerusalem und anderswo im Morgenland; 81–100: Eisler, E. Jakob: „Kirchler" im Heiligen Land. Die evangelischen Gemeinden in den württembergischen Siedlungen Palästinas (1886–1914); 101–115: Lange, Peter: Theodor Sandel – Baumeister für Jerusalem. Porträt eines fast vergessenen Mannes; 116–135: Carmel, Alex: Der Kaiser reist ins Heilige Land. Realität und Legende; 136–153: Kohler, Oliver: Mehr als ein Anhängsel... Das Grundstück „Dormition" und die katholische Dimension des 31. Oktober 1898; 154–162: Heyer, Friedrich: Die traditionellen Kirchen Jerusalems zur Zeit des Kaiserbesuches; 163–182: Krüger, Jürgen: Die Erlöserkirche – eine protestantische Gedächtniskirche?; 183–200: Raheb, Mitri: Die evangelische lutherische Kirche in Palästina und Jordanien. Vergangenheit und Gegenwart; 201–208: Fritz, Volkmar: Hundert Jahre Deutsches Evangelisches Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes; 209–221: Hirschberg, Peter: Die Kunst, ein rechter Pilger zu sein. Der Kirchliche Dienst für Touristen und Pilger auf dem Ölberg; 222–228: Rhein, Christoph: Als Kind des deutschen Propstes in Jerusalem. 1930–1938; 229–245: Malsch, Carl: Propst an der Erlöserkirche 1960–1965. Besondere Aufgaben und Erlebnisse.

Theologie der Gegenwart 42, 2/1999, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1999. DM 54,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 82–91: Zeilinger, Franz: Vom Sabbat zum Sonntag; 92–105: Sattler, Dorothea: Selbstthematisierung im Selbstgericht. Zur Rezeption der Biographieforschung in der Eschatologie; 106–119: Hochschild, Michael: Sozialanalyse als pastoraltheologische Zeitdiagnose? Eine Problemskizze; 120–130: Grümme, Bernhard: Die Zuspitzung messianischen Zeitdenkens. Franz Rosenzweig und Walter Benjamin; 131–142: Sattler, Dorothea: Wesensverwandlung. Zur bleibenden Bedeutung der Rede von „Transsubstantiation" in einer ökumenischen Eucharistielehre.

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

Neues Testament

The Apocryphal Acts of the Apostles, ed. by François Bovon / Ann Graham Brock / Christopher R. Matthews. – Cambridge: Harvard University Press 1999. XXIX, 394 p. (Harvard Divinity School Studies, Religions of the World), cloth $ 34,95, £ 21,95, paper $ 24,95, £ 15,50 ISBN 0–945454–17–1 (hardcover) 0–945454–18-X (pbk): 1–35: Bovon, François: Editing the Apocryphal Acts of the Apostles; 39–62: Thomas, Christine M.: The „Prehistory" of the *Acts of Peter*; 63–85: Callahan, Allen Dwight: The *Acts of Mark*: Tradition, Transmission, and Translation of the Arabic Version; 87–98: Bovon, François: Byzantine Witnesses for the Apocryphal Acts of the Apostles; 101–124: Warren, David H.: The Greek Language of the Apocryphal Acts of the Apostles: A Study in Style; 125–142: Zachariades-Holmberg, Evie: Philological Aspects of the Apocryphal Acts of the Apostels; 145–169: Brock, Ann Graham: Political Authority and Cultural Accomodation: Social Diversity in the *Acts of Paul* and the *Acts of Peter*; 171–204: Johnson, Caroline: Ritual Epicleses in the Greek *Acts of Thomas*; 205–232: Matthews, Christopher R.: Articulate Animals: A Multivalent Motif in the Apocryphal Acts of Apostles; 233–258: Nasrallah, Laura S.: „She Became What the Words Signified": The Greek *Acts of Andrew's* Construction of the Reader-Disciple; 259–280: Pao, David W.: Physical and Spiritual Restoration: The Role of Healing Miracles in the *Acts of Andrew*; 281–306: Slater, Richard N.: An Inquiry into the Relationship between Community and Text: The Apocryphal *Acts of Philip 1* and the Encratites of Asia Minor; 309–331: Bovon, François / Zachariades-Holmberg, Evie: The *Martyrdom of the Holy Apostle Ananias (BHG 75y);* 333–353: Taniguchi, Yuko / Bovon, François / Antonopoulos, Athanasios: The *Memorial of Saint John the Theologian (BHG 919b).*

Kirchengeschichte

Nec timeo mori. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant' Ambrogio. Milano, 4–11 Aprile 1997, a cura di Luigi F. Pizzolato / Marco Rizzi. – Milano: Vita e Pensiero 1998. XVIII, 884 S. (Studia Patristica Mediolanensia, 21), geb. ISBN: 88–343–0060–2: 5–29: Ruggini, Lellia Cracco: Il 397: l' anno della morte di Ambrogio; 31–71: Visonà, Giuseppe: Lo ‚status quaestionis' della ricerca ambrosiana; 73–92: Zelzer, Michaela: Zur Chronologie der Werke des Ambrosius. Überblick über die Forschung von 1974 bis 1997; 93–106: Zecchini, Giuseppe: Ambrogio nella tradizione storiografica tardoantica; 107–118: Sordi, Marta: I rapporti di Ambrogio con gli imperatori del suo tempo; 119–140: Paoli, Elisabeth: Remarques sur l'apport des uvres d'Ambroise de Milan à la prosopographie chrétienne de l'Italie; 141–160: Siniscalco, Paolo: Sant'Ambrogio e la Chiesa di Roma; 161–180: Frend, William H. C.: St. Ambrose and other Churches (except Rome); 181–206: Dassmann, Ernst: Pastorale Anliegen bei Ambrosius von Mailand; 207–220: Madec, Goulven: La centralité du Christ dans la spiritualité d'Ambroise; 221–234: Savon, Hervé: Ambroise lecteur d'Origène; 235–265: Pizzolato, Luigi F.: Ambrogio e la retorica: le finalità del discorso; 267–311: Gualandri, Isabella: Il lessico di Ambrogio: problemi e prospettive di ricerca; 313–339: Nazzaro, Antonio V.: Incidenza biblico-cristiana e classica nella coerenza delle immagini ambrosiane; 341–363: Moroni, Brunella: Lessico teologico per un destinatario imperiale. Terminologia giuridico-amministrativa e cerimoniale di corte nel „De fide" di sant'Ambrogio; 365–404: Pasini, Cesare: Ambrogio nella teologia posteriore greca. Un'indagine nei secoli V e VI; 405–462: Grossi, Vittorino: Sant'Ambrogio e sant'Agostino. Per una rilettura die loro rapporti; 463–471: Crouse, Robert: ‚Summae auctoritatis magister': the influence of St. Ambrose in medieval theology; 473–499: Pricoco, Salvatore: Ambrogio come prototipo di santità episcopale; 501–510: Fontaine, Jacques: En quel sens peut-on parler d'un ‚classicisme' ambrosien?; 513–536: Banniard, Michel: Niveaux de langue et communication latinophone d'après et chez Ambroise; 537–547: Bastiaensen, Antoon A. R.: Problèmes de texte et d'interprétation dans les traités „De sacramentis" et „De mysteriis" d'Ambroise de Milan; 549–559: Bona, Isabella: Appunti sulle fanti naturalistiche dell' „Esamerone" ambrosiano; 561–568: Bonney, Gillian: Il bambino nelle opere di sant 'Ambrogio: la questione del ‚puer' nell'esegesi ambrosiana di Luca, 18, 15–18; 569–583: Buzzi, Franco: Le recezione di Ambrogio a Wittenberg; 585–593: Caltabiano, Mathilde: Ambrogio, Agostino e gli scritti sui martiri; 595–601: Farrés, Josep Closa: San Ambrosio de Milán, como modelo de la elocuencia sagrada. La lectura de los tratadistas hispanos; 603–631: Gioseffi, Massimo: Ambrogio, Virgilio e la tradizione di commento a Virgilio; 633–638: Irmscher, Johannes: Ambrogio nel giudizio dei riformatori tedeschi; 639–648: Meloni, Pietro: Risurrezione di Cristo e vita del cristiano nell'esegesi di Ambrogio al „Cantico die Cantici"; 649–662: Moretti, Paola F.: Ambrogio e Secondo filosofo. Su una presunta fonte delle descrizioni di mare, sole e luna nell' „Exameron" („Exam.", III, 4, 22; IV, 6, 2; III, 5, 38 e IV, 6, 29); 663–672: Nardi, Carlo: Ambrogio nella „Vita Zenobii" dello pseudo-Simpliciano; 673–695: Pace, Nicola: Il canto delle Sirene in Ambrogio, Gerolamo e altri Padri della Chiesa; 697–707: Palucki, Jerzy: Un motivo delle esortazioni pastorali di Ambrogio: richiami a santi e a martiri; 709–737: San Bernardino, Jesús: ‚Sub imperio discordiae': l'uomo che voleva essere Eliseo (giugno 386); 739–749: Sartori, Antonio: I frammenti epigrafici Ambrosiani nella Basilica Aposto-

lorum; 751–752: Scarcia, Riccordo: Due effetti virgiliani in Ambrogio; 753–768: Somenzi, Chiara: Ambrogio e Scipione l'Africano: la fondazione cristiana dell' ‚otium negotiosum'; 769–786: Szabó, Ferenc: La résurrection et la transfiguration du cosmos dans le „liber de resurrectione" d'Ambroise; 787–793: Trisoglio, Francesco: Sant'Ambrogio e Massimo el cinico; 795–802: Vereščagin, Evgenj M.: L'uso della metafora in una raccolta di preghiere liturgiche dedicate a sant 'Ambrogio di Milano, e la sua funzione nell'interpretazione del testo; 803–826: Zocca, Elena: La „Vita Ambrosii" alla luce dei rapporti fra Paolino, Agostino e Ambrogio.

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Liberation Theologies on Shifting Grounds. A Clast of Socio-Economic and Cultural Paradigms, ed. by G. de Schrijver. – Leuven: Leuven University Press / Uitgeverij Peeters 1998. XI, 453 S., ISBN: 90–6186–883–1 (Leuven University Press) 90–429–0302–3 (Uitgeverij Peeters): 3–83: Schrijver, Georges de: Paradigm Shift in Third-World Theologies of Liberation: From Socio-Economic Analysis to Cultural Analysis?; 85–103: Scannone, Juan Carlos: „Axial Shift" instead of „Paradigm Shift"; 104–111: Rosado Nuñez, Maria José: Irreducible Multiplicity and the Search for a Common Project: A Feminist Perspective; 112–129: Irarrazaval, Diego: Understanding Love: The Basic Paradigm in Latin-American Theology; 130–152: Magesa, Laurenti: The Political Axis of African Liberation Theology; 153–175: Ela, Jean Marc: Globalisation et paupérisation. Un défi à la théologie africaine; 176–199: Caspersz, Paul: The Future of the Theology of Liberation, if It has a Future; 200–229: Mesa, José de: Attending to the Cultural in Contemporary Filipino Theologizing; 233–243: Kee, Alistair: The Return to Idealism; 244–250: Gonzalez, Dennis: Ghosts in the Symposium: A Personal Report; 251–271: Althaus-Reid, Marcella: The Hermeneutics of Transgression; 272–283: Nauwens, Leo: Clash Between Globalization and Local Cultures; 284–295: Bloechl, Jeffrey: Theology and the Postmodern Condition. The End of Christian Truth-Claims?; 296–314: Boeve, Lieven: J.-F. Lyotard's Critique of Master Narratives: Towards a Postmodern Political Theology?; 315–323: Widl, Maria: Postmodernity and the Theologies of Liberation From the Perspective of a First-World Pastoral Theology; 324–332: Mey, Peter de: New Age's Interest in Indigenous Cultures: The Case of J. Redfield; 333–350: Henriot, Peter J.: Grassroots Analysis: The Emphasis on Culture; 351–364: Boodoo, Gerald: Paradigm Shift?; 365–379: Gordon, Jason: Clash of Paradigms: Report from the Caribbean; 380–394: Steenbrink, Karel: Seven Indonesian Perspectives on Theology of Liberation; 395–401: Abascal-Jaen, Adolfo: Latin-American Liberation Theology: Paradigm Shift or Development-Deepening?; 402–414: Brazal, Agnes M.: Some Epistemological Implications of the Shift in Third-World Theologies of Liberation.

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte

Les Commissions Conciliaires à Vatican II, éd. M. Lamberigts / Cl. Soetens / J. Grootaers. – Leuven: Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid 1996. IX, 370 S., kt ISBN: 90–73683–19–X: 1–26: Paiano, Maria: Les travaux de la commission liturgique conciliaire; 27–61: Burigana, Riccardo: La commissione „De Devina Revelatione"; 63–89: Pelletier, Denis: Une marginalité engagée: le groupe „Jésus, l'Église et les Pauvres"; 91–179: Melloni, Alberto: Ecclesiologie al Vaticano II (autunno 1962 – estate 1963); 181–203: Velati, Mauro: Le Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens et l'origine du décret sur l' æcuménisme (1962–1963); 205–215: Gonnet, Dominique: L'apport de John Courtney Murray au schéma sur la liberté religieuse; 217–250: Turbanti, Giovanni: La commissione mista per lo schemo XVII-XIII; 251–277: Louchez, E.: La commission De Missionibus; 279–315: Schmiedl, Joachim: Erneuerung im Widerstreit: das Ringen der Commissio de Religiosis und der Commissio de Concilii laboribus coordinandis um das Dekret zur zeitgemäßen Erneuerung des Ordenslebens; 316–351: Grootaers, Jan: Le crayon rouge de Paul VI: les interventions du pape dans le travail des commissions conciliaires; 353–358: Heuschen, J. M.: Gaudium et spes: les modi pontificaux.

Dogmatik / Ökumenische Theologie

Dimensionen der Wahrheit. Hans Küngs Anfrage im Disput, hg. v. Bernd Jochen Hilberath. – Tübingen / Basel: Francke 1999. 114 S. (Kontakte, 7), kt DM 26,80 ISBN: 3–7720–2526–9: 7–10: Hilberath, Bernd-Jochen: Einführung: Warum der Disput weitergehen muß; 11–16: Küng, Hans: Grundsätzliche Überlegungen zur römischen Herrschafts- und Unfehlbarkeitsideologie; 17–31: Koch, Anton Friedrich: Zweierlei Wahrheit als Thema der Philosophie; 33–49: Waldenfels, Hans: Wahrheit und Religion; 51–80: Hilberath, Bernd Jochen: Die Wahrheit des Glaubens. Anmerkungen zum Prozeß der Glaubenskommunikation; 81–98: Mieth, Dietmar: Wahrhaftigkeit als Kriterium der Wahrheit?; 99–114: Kuschel, Karl-Josef: „Wie auch einige von euren Dichtern gesagt haben...". Kunst und die Frage nach der Wahrheit.

Konfessionskunde. Orientierung im Zeichen der Ökumene, hg. v. Reinhard Frieling u.a. – Stuttgart u.a.: W. Kohlhammer 1999. 239 S. (Grundkurs Theologie, 5,2 / Urban-Tb, 425,2), brosch. DM 35,00 ISBN: 3–17–015528–8: 13–32: Geldbach, Erich: Einleitung; 33–115: Frieling, Reinhard: Römisch-Katholische Kirche; 117–125: Frieling, Reinhard: Altkatholische Kirche; 127–174: Thöle, Reinhard: Orthodoxe Kirchen; 175–185: Geldbach, Erich: Die Anglikanische Kirchengemeinschaft (Anglican Communion); 187–207: Geldbach, Erich: Die Reformatorischen Kirchen; 209–231: Geldbach, Erich: Freikirchen; 233–239: Geldbach, Erich: Ökumenische Strukturen.

2000 nach Christus. Jahrtausendwende und christlicher Glaube, hg. v. Walter Fleischmann-Bisten. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 191 S. (Bensheimer Hefte, 91), kt DM 29,80 ISBN: 3–525–87182–1: 7–18: Nüchtern, Michael: Jahrtausendfieber. Zwischen Endzeitstimmung und Event-Erwartung; 19–37: Haustein, Jörg: Das Christentum und die Magie der Zahlen. „Runde" Jubiläen und die vermeintliche Angst vor der „Tausend"; 38–56: Körtner, Ulrich H. J.: Weltangst und Weltende. Eine systematische Analyse und Besinnung an der Jahrtausendwende; 57–77: Marquard, Reiner: Maß und Mitte. Versuch einer Verständigung über die Frage nach dem Weg der Kirche ins neue Jahrtausend; 78–90: Geldbach, Erich: „Wir glauben – wir bekennen – wir erwarten". Das ökumenische Glaubensbekenntnis von 381 als Brücke ins dritte Jahrtausend?; 91–96: Onila, Corneliu / Thöle, Reinhard: 2000 Jahre Christentum – Ereignis und Herausforderung für die Orthodoxe Kirche; 97–109: Dreyer, Stephan: Heiliges Jahr 2000. Perspektiven der römisch-katholischen Kirche; 110–124: Kaiser, Klaus-Dieter: Unsere Zeit in Gottes Händen. Der Beitrag der Evangelischen Kirche in Deutschland auf die Herausforderungen der Jahrtausendwende; 125–132: Barth, Hans-Martin: Evangelisches Bekenntnis 2000. Bibelarbeit über Psalm 37,1–7a; 133–148: Becker, Jürgen: Die Anfänge der Bekenntnisbildung im Urchristentum. Bibelarbeit über 1.Kor 8,4b-6; 149–175: Berger, Klaus: Jahrtausendfieber und Endzeitstimmung; 176–180: Löwe, Hartmut: Ohne Furcht über die Schwelle ins neue Jahrtausend. Predigt über 2 Timotheus 1,7–10; 181–188: Marquard, Reiner: Wir sind Gottes Utopia. Predigt über 2 Sam 7,4–6.12–14.

Liturgiewissenschaft

Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie, hg. v. Benedikt Kranemann u.a. – Freiburg u.a.: Herder 1999. 264 S. (Pastoralliturgische Reihe i. V. mit der Zeitschrift „Gottesdienst"), brosch. DM 38,00 ISBN: 3–451–26875–2: *Referate*: 14–38: Ebertz, Michael N.: Einseitige und zweiseitige liturgische Handlungen – Gottes-Dienst in der entfalteten Moderne; 39–56: Vorgrimler, Herbert: Die Liturgie – ein Bild der Kirche. Anfragen der systematischen Theologie; 57–85: Bieritz, Karl-Heinz: In Techno Deo Gloria – Christlicher Gottesdienst vor den Herausforderungen zeitgenössischer Kultur; *Arbeitskreise*: 88–92: Bretschneider, Wolfgang: Musik als wesentliches Element einer menschenfähigen Liturgie. Acht Thesen; 93–99: Dietz, Roland B.: Riten und Rituale in säkularer Gesellschaft; 100–111 Gerhards, Albert: Raum, Bild, (Bewegung), Liturgie: Perspektiven für ein Zueinander; 112–122: Pahl, Irmgard: Wie heute sprechen in der Liturgie?; 123–136: Richter, Klemens: Liturgie zu Sterben und Tod in postchristlicher Gesellschaft; 137–146: Sauer, Ralph: Liturgie – ein Ort der Katechese?; 147–164: Vogler, Gereon / Wollmann, Gabriele: Bewegung in der Liturgie; 165–171: Fischer, Balthasar: Erinnerungen aus fünfzig Jahren; *Werkstattgespräche*: 174–177: Voss-Goldstein, Christel: Frauen und Liturgie; 178–181: Kneissl, Karl: Priesterloser Sonntagsgottesdienst; 182–195: Telbartz-van-Elst, Franz-Peter / Waibel, Artur: Feier der Eingliederung in die Kirche; 196–206: Bergholz, Thomas: Ökumenische Gottesdienste; 207–213: Kasch, Klaus: Thomas-Messe; 214–218: Hauke, Reinhard: Das „Nächtliche Weihnachtslob" im Erfurter Dom; *Festgottesdienst*: 220–224: Meisner, Joachim: Die heilige Liturgie. Predigt; *Festakt*: 226–235: Lehmann, Karl: Die Kunst, Gottesdienste zu gestalten. Festvortrag; 236–242: Fischer, Balthasar: Heute vor fünfzig Jahren. Erinnerungen eines Zeitgenossen.

Toward the Future of Reformed Theology. Tasks, Topics, Traditions, ed. by David Willis / Michael Welker. – Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co 1999. XVI, 533 p., $ 40, £ 24,99 ISBN: 0–8028–4467–7: 3–20: Gerrish, Brian: Tradition in the Modern World: The Reformed Habit of Mind; 21–38: Pasztor, Janos: The Catholicity of Reformed Theology; 39–57: Watanabe, Nobuo: Reformed Theology in East and West; 58–74: Song, Choan-Seng: Christian Theology: Toward an Asian Reconstruction; 75–86: Za Bik, Edmund: The Challenge to Reformed Theology: A Perspective from Myanmar; 87–102: Wahba, Wafiq: The Ecumenical Responsibility of Reformed Theology: The Case of Egypt; 103–119: Gruchy, John de: Toward a Reformed Theology of Liberation: A Retrieval of Reformed Symbols in the Struggle for Justice; 120–135: Moltmann, Jürgen: Theologia Reformata et Semper Reformanda; 136–152: Welker, Michael: Travail and Mission: Theology Reformed according to God's Word at the Beginning of the Third Millennium; 153–164: Melano, Beatriz: Potential Contributions of Reformed Theology to Ecumenical Discussion and Praxis; 167–177: Torrance, Thomas: The Substance of Faith; 178–191: Willis, David: The Ecumenical Future of Reformed Theology; 192–205: Placher, William: The Vulnerability of God; 206–224: McKelway, Alexander: The Logic of Faith; 225–238: Van Dyk, Leanne: Toward a New Typology of Reformed Doctrines of Atonement; 239–261: Link, Christian: The *Notae Ecclesiae*: A Reformed Perspective; 262–282: Vischer, Lukas: The Church – Mother of the Believers; 283–301: Herrenbrück, Walter: Presbytery and Leadership in the Church; 302–320: Duff, Nancy: Reformed Theology and Medical Ethics: Death, Vocation, and the Suspension of Life Support; 323–338: Kraus, Hans-Joachim: The Contemporary Relevance of Calvin's Theology; 339–345: Leith, John: Calvin's Theological Realism and the Lasting Influence of His Theology; 346–365: Balke, Willem: Revelation and Experience in Calvin's Theology; 366–385: Esser, Hans-Helmut: The Contemporary Relevance of Calvin's Social Ethics; 386–405: DeVries, Dawn: The Incarnation and the Sacramental Word: Calvin's and Schleiermacher's Sermons on Luke 2; 406–420: Lochman, Jan Milič: Radical and Reformed: The Ecu-

menical Contribution of the Czech Reformation; 421–443: HESSELINK, John: Some Distinctive Contributions of the Dutch-American Reformed Tradition; 444–455: LEE, Sang Hyun: Jonathan Edwards's Dispositional Conception of the Trinity: A Resource for Contemporary Reformed Theology; 456–469: PAUW, Amy Plantinga: The Future of Reformed Theology: Some Lessons from Jonathan Edwards; 470–493: MCCORMACK, Bruce: The Sum of the Gospel: The Doctrine of Election in the Theologies of Alexander Schweizer and Karl Barth; 494–511: MIGLIORE, Daniel: Reforming the Theology and Practice of Baptism: The Challenge of Karl Barth; 512–531: BUSCH, Eberhard: The Closeness of the Distant: Reformed Confessions after 1945.

Moraltheologie

Ecumenical Ventures in Ethica. Protestants Engange Pope John Paul II's Moral Encyclicals. A Project of the Institute for Ecumenical Research, Strasbourg, ed. by Reinhard Hütter / Theodor Dieter. – Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U. K.: Eerdmans 1998. VIII, 295 p., pb. $ 26,00, £ 17,99 ISBN: 0–8028–4261–5: 1–13: HÜTTER, Reinhard: The Project; 14–37: BETHKE ELSHTAIN, Jean: A Pope for All Seasons? The Many-Sidedness of John Paul II; 38–59: DONFRIED, Karl P.: The Use of Scripture in *Veritatis Splendor*; 60–83: MEILAENDER, Gilbert: Grace, Justification through Faith, and Sin; 84–114: HÜTTER, Reinhard: „God's Law" in *Veritatis Splendor*: Sic et Non; 115–136: SAARINEN, Risto: Protestant Undertones, Averroist Overtones? The Concept of Nature in *Veritatis Splendor*; 137–158: DIETER, Theodor: Conscience and Magisterium in *Veritatis Splendor*; 159–184: MALCOLM, Lois: Freedom and Truth in *Veritatis Splendor* and the Meaning of Theonomy; 185–215: WANNENWETSCH, Bernd: „Intrinsically Evil Acts"; or, Why Abortion and Euthanasia Cannot Be Justified; 216–236: O'DONOVAN, Oliver: The Death Penalty in *Evangelium Vitae*; 237–261: SCHOCKENHOFF, Eberhard: A Consistent Ethic of Life (with a Few Blemishes): Moral-Theological Remarks an *Evangelium Vitae* and Some Protestant Questions About It; 262–288: KEENAN, James F.: History, Roots, and Innovations: A Response to the Engaging Protestants.

Pastoraltheologie / Religionspädagogik

Biotope des Friedens. Zu Weg und Werk von Dieter Emeis. Sachbuch, hg. v. Burkard Sauermost. – Leipzig: Benno 1998. 298 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–7462–1271–5: *A. Im Prozeß der Katechese. Horizontabschreitung*: 17–22: EMEIS, Dieter: Aufbruch im Umbruch. Nach über 20 Jahren „Das Katechetische Wirken der Kirche"; *B. Beiträge zum Werk:* I. Klassische Biotope in Zoologie, Kirchengeschichte und Spiritualität: ‚Untersuchungen zur Lichtkompaßorientierung des Wasserläufers Velia currens F.': 25–29: RÜSCHE, Bernward: Auf der Suche nach der inneren Uhr (1959); ‚Peter IV., Johann I. und Martin von Aragon und ihre Kardinäle' (1961): 29–32: SCHIFFERLE, Alois: Staat und Kirche im geschichtlichen Ringen um den Menschen; ‚Gebetsgedanken zum Rosenkranz' (1964): 32–34: STRATMAN, Andrea: Solidarischer Schrittmacher von Bitte zu Bitte; *II. Für Entwicklung, Frieden und Gerechtigkeit*: ‚Zum Frieden erziehen' (1968): 34–43: EMEIS, Dieter: Zur Friedenspädagogik in der Glaubensunterweisung; *III. Profile theologischer Erwachsenenbildung*: (Mit A. Exeler) ‚Reflektierter Glaube' (1970): 43–48: SCHULZ, Hansjürgen: Perspektiven und Methoden der Glaubensweitergabe; (Mit W. Bless) ‚Befreiender Glaube' (1971): 48–51: KOCH, Günter: Göttliches Heil im Medium befreiender Praxis; (Mit G. Bitter u. a.) ‚Lernprozesse im Glauben' (1971): 51–54: KOCH, Günter: Dynamische Verkündigung mit dem Holländischen Katechismus; *IV. Wissenschaftlich-technische Lebensbedingungen und Katechese*: ‚Wegzeichen des Glaubens' (1972): 55–59: PÖGGELER, Franz: Ortsbestimmung der Katechese heute; 59–63: KEHNSCHERPER, Günther: Fundamentalkatechese und Moderne; *V. Subjekte, Lernorte und Lehrwege*: ‚Kleine Methodik der Erwachsenenbildung in der Kirche' (1973): 65–65: GERL, Herbert: Glaubensbildung im Dialog; ‚Zielgruppe Eltern' (1974): 66–67: ZINKE, Ludger: Katechetische Elternbildung mit Einzelprojekten; *VI. Synodale Kirche und Verkündigung*: (Mit B. Sauermost) ‚Synode – Ende oder Anfang' (1976): 68–71: FISCHER, Heinz-Joachim: Zum Aggiornamento von Glaube und Kirche; 71–77: NELL-BREUNING, Oswald von: Glaube im Dienst an der Welt; 77–79: METTE, Norbert: Kirche als synodaler Prozeß; *VII. Symbolische Zeichen der Nähe Gottes* (Mit H.-D. Bastian u. a.): ‚Taufe, Trauung und Begräbnis' (1978): 79–81: RICHTER, Klemens: Eine Didaktik der Glaubensfeier; 81–84: HERTZSCH, Leitfaden für Kasualien; ‚Die Ehe christlich leben' (1980): 84–88: SCHMITT, Karl Heinz: Einander vor Gott leben helfen; 88–91: GÜNTER, Franz: Glauben und Leben lernen aus Liebe; *VIII. Liebe und Eucharistie als Lebensräume*: ‚Wie können wir unseren Gott lieben?' (1983): 91–92: LAUTER, Hermann Josef: Gottesliebe in der Nächstenliebe; 92–94: SAUER, Ralph: Von der Nähe und Ferne Gottes im Alltag; ‚Vom Wort zum Zeichen. Wege zur Eucharistie' (1984): 94–95: KOHLSCHEIN, Franz: Großtaten Gottes verkünden und feiern; 96–98: SCHMITT, Karl Heinz: Zum „Sakrament der Wanderung in die Zukunft"; *IX.* Die katechetisch-christologische Grundfrage: ‚Jesus Christus – Lehrer des Glaubens' (1985): 98–104: BAUDLER, Georg: Entwurf einer Glaubenspädagogik; 105–108: PAUL, Eugen: An Jesus Christus glauben lernen; 108–110: GROM, Bernhard: Existenztheologischer Christusglaube; *X. Unsere Hoffnung – Glaubensrechenschaft*: ‚Die große Freude. Kleines Glaubensbuch für Kinder und ihre Eltern' (1985): 111–112: GERHARDI, Hermann-Josef: Frühe Erfahrungen im Glauben; 112–116: NASTAINCZYK, Wolfgang: Jesu erste Rufe an Kinder und ihre Eltern; ‚Anleitung zum Glaubensbekenntnis. Ein kleiner Katechismus' (1986): 116–118: LAUTER, Hermann-Josef: Ein Lesebuch zum Christwerden und Christbleiben; 119–120: LANGE, Günter: Persönliches Zeugnis und offizieller Katechismus; 120–123: PISSAREK-HUDELIST, Hildegard: Glaubensbiographie und Glaubensbuch; 123–126: SAUER, Ralph: Ein lebensgeschichtlich orientierter Katechismus; *XI. Aneignung und Vermittlung des Glaubens* (Mit K. H. Schmitt): ‚Handbuch der Gemeindekatechese' (1986): 127–135: SPÖLGEN, Johannes: Glaubenserschließung in der Gemeinde; 135–142: BITTER, Gottfried: Entwurf eines katechetischen Gesamtkonzeptes; 142–143: METTE, Norbert: Korrelation von Glaube und Erfahrung; 143–145: BLEISTEIN, Roman: Wozu katechetische Theologie?; *XII. Die Sehnsucht der Menschen und die Arbeit am Frieden*: ‚Was will Gott heute mit uns?' (1989): 145–147: NIGGEMEYER, Margarete: Gemeinde als Sakrament des Friedens; 147–155: SPIEGEL, Egon: Verheißung und Anspruch des Friedens; *XIII. Wort und Feier als Symbolhandlungen*: ‚Das Glaubensgespräch' (1990): 155–158: SCHMITT, Karl Heinz: Sprachschule des Glaubens; ‚Sakramentskatechese' (1990): 158–164: SPÖLGEN, Johannes: Strukturelemente mystagogischer Katechese; 164–166: BLASBERG-KUHNKE, Martina: Probleme und Vergewisserungen in der Sakramentenkrise; ‚Zwischen Ausverkauf und Rigorismus. Zur Krise der Sakramentenpastoral' (1991): 166–167: RICHTER, Klemens: Sind die Sakramente für jeden da?; 167–170: WESTPHALEN, Friedrich Graf von: Wahrnehmung der Sakramente zwischen Identität und Offenheit; 170–172: STEINER, Josef: In Sorge um die Sakramente am katechumenalen Ort Gemeinde; ‚Mit den Sakramenten leben' (1993): 172–175: SCHMITT, Karl Heinz: Zeichen der Güte Gottes wahrnehmen und gestalten; ‚Bibelarbeit praktisch' (1994): 175–179: DORMEYER, Detlev: Lernwege mit und aus der Bibel; ‚Gottes Nähe feiern. Predigten für die Sonntage im Lesejahr C' (1997): 181–183: WINDOLPH, Joachim: Eucharistische Tischreden; *XIV. Lern- und Bildungsprozesse zum und im Christsein*: ‚Didaktische Analyse von Themen und Texten' (1997): 184–185: SCHMITT, Karl Heinz: Zur Geschichte mit Gott finden lernen. Hilfe zur Planung; *C .Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend*: 189–205: EMEIS, Dieter: Kirchliche Zukunft unter den Bedingungen der Religionsfreiheit; *D. Statt eines Interviews*: EMEIS, Dieter: Was bewegt mich andere zu bewegen? Der Dienst am Frieden Gottes unter den Menschen.

Horizonte überschreiten. 25 Jahre Pastoralreferentinnen und -referenten im Bistum Mainz, hg. v. Barbara Nichtweiß. – Mainz: Bischöfliches Ordinariat 1998. 198 S. (Mainzer Perspektiven. Berichte und Texte aus dem Bistum, 12), kt ISSN 0947–6903 ISBN 3–9805848–6–0: 13–22: MELCHER, Annemarie: Wie alles anfing... Vorgeschichte 1968 bis 1973; 23–53: BAUMANN, Albert: ...und wie es weiterging. Geschichte 1973 bis heute; 54–58: HISS, Karlhermann: „Du mit Deinen Pastoralreferenten!" Interview; 59–65: NIKOLAY, Jürgen: Guter Wille allein genügt nicht. Interessenvertretung der Berufsgruppe; 67–70: MEDLER, Klaus: Über den eigenen Tellerrand hinaus. Bundesweite Vernetzung der Berufsgruppe; 71–72: KNÖGEL, Thomas / ORTHLAUF-BLOOSS, Claudia: Ohne Lichtblick?; 75–78: HEIZMANN, Klaus: „Was machen Sie eigentlich?" Erfahrungen aus der Schulseelsorge; 79–84: BRILMAYER, Stefan: Der kleine Unterschied... Religionsunterricht im Gymnasium; 85–86: BAHMANN, Johannes: Herausgefordert. Religionsunterricht in der Realschule; 87–90: PANNING, Gabriele: ...und Gemeinde lebt!; 91–94: JANSON, Ulrich / VOLK, Stephan: Der „Deka"natsreferent oder Zehnkämpfer; 95–98: JOST-STAUDINGER, Claudia: Der Lebendigkeit Gottes trauen. PastoralreferentInnen in der Jugendarbeit; 99–101: KNÖGEL, Heike: Achtsamer Umgang mit Lebenserfahrungen im medizinischen Umfeld. Klinikseelsorge; 102–106: BAUM, Klaus: Ein-Blick hinter die Mauern. Gefängnisseelsorge; 108–110: FÄRBER, Bardo: Es braucht langen Atem. Studentenseelsorge in der Katholischen StudentInnengemeinde; 111–114: NEUFURTH, Gerlinde: „Ab und zu berührst du mich...". Mentoratsarbeit an der Uni; 115–118: PATENGE, Martina: Höhen und Tiefen. Seelsorge in der Telefonseelsorge; 119–122: FISCHER-SEIKEL, Gabriele: Vor unbekanntem Publikum. Pastorale Arbeit im Medienbereich; 123–125: KLUMB, Thomas: Ein Tag im Juli 1997. Erfahrungen eines Referenten im Bischöflichen Ordinariat; 126–129: RÜDESHEIM, Christoph: Ein Dienst am Rande. Als Assistent eines Weihbischofs; 130–132: KOLBECK, Josef: Warum ich Diakon wurde?; 139–154: BRANTZEN, Hubertus: Ein kirchlicher Laienberuf – Utopie oder Chance? Anmerkungen zur Ausbildung; 155–175: HILBERATH, Bernd Jochen: PastoralreferentInnen – wohin? Zum ekklesiologischen Ort der „Laien im pastoralen Dienst"; 176–185: LEHMANN, Karl: Orientierung an den Anfängen und Blick in die Zukunft. Thesen zur theologischen Fundierung.

Religionswissenschaft

Weltende. Beiträge zur Kultur- und Religionswissenschaft, hg. v. Adam Jones. – Wiesbaden: Harrassowitz 1999. VIII, 247 S., brosch. DM 58,00 ISBN: 3–447–04125–0: 1–13: SEIWERT, Hubert: Einleitung: Das Ende der Welt als Deutung der Gegenwart; 15–35: KÜHN, Ulrich: „Ich warte auf ein Leben der zukünftigen Welt": Weltende und Weltvollendung als Gegenstände der christlichen Theologie; 37–61: STRECK, Bernhard: Eschatologie als Ausnahmezustand: Vorstellungen von einem Ende ohne Neuanfang in Brasilien und Melanesien; 63–112: WILCKE, Claus: Weltuntergang als Anfang: Theologische, anthropologische, politisch-historische und ästhetische Ebenen der Interpretation der Sintflutgeschichte im babylonischen Atram-ša-is-Epos; 113–148: BLUMENTHAL, Elke: Weltlauf und Weltende bei den alten Ägyptern; 149–163: WAGNER, Siegfried: (Alt-)Israelitische Vorstellungen vom Weltende; 165–182: PREISSLER, Holger: „Vorzeichen der Stunde" im sunnitischen Islam; 183–200: KÖLVER, Bernhard: Zerfall von Schöpfung und Ordnung: Indien; 201–218: SEIWERT, Hubert: Endzeitvorstellungen im mittelalterlichen China; 219–241: JONES, Adam: Weltende im kolonialen Afrika.

Christliche Spiritualität

Spiritualität im Europa des Mittelalters. L'Europe spirituelle au Moyen Age. 900 Jahre Hildegard von Bingen. 900 ans l'abbaye de Cîteaux, hg. v. Jean Ferrari / Stephan Grätzel. – St. Augustin: Gardez! 1998. 192 S. (Philosophie im Kontext, 4), brosch. DM 59,90 ISBN: 3–928624–87–3: 9–16: Michel, Alain: L'Europe spirituelle au Moyen Age; 17–26: Lobrichon, Guy: Les joyaux de la charité. Bernhard, Hildegarde, et les amitiés spirituelles du XIIe siècle; 27–39: Poirel, Dominique: Voir l'invisible: la spiritualité visionnaire de Hugues de Saint-Victor; 41–51: Langhade, Jacques: L'influence de la pensée philosophique arabe sur la penséechretienne du Moyen Age. Les aventures de la philosophie de l'Athènes des Vème-IVème siècles à Paris des XXIIIème-XIIIÈme siècles grâce à la *falsafa* des Arabes; 53–64: Nascimento, Aires A.: Écouter la voix de l'Époux: Les stratégies de la spiritualité médiévale – L'intensification de lecture du Cantique des Cantiques (à propos des rubriques d'un manuscrit cistercien portugais du XIII.e siècle); 65–73: Magnard, Pierre: La nature comme théophanie chez Hildegarde de Bingen; 75–90: Malaguti, Maurizio: Images dans un excès de soleil. Le symbolisme spirituel chez Ste Hildegarde; 91–104: Trottmann, Christian: Sujets de la Jérusálem Céleste. L'humanisme comme mise en perspective eschatologique de l'homme et de sa liberté chez Hildegarde de Bingen et Bernard de clairvaux; 105–121: Staab, Franz: Beobachtungen zum Leben Hildegards von Bingen aus Historischer Sicht; 123–149: Felten, Franz J.: Hildegard von Bingen zwischen Reformaufbruch und Bewahrung des Althergebrachten. Mit einem Exkurs über das Leben der Reformbenediktinerinnen auf dem Disibodenberg; 151–156: Böcher, Otto: Der Biblische Hintergrund in den Visionen der Hl. Hildegard. Impressionen aus der Apokalypse des Johannes; 157–164: Albert, Karl: Amalrich von Bena und die philosophische Mystik im 12. Jahrhundert; 165–170: Hooff, Anton van: Die Dialektik von Individuum und Person. Der Abt als Vermittler nach der Regel des Hl. Benedikt; 171–180: Denter, Thomas: Bernhard von Clairvaux und die Zisterzienserspiritualität.

Literatur / Film

Apokalyptische Visionen. Film und Theologie im Gespräch, hg. v. Josef Müller / Reinhold Zwick. – Schwerte: Katholische Akademie 1999. 234 S. (Veröffentlichungen der Katholischen Akademie Schwerte. Reihe: Dokumentationen, 22), kt DM 19,80 ISBN: 3–927382–29–9: 9–15: Karrer, Leo: Brückenbauer zwischen Kulturen. Ambros Eichenberger zu Ehren; 17–45: Raguse, Hartmut: Apokalyptische Visionen. Psychoanalytische Aspekte einer religiösen Geschichtsdeutung; 47–95: Loretan, Matthias / Martig, Charles: Weltuntergang im Film. Sinn und Gefahren apokalyptischer Rede. Kritische Auseinandersetzung mit ethischen, ästhetischen und theologischen Aspekten zeitgenössischer Filme; 97–116: Staiger, Michael: Das Unzeigbare zeigen, das Unsagbare sagen. Zum *vre* David Cronenbergs; 117–129: Henke, Thomas: Die Erotik der Katastrophe. Fragmente und Thesen zu „Crash" von David Cronenberg; 131–150: Zwick, Reinhold: „The apokalypse is fulfilled. Figurationen des Endzeitlichen im Werk Derek Jarmans; 151–158: Olgemöller, Peter M.: The Garden (1990) by Derek Jarman. Gesehen und projeziert als: Das Evangelium nach Derek Jarman an die Gemeinde von Dungeness. In Collagen allegorisch erträumt und überliefert; 159–172: Jokesch, Alfred: „...dann muß sich die Welt verändern". Perspektiven der Hoffnung am Rande der Katastrophe; 173–193: Burrichter, Rita: Visuelle Grenzgänge. „Apokalyptische" Dimensionen moderner Kunstwerke; 195–218: Rumstadt, Almut: Filmkultur in theologischer Perspektive. Ein Rückblick zum 10jährigen Jubiläum des Projekts „Film und Theologie"; 219–227: Zwick, Reinhold: Auswahlbibliographie: Apokalypse und Film; 227–231: ders.: Auswahlbibliographie: Endzeit-Kino.

Wesen und Widerstand. Forum zur christlichen Literatur im 20. Jahrhundert, hg. i. A. der Reinhold-Schneider-Gesellschaft v. Carsten Peter Thiede u. a. – Paderborn u. a.: Ferdinand Schöningh 1998. 200 S. (Forum zur christlichen Literatur im 20. Jahrhundert; Jg. 1998, 2), brosch. DM 38,00 ISBN: 3–506–79146-X: 13–22: Frühwald, Wolfgang: Carl Friedrich von Weizsäkker begegnet Reinhold Schneider. Laudatio auf Carl Friedrich von Weizsäkker bei der Verleihung der Reinhold-Schneider-Plakette 1998; 23–37: Weizsäcker, Carl Friedrich von: Reinhold Schneider in unserer Zeit; 39–55: Wirth, Günter: „Um das Jahr 1000" und um 2000: Zu Reinhold Schneiders Schau auf Universal- und Nationalgeschichte; 57–62: Zimmermann, Ingo: Vom Geist des Brückenbauens. Laudatio zur Verleihung der Reinhold-Schneider-Plakette 1997 an Bischof Dr. Alfons Nossol, Opole/Oppeln; 65–68: Bongart, Karl: „...die Epochen müßten viel mehr miteinander reden." Gedanken zum Roman ‚Der Mann im Fisch' von Stefan Andres; 69–80: Görner, Rüdiger: Europa als kulturelle Lebensform. Zu T. S. Eliots kulturtheoretischen Bemerkungen; 81–89: Noll, Chaim: „Ich glaube, daß kommt von Gott". Der Dichter Joseph Brodsky und die Stadt Petersburg; 91–95: Wirth, Günter: Er hat sich nicht vorenthalten. Albrecht Goes und seine Rezeption in der DDR; 99–118: Kohler, Oliver: Ich bin wie dieser Land. Europäische Erfahrungen im Werk von Albrecht Goes; 119–127: Kuschel, Karl-Josef: Großstadterfahrung und Glaubenskrise. Ein erneuter Blick auf Reinhold Schneiders „Winter in Wien"; 129–150: Langenhorst, Georg: Zeitgenössische Erben des Katholischen Romans: Brian Moore und David Lodge; 151–168: Meier, Pirmin: Der Einblick der Heiligen in die Geschichte. Das Verständnis und die Darstellung des heiligen Menschen in der christlichen Literatur; Orginaltexte: 169–182: Goes, Albrecht: Die Roggenfuhre; 183–199: Schneider, Reinhold / Benn, Gottfried: Soll die Dichtung das Leben bessern?

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Knut Backhaus, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Remigius Bäumer (†);
Dr. Klaus Baumann, Bleichtalstr. 1, D-79336 Herbolzheim-Bleichheim;
DDr. Gerhard Beestermöller, Soltausredder 20, D-22885 Barsbüttel;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
Prof. Dr. Ulrich Berges, Katholieke Universität Nijmegen, Faculteit der Theologie, Postbus 9103, NL-6500 HD Nijmegen;
Prof. Dr. Lucas de Blois, Katholische Universität Nijmegen, Erasmusplein, NL-6525 HT Nijmegen;
Prof. Dr. Pius Engelbert, Benediktinerabtei Gerleve, D-48727 Billerbeck;
Prof. DDr. Peter Fonk, Michaeligasse 13, D-94032 Passau;
Prof. Dr. K. Suso Frank, Werthmannplatz, D-79098 Freiburg i. Br.;
Prof. Dr. Albert Gerhards, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Wilhelm M. Gessel, Universitätsstr. 10, D-86135 Augsburg;
Prof. Dr. Angelus Häußling, Benediktinerabtei, D-56653 Maria Laach;
Prof. Dr. Josef Hainz, Hausener Weg 120, D-60489 Frankfurt a. M.;
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Otto-Friedrich-Univ. Bamberg, Postfach, D-96045 Bamberg;
Prof. Dr. Helmut Hoping, Kellerstr. 10, CH-6005 Luzern;
Dr. Gerhard Hotze, Driverstr. 26, D-49364 Vechta;
Prof. Dr. William J. Hoye, Hüfferstr. 27, D-48151 Münster;
Prof. Dr. Hubertus Lutterbach, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Friedhelm Mennekes, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt a. M.;
Prof. DDr. Klaus Müller, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hans-Ludwig Ollig, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt a. M.;
Dr. Tiemo Rainer Peters, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Francis Rapp, Place del Université, F-67000 Straßbourg;
Prof. Dr. Philipp Schäfer, Michaeligasse 13, D-94030 Passau;
Prof. Dr. Herbert Schlögel, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg;
Prof. Dr. Michael Sievernich, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt a. M.;
Prof. Dr. Thomas Söding, Gaußstr. 20, D-42097 Wuppertal;
Prof. Dr. Alex Stock, Gronewaldstr. 2, D-50931 Köln;
Dr. Magnus Striet, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Basil Studer, Kloster Engelberg, CH-6390 Engelberg;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Michael Weinrich, Kilianstr. 78c, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., D-80799 München;
Prof. Dr. Jared Wicks, Pont. Università Gregoriana, Piazza della Pilotta 4, I-00187 Roma.

Impressum

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

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

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

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

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

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