

# THEOLOGISCHE REVUE

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

26.01.00

Jährlich 6 Hefte

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Jährlich DM 198,- / öS 1445,- / sFr 176,-

Nummer 6

1999

95. Jahrgang

Erich Zenger: Die Psalmen im Psalter: Neue Perspektiven der Forschung . . . . . Sp. 443

**Allgemeines** . . . . . Sp. 455

Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde. 3 Bde, hg. v. Helmuth BURKHARDT / Uwe SWARAT (Hermann Pius Siller)

HAAG, Herbert: Den Christen die Freiheit. Erfahrungen und widerspenstige Hoffnungen (Stefan Knobloch)

**Bibelwissenschaft/Exegese des AT und NT** Sp. 458

KESSLER, Rainer: Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda. Vom 8. Jh. bis zum Exil (Ulrich Dahmen)

The Scriptures in the Gospels, ed. by C. M. TUCKETT (Thomas Söding)

Die Offenbarung des Johannes, übers. und erkl. v. Heinz GIESEN (Lorenz Oberlinner)

LOHSE, Eduard: Paulus. Eine Biographie (Eugen Biser)

**Patrologie** . . . . . Sp. 466

UHRIG, Christian: Sorge für die Einheit, über die nichts geht. Zum episkopalen Selbstverständnis des Ignatius von Antiochien (José R. Villar)

**Kirchengeschichte** . . . . . Sp. 468

SCHILP, Thomas: Norm und Wirklichkeit religiöser Frauengemeinschaften im Frühmittelalter. Die Institutio sanctimonialium Aquisgranensis des Jahres 816 und die Problematik der Verfassung von Frauenkommunitäten (Cordula Nolte)

Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, hg. v. Hubert WOLF (Peter Neuner)

STENGEL, Friedemann: Die Theologischen Fakultäten in der DDR als Problem der Kirchen- und Hochschulpolitik des SED-Staates bis zu ihrer Umwandlung in Sektionen 1970/71 (Kurt Meier)

**Reformationsgeschichte** . . . . . Sp. 474

WENZ, Gunther: Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch, Bde 1/2 (Horst Georg Pöhlmann)

HUOVINEN, Eero: Fides Infantum. Martin Luthers Lehre vom Kinderglauben (Athina Lexutt)

Ioannis Calvini. Opera Exegetica. Vol. XI/1: In Evangelium Secundum Johannem Commentarius Pars Prior. Vol. XI/2: In Evangelium Secundum Johannem Commentarius Pars Altera, hg. v. Helmut FELD (Eva-Maria Faber)

HOITENGA, Dewey J.: John Calvin and the Will. A Critique and Correcture (Eva-Maria Faber)

THIEL, Albrecht: In der Schule Gottes. Die Ethik Calvins im Spiegel seiner Predigten über das Deuteronomium (Eva-Maria Faber)

**Fundamentaltheologie** . . . . . Sp. 480

SIEBERT, Rudolf J.: From Critical Theory to Critical Political Theology. Personal Autonomy and Universal Solidarity (Helmut Fritzsche)

**Theologiegeschichte** . . . . . Sp. 486

SCHARFENECKER, Uwe: Die Katholisch-Theologische Fakultät Gießen (1830-1859). Ereignisse, Strukturen, Personen (Bernhard Dieckmann)

**Dogmatik / Ökumenische Theologie** . . . Sp. 488

Erkenntniswege in der Theologie, hg. v. Hugo BOGENBERGER u. a. (Wolfgang Beinert)

BRÜSKE, Gunda: Anruf der Freiheit. Anthropologie bei Romano Guardini (Josef Kreiml)

MOSTERT, Walter: Glaube und Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze, hg. v. Pierre BÜHLER / Gerhard EBELING (Günther Wenz)

Zu Begriff, Wesen und Gehalt des Protestantismus (Harald Wagner)

Verbindliches Zeugnis. II.: Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption. III.: Schriftverständnis und Schriftgebrauch, hg. v. Theodor SCHNEIDER / Wolfgang PANNENBERG (Harald Wagner)

LURZ, Friedrich: Die Feier des Abendmahls nach der Kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563. Ein Beitrag zu einer ökumenischen Liturgiewissenschaft (Christian Grethlein)

STANILOAE, Dumitru: Orthodoxe Dogmatik. Bde II/III (Adam Seigfried)

**Liturgiewissenschaft** . . . . . Sp. 497

Die missionarische Dimension der Liturgie. Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Bd 1, hg. v. Benedikt KRANEMANN / Klemens RICHTER / Franz Peter TEBARTZ-VAN ELST (Manfred Probst)

**Moraltheologie** . . . . . Sp. 498

KIM, Hyung-Min: Solidarität und Menschenrechte. Eine theologisch-sozialethische Erörterung der Begründung und Umsetzung der Menschenrechte der dritten Dimension (Gerhard Kruijff)

KURTH, Bruno: Das ethische Denken Romano Guardinis. Gehorsam gegenüber Gott und Freiheit des Geistes. Eine moraltheologische Studie (Eva-Maria Faber)

WEBER, Helmut: Lehramt der Kirche – Fragen der Moral (Gerhard Stanke)

Anthropologie und Ethik. Biologische, sozialwissenschaftliche und philosophische Überlegungen, hg. v. Jean-Pierre WILS (Ulrich Lücke)

**Christliche Sozialwissenschaften** . . . . Sp. 503

Catholic Social Thought and the New World Order. Building on One Hundred Years, ed. by Oliver F. WILLIAMS / John W. HOUCK (Anton Rauscher)

Eine neue christliche Sozialverkündigung. Das Sozialwort der Kirchen und die Grundsatzprogramme von Parteien und DGB – ein Quellenband, hg. v. Bernhard NACKE / Markus KÖSTER / Stefan NACKE (Marianne Heimbach-Steins)

**Philosophie** . . . . . Sp. 505

Disse, Jörg: Metaphysik der Singularität. Eine Einführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars (Manfred Lochbrunner)

**Natur- / Sozialwissenschaften** . . . . . Sp. 507

Der Kosmos als Schöpfung. Zum Stand des Gesprächs zwischen Naturwissenschaft und Theologie, hg. v. Johann DORSCHNER (Caspar Söling)

GRÄFRATH, Bernd: Evolutionäre Ethik? Philosophische Programme, Probleme und Perspektiven der Soziobiologie (Axel Heinrich)

**Bildende Kunst / Literatur / Musik** . . . . Sp. 510

Klosterführer aller Zisterzienserklöster im deutschsprachigen Raum, hg. v. Peter PFISTER / LINDEN, Franz-Karl Freiherr von: Die Zisterzienser in Europa. Reise zu den schönsten Stätten mittelalterlicher Klosterkultur (Harald Wagner)

FÖCKING, Marc: Rime Sacre und die Genese des barocken Stils. Untersuchungen zur Stilgeschichte geistlicher Lyrik in Italien 1536-1614 (Mechthild Pörnbacher)

HAHNEN, Peter: Das „Neue Geistliche Lied“ als zeitgenössische Komponente christlicher Spiritualität (Michael Plattig)

**Spiritualität** . . . . . Sp. 516

Geschichte der Spiritualität. Bd 3: Die Zeit nach der Reformation bis zur Gegenwart, hg. v. Louis DUPRÉ / Don E. SALIERS (Stefan Zekorn)

**Kurzrezensionen** . . . . . Sp. 517

Theologische Literatur – eingegangene Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften Sp. 519

Liebe Leserinnen und Leser der „Theologischen Revue“!

Ein Jahrtausend neigt sich dem Ende zu – ein riesiger Zeitraum für ein individuelles Menschenleben! Auch unsere Zeitschrift kann sich nicht an der Größenordnung eines Millenniums messen. Aber immerhin: Die „Theologische Revue“ wird bald nach der Jahrtausendwende, nämlich 2004, ihr „100.“ feiern. Dankbar blicken wir diesem Jubiläumsdatum entgegen und werden angemessen darauf hinarbeiten.

Ein gesegnetes Weihnachtsfest, Glück und Segenswünsche zur „Jahrtausendwende“!

BS: Hwe A 425

Prof. Dr. Harald Wagner  
und Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

V2.0



# Die Psalmen im Psalter: Neue Perspektiven der Forschung

Von Erich Zenger, Münster

## I. Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese

Die Psalmenforschung ist in den letzten Jahren mächtig in Bewegung gekommen.<sup>1</sup> Das zeigt sich schon allein in der Vielzahl von Monographien zu Einzelsalmen, zu Psalmgruppen, zum Psalter als Buch, zur Spiritualität und Theologie der Psalmen und zu ihrer Wirkungsgeschichte. Stichworte der Neuorientierung sind u. a.: Psalmen als Dichtung und Kunstwerk, Textpragmatik, Intertextualität, Redaktionsgeschichte einzelner Psalmenansammlungen und des Psalters als Buch, synchrone bzw. kanonische Lektüre, religionsgeschichtliche Kontextualisierung. Gewiß gilt auch hier: Nicht alles ist deshalb schon gut, weil es neu und innovativ ist. Aber daß die traditionellen Fragestellungen der form- und gattungsgeschichtlichen Psalmenexegese durch neue Perspektiven ergänzt oder modifiziert werden müssen, wird mehr und mehr Konsens der Forschung.

Als wichtigste neue Perspektive beurteile ich selbst den Versuch, die Einzelsalmen in ihrem größeren literarischen Kontext zu sehen, sei es als Teiltexthe einer Psalmengruppe, sei es als Teiltexthe des gesamten Psalmenbuchs. Um es vorweg und pointiert zu sagen: Es geht bei diesem Ansatz *nicht* darum, das Profil und die Bedeutung des Einzelsalms zu nivellieren. Das war gerade die Grenze der kult- und gattungsgeschichtlichen Exegese, die weniger am Text selbst als an der „Welt“ hinter dem Text („Sitz im Leben“) interessiert war. Die neuen Perspektiven, die sich ergeben, wenn man den Einzelsalm in literarischen Kontext eines Teil- bzw. des Gesamtsalters analysiert und interpretiert, gehen von der Individualität des Einzeltextes aus,<sup>2</sup> bleiben aber nicht bei ihr stehen – weil ja schon die Überlieferung selbst nicht dabei stehenblieb, sondern die Einzelsalmen planvoll neben-

einanderstellte oder gar kompositionell/redaktionell zusammenordnete.<sup>3</sup> Das ist zumindest die heuristische Arbeitshypothese zahlreicher neuerer Arbeiten, aus denen hier nur einige ausgewählt und gewürdigt werden können.<sup>4</sup> Es geht also um eine *zusätzliche* Sinn- und Bedeutungsdimension, die ein Einzelsalm als Teil des größeren Zusammenhangs, in dem er nun steht, erhält. Für andere Textbereiche oder Bücher des AT, z. B. für Geschichten der Genesis, ist diese Mehrdimensionalität eines Textabschnitts schon lange eine Selbstverständlichkeit. Die Erzählungen über die Gotteserscheinung in Mamre (Gen 18) oder über die Opferung („Bindung“) Isaaks (Gen 22) werden wie selbstverständlich im Horizont der form- und überlieferungsgeschichtlichen Fragestellung als Einzelgeschichten mit komplexer Überlieferungsgeschichte verstanden, aber zugleich werden sie als Teiltexthe in ihrem postulierten Zusammenhang des jahwistischen/elohistischen/jehowistischen u. a. Geschichtswerks oder in ihrem

[OBO 132], Fribourg/Göttingen 1994 [ebd., 251–256 zu Ps 33]) berücksichtigt sind, ist schon ungewöhnlich; daß jüdische Kommentare „souverän“ außer acht bleiben, ist dann auch nicht weiter verwunderlich.

<sup>3</sup> Will man nicht mit dem kulturgeschichtlich wenig plausiblen Modell arbeiten, die Einzelsalmen hätten jahrhundertlang und an verschiedenen Orten als eine Art „Loseblättersammlung“ existiert und seien schließlich – aus welchem Grund und von wem auch immer – zu einem Buch „zusammengebunden“ worden, muß man folgende *Fakten* zur Kenntnis nehmen: 1. Die Überschriften, die nachträglich über die Einzelsalmen gesetzt werden, ordnen diese zu Gruppen zusammen. 2. Eine ausdrückliche Anweisung, zumindest Teile des Psalmenbuchs als Zusammenhang zu lesen, ist in der sog. Davidisierung des Psalters gegeben. 3. Daß die Königpsalmen Ps 2, 72, 89 an Stellen im Psalmenbuch sitzen, die gleichzeitig mit der Markierung der Einteilung der Psalmen in fünf Psalmenbücher zusammenhängen, kann doch kein bloßer Zufall sein. 4. Es gibt Psalmenkompositionen, die unbestreitbar als Gruppe zusammengestellt wurden wie die JHWH-König-Psalmen Ps 93–99.100 oder die Wallfahrtspsalmen. 5. Es gibt zwischen *einigen* aufeinanderfolgenden Psalmen so offensichtliche Bezüge, daß diese Gemeinsamkeiten schlechterdings nicht zufällig sein können. 6. Die bekannte Verteilung von Klage und Lob im Aufbau des Psalters (in den ersten drei Büchern überwiegt die Klage, in den zwei letzten Büchern das Lob) fordert ebenso eine interpretatorische Beachtung wie die signifikante Positionierung z. B. von hymnischen Psalmen wie Ps 8, 19, 29 in ihrem Kontext. 7. Auch die rabbinische Exegese diskutiert das Problem der Psalmenanordnung.

Ist es angesichts dieser Fakten dann nicht legitim bzw. notwendig, danach zu fragen, warum nun gerade *diese* und nicht *jene* Abfolge der Einzelsalmen gewählt wurde, als sie zusammengestellt wurden? Und muß man dann nicht weiterfragen, ob dadurch eine bestimmte Leserlenkung intendiert ist? Erst wenn diese *Fakten* und die sich daraus ergebenden Fragen widerlegt sind, ist das Projekt einer kontextuellen Psalmenkommentierung als Aufgabe der *historisch-kritischen* Psalmenauslegung erledigt. Das Projekt einer synchronen bzw. kanonischen Psalmenauslegung ist dann noch einmal eine andere (u. m. E. wichtige) Aufgabe. Vor diesem Hintergrund halte ich die Gegenargumente von E. S. Gerstenberger nach wie vor für nicht überzeugend (vgl. ders.: Der Psalter als Buch und Sammlung, in: Seybold/Zenger, *Neue Wege* [vgl. Anm. 1], 3–13). Zu den Problemen und Aufgaben der „neuen“ Fragestellung s. u!

<sup>4</sup> Unter anderer Forschungsperspektive müßten wegen ihrer Bedeutsamkeit präsentiert werden: 1. Methodisch weiterführende Arbeiten zur Pragmatik (besonders unter dem Aspekt der Wirkfunktion): Th. Hieke: Psalm 80 – Praxis eines Methodenprogramms. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung mit einem gattungskritischen Beitrag zum Klagegedicht des Volkes (ATSAT 55), St. Ottilien 1997; H. Irsigler: Vom Adamssohn zum Immanuel. Gastvorträge Pretoria 1996 (ATSAT 58), St. Ottilien 1997. 2. Theologie- und vorstellungsgeschichtliche Arbeiten: M. R. Hauge: Between Sheol and Temple. Motif Structure and Function in the I-Psalms (JSOT.S 178), Sheffield 1995; M. Kleer: „Der liebliche Sänger der Psalmen Israels.“ Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen (BBB 108), Bodenheim 1996; F. Lindström: Suffering and Sin. Interpretations of Illness in the Individual Complaint Psalms (CB.OT 37), Stockholm 1994; D. C. Mitchell: The Message of the Psalter. An Eschatological Program in the Book of Psalms (JSOT.S 252), Sheffield 1997. 3. Religionsgeschichtliche Kontextualisierung: M. Emmendorfer: Der ferne Gott. Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagegedichte vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur (FAT 21), Tübingen 1998 (der altorientalistische Teil ist leider sehr knapp und wird für die atl. Psalmen faktisch nicht relevant); M. Klingbeil: Yahweh Fighting from Heaven. God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography (OBO 169), Fribourg/Göttingen 1999; Podella, Thomas: **Das Lichtkleid JHWHs**. Untersuchungen zur Gestalthaftigkeit Gottes im Alten Testament und seiner altorientalischen Umwelt. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1996. XVI, 360 S. (Forschungen zum Alten Testament, 15), Ln DM 258,00 ISBN: 3–16–146598–9.

<sup>1</sup> Neuere Forschungsüberblicke bieten u. a. J.-M. Auwers: *Tendances actuelles des études psalmiques*. À propos de quelques ouvrages récents sur le psautier, in: RThL 28 (1997), 79–97; M. Oeming: Die Psalmen in Forschung und Verkündigung, in: VuF 40 (1995), 28–51; K. Seybold: Beiträge zur Psalmenforschung, in: ThR 46 (1981), 1–18; ders.: Psalmenkommentare 1972–1994, in: ThR 60 (1995), 113–130; ders.: Beiträge zur neueren Psalmenforschung, in: ThR 61 (1996), 247–274; J. Vermeulen: Où en est l'exégèse du psautier?, in: LV(L) 202 (1991), 75–92. Einen repräsentativen Querschnitt über die Psalmenforschung bieten auch die beiden „Sammelbände“ von K. Seybold / E. Zenger (Hg.): *Neue Wege der Psalmenforschung* (HBS 1), Freiburg <sup>2</sup>1995 und E. Zenger (Hg.): *Der Psalter in Judentum und Christentum* (HBS 10), Freiburg 1998.

<sup>2</sup> Daß ich dies ausdrücklich betone, hängt damit zusammen, daß die „Gegner“ dieser neuen Forschungsrichtung ihr das Gegenteil unterstellen. Wer auch nur einen oberflächlichen Blick auf den ersten Bd des Psalmenkommentars von F.-L. Hossfeld / E. Zenger (Die Psalmen I. Psalm 1–50 [NEB 29], Würzburg 1993) wirft, muß doch feststellen, daß dort der Einzelsalm als *Einzeltext* detailliert analysiert und ausgelegt wird und daß erst *danach* die Bedeutung im kompositionellen Zusammenhang erörtert wird, und wird Aussagen, die z. B. M. Oeming dazu macht („Man interpretiert z. B. nicht mehr einen Psalm als Einzelkunstwerk, sondern als Element einer Psalmengruppe bzw. eines Psalmenbuches“, BiLi 69 [1996], 202), als bloße Polemik beurteilen können. Dieser Vorwurf wird auch durch seine Wiederholung nicht richtiger; vgl. zuletzt Gahler, Sabine: **Gott der Schöpfung – Gott des Heils**. Untersuchungen zum anthropologischen Psalm 33. – Frankfurt: Peter Lang 1998. 202 S. (Europäische Hochschulschriften. Reihe 23. Theologie, 649), kt DM 65,00 ISBN: 3–631–33369–2: Diese Mainzer Diss., die in der Substanz nur eine Ausweitung eines vor 40 Jahren erschienenen Art. von A. Deissler ist (vgl. A. Deissler: Der anthropologische Charakter des Psalmes 33[32], in: *Mélanges Bibliques*. FS A. Robert, Paris 1957, 225–233), kennt offensichtlich weder die neuere Intertextualitätsdiskussion noch die neuere Forschung über die nachexilische Weisheit, so daß der wichtige methodische Ansatz von Deissler nicht so weitergeführt wird, daß wirklich das individuelle Textprofil von Ps 33 im Vergleich zu seinen Spendertexten und hinsichtlich seines spezifischen theologiegeschichtlichen Ortes herausgearbeitet wird. Dazu hätte es freilich auch einer differenzierteren Behandlung der „Spendertexte“ selbst bedurft (daß z. B. bei der Diskussion der Jesajaertexte meist nur der deutsche Text in den Anmerkungen und der ATD-Kommentar von C. Westermann zitiert wird, ist für eine exegetische Diss. unzureichend). Wie wenig das bei der anthropologischen Technik entscheidende „Spiel“ mit Spendertexten und mit geprägten Vorstellungszusammenhängen erfaßt ist, zeigt sich in dieser Diss. paradigmatisch an der Diskussion über die transformierende „Einspielung“ der Bundesformel in Ps 33,12. Daß N. Lohfink je behauptet habe, in Ps 33,12 läge „eine mit zahlreichen Varianten versehene Bundesformel“ vor (ebd. 115), ist nur eines der Mißverständnisse, mit denen sich Gahler die Chance wissenschaftlicher Bereicherung selbst verstellt. Daß nicht einmal die wichtigsten neueren Psalmenkommentare (es fehlen z. B. L. Alonso Schökel / C. Carniti, E. S. Gerstenberger, L. Jacquet, J. L. Mays, G. Ravasi, K. Seybold) oder alle erreichbare Spezialliteratur zu Ps 33 (es fehlt z. B. H.-P. Mathys: Dichter und Beter



nunmehr gegebenen Endtextzusammenhang ausgelegt. Selbst bei Büchern wie Proverbien und Hohes Lied, die früher meist als „bloße“ Sammlung von Einzeltexten galten, setzt sich mehr und mehr die Überzeugung durch, hier lägen Kompositionen vor, die als solche den Einzeltexten eine zusätzliche Bedeutung geben, die sie in sich nicht haben. Sollte das Psalmenbuch hier methodisch eine Ausnahme bleiben?

Daß die Psalmen als Buch mit ähnlichen Fragestellungen wie die anderen biblischen Bücher angegangen werden können und sollen, d.h. daß hier sowohl nach einem die Einzeltexte übergreifenden Text- und Sinnzusammenhang als auch nach der Entstehung dieses Buchzusammenhangs gefragt werden muß, haben in den letzten 15 Jahren mehrere Monographien ausdrücklich reflektiert. Im amerikanischen Raum forcierte G. H. Wilson mit seiner 1985 publizierten Diss. „The Editing of the Hebrew Psalter“ (SBL.DS 76, Chico 1985) die Diskussion, die dort seither breit und intensiv geführt wird.<sup>5</sup> Im Bereich der deutschsprachigen Exegese markieren der 1993 in der Reihe „Neue Echter Bibel“ erschienene Psalmenkommentar (Ps 1–50) von F.-L. Hossfeld / E. Zenger und die 1994 publizierten Diss. „Die Komposition des Psalters“ von M. Millard die Hinwendung zu der neuen Fragestellung.<sup>6</sup> Die Forschung ist hier noch in der Phase des methodischen Experimentierens und von einem detaillierten Ergebniskonsens weit entfernt. Allerdings zeichnen sich doch erste Forschungserträge ab, v.a. in dreifacher Hinsicht:

1. Auch wenn das Psalmenbuch eine Zusammenstellung von 150 Einzeltexten ist, die gemäß der ihnen jeweils vorangestellten Überschriften als Einzeltexte gelesen werden wollen, ist es dennoch nicht eine mehr oder weniger zufällige Aneinanderreihung von beziehungslos nebeneinander stehenden Einzelgebeten und -liedern (eine Art „Psalmen-Archiv“), sondern ein strukturiertes Ganzes, eben ein „Buchzusammenhang“, der deshalb zu Recht die Bezeichnung „Psalter“ trägt.

2. Die Buchgestalt des Psalters geht nicht auf eine einzige (Schluß-)Redaktion zurück, sondern ist das Ergebnis eines komplexen Sammlungs- und Redaktionsvorgangs. Zur Aufhellung dieses Vorgangs empfiehlt es sich, formgeschichtliche und redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zu kombinieren. Daß in den nunmehr vorliegenden Psalter Ps 1–150 Teilsammlungen bzw. Teilsalter integriert wurden, die ihre je eigene Entstehungsgeschichte haben, dürfte als Arbeitshypothese weitgehend konsensfähig sein. Im einzelnen gehen dann freilich die Meinungen sowohl über Umfang und Funktion dieser Teilsalter (Kultliederbücher? Gebetbücher im Exil? Gebetbücher der privaten Tempelfrömmigkeit? Lesebücher für die Weisheits-

schule? Lehrbücher des Gebets?) als auch über Anlaß und Ablauf ihrer Zusammenfügung zu größeren Komplexen (z.B. „elohistischer Psalter“, „messianischer Psalter“) und zum fünfgeteilten Psalmenbuch auseinander. Stark vereinfacht kann man sagen, daß es derzeit zwei Forschungstendenzen gibt, die Buchwerdung konkreter zu beschreiben: Das erste Modell läßt den Psalter von der Mitte nach außen wachsen, d.h. als Ausgangspunkt gilt der „elohistische Psalter“ Ps 42–83;<sup>7</sup> das zweite Modell arbeitet mit dem heuristischen Prinzip „Die Abfolge der Teilsammlungen im Psalter entspricht auch ihrem Alter.“<sup>8</sup> Beide Modelle stimmen darin überein, daß die starke hymnische Ausprägung des letzten Drittels des Psalters in die letzte Phase seiner Entstehungsgeschichte gehört.

3. Während die Meinungen der Forschung über die Frage, wann der „protomasoretische“ Psalter Ps 1–150 seine Endgestalt<sup>9</sup> erhielt, früher stark divergierten (5.–2. Jh. v. Chr.: von der Perserzeit bis in die Makkabäerzeit), tendiert die Forschung heute zu einer Datierung zwischen 200 und 150 v. Chr. Dabei hat die traditionelle These, dieser Psalter sei als „Gesangbuch des Zweiten Tempels“ oder als „Gebetbuch der synagogalen Liturgie“ entstanden, kaum noch Anhänger. Meist wird der Psalter nun als „nachkultisches Gebets- und Meditationsbuch“ der privaten/gemeindlichen Frömmigkeit verstanden. Die unverkennbare Nähe gerade der jüngsten Teile des Psalmenbuchs zur späten Weisheit macht es sehr wahrscheinlich, daß der Psalter seine Endgestalt im Milieu jener Weisheitsschule erhalten hat, die in gewisser Distanz zur Tempelaristokratie und zu deren hellenisierenden Tendenzen stand und die mit ihrer Verbindung von Tora-Weisheit, prophetischer Eschatologie und „Armenfrömmigkeit“ den Psalter als ein „Volksbuch“ ausgestaltete und verbreitete, das als eine Art Kurzfassung von „Gesetz und Propheten“ (Tora und Nebiim) gelesen, gelernt und gelebt werden konnte. Der Psalter war damals das „Lebensbuch“ v.a. jener Gruppen, die in den Psalmen „die Armen“, „die Frommen“ und „die Gerechten“ genannt werden.<sup>10</sup> In den Psalmen fanden sie Erbauung, Trost, Hoffnung und Lebensweisung. In den Psalmen begegneten sie dem Gott des Sinai und des Zion – sozusagen ohne „institutionelle“ Vermittlung. Der Psalter war für sie „Lehrbuch“ jüdischer Identität und zugleich „Sakrament“ für die Heiligung des Alltags – außerhalb des Tempels und der Synagogen.

Innerhalb dieses Forschungskontextes sind in den letzten Jahren zahlreiche Einzelstudien und Monographien anzusiedeln, aus denen ich fünf etwas näher vorstelle, weil sich an ihnen paradigmatisch die Vielfalt und die Komplexität des neuen Ansatzes verdeutlichen läßt.

## II. Einzelsalmen in ihrem kontextuellen Sinnzusammenhang

Daß Ausgangspunkt der kontextuellen Psalmenexegese einerseits der Einzeltext in seiner Individualität sein muß, daß aber andererseits

<sup>5</sup> Die unter Leitung von Brevard Childs geschriebene Yale-Diss. war bereits 1981 abgeschlossen. Sie arbeitet vor allem die Makrostruktur des Psalmenbuchs in seiner Endgestalt heraus. Gegen die dabei vorausgesetzte These, diese Makrostruktur gehe auf eine gezielt arbeitende „Endredaktion“ zurück, wendet sich (zu Recht): N. Whybray: *Reading the Psalms as a Book* (JSOT.S 222), Sheffield 1996; in seinem Kampf gegen die eine Redaktion übersieht er freilich, daß ein Teil seiner Gegenargumente zugleich Argumente für übergreifende Teilredaktionen sind. Aus der Fülle der durch Wilson angestoßenen bzw. seither im englischsprachigen Raum erschienenen einschlägigen Monographien (die Anzahl der entsprechenden Art. ist gewaltig; auch Wilson selbst hat seither zahlreiche Beiträge publiziert) nenne ich als die m. E. wichtigsten: N. L. de Claissé-Walford: *Reading from the Beginning*, Macon 1997; J. F. D. Creach: *Yahwe as Refuge and the Editing of the Psalter* (JSOT.S 217), Sheffield 1996; D. M. Howard Jr.: *The Structure of Psalms 93–100* (Biblical and Judaic Studies 5), Winona Lake 1997; J. C. McCann (Hg.): *The Shape and Shaping of the Psalter* (JSOT.S 159), Sheffield 1993.

<sup>6</sup> Vgl. Hossfeld / Zenger, *Die Psalmen* (vgl. Anm. 2); M. Millard: *Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz* (FAT 9), Tübingen 1994. Die methodischen Differenzen und Konvergenzen beider Studien werden in der in der Zeitschrift „Biblical Interpretation“ durchgeführten Diskussion sichtbar; vgl. M. Millard: *Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese. Anmerkungen zum Neuanfang von Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger*, in: BI 4 (1996), 310–328 sowie unsere Antwort ebd.: *Neue und alte Wege der Psalmenexegese. Antworten auf die Fragen von M. Millard und R. Rendtorff*, in: BI 4 (1996), 332–343. Die Weiterführung unseres Ansatzes haben wir seit 1993 in zahlreichen Einzelbeiträgen dokumentiert (vgl. das Literaturverzeichnis bei Zenger, 51.57); neue Konkretisierungen werden sich sodann in unserem HThKAT-Psalmenkommentar zeigen, dessen Teilband Ps 51–100 Ende 2000 vorliegen wird. Im deutschsprachigen Raum haben mit der neuen Forschungsperspektive im Bereich der Psalmenexegese u.a. folgende Autoren/innen Beiträge publiziert: G. Braulik, G. Brunert, N. Füllister, Th. Hieke, B. Janowski, J. Jeremias, K. Goenen, K. Koch, R. G. Kratz, Ch. Levin, N. Lohfink, J. van Oorschot, J. Reindl, S. Risse, J. Schreiner, J. Schröten, O. H. Steck, B. Weber.

<sup>7</sup> Anhänger dieses Modells ist z.B. Millard (vgl. Anm. 6), der es in Gestalt einer vierphasigen Entstehungsgeschichte des Psalters folgendermaßen konkretisiert: 1. Der in der exilischen Zeit entstandene sog. elohistische Psalter Ps 42–83 ist die früheste erkennbare Sammlung; wie ihre Rahmensalmen (aber auch die hier versammelten Einzelsalmen) zeigen, war dies eine Klagekomposition. 2. In persischer Zeit ist diese Sammlung nach hinten so erweitert worden, daß sie nun mit den Jahwe-König-Psalmen hymnisch endete (also: Ps 42–96 [100]). 3. Ebenfalls in persischer Zeit wuchs der Psalter dann auch nach vorne; sein möglicher Anfang lag bei Ps 11–13 (also nun: Ps 11–96 [100]). Dieser Psalter ist zwar stark von kultischen Vorstellungen imprägniert, doch hat er keinen gottesdienstlichen „Sitz im Leben“. Hier werden „Themen in einem nachkultischen Zusammenhang umspielt. [Dieser] Psalter ist ... einerseits in persischer Zeit Ersatz für die Wallfahrt [nach Jerusalem], doch andererseits wirkt er mit der Umspielung der Wallfahrtsthemen wie ein Propagandabuch der Wallfahrt. Er tritt an die Stelle des Gottesdienstes, aber weckt auch die Sehnsucht nach ihm“ (Millard, *Die Komposition*, 209). 4. Die Wachstumsphasen bis zum Psalter Ps 1–150 lassen sich im Text nicht weiter ausdifferenzieren. Er liegt im 2. Jh. vor; in ihm verstärken sich die nachkultischen Tendenzen seiner perserzeitlichen Vorstufe: Es war ein „häusliches Gebetsbuch“, ein „Lehrbuch des Gebetes“, durch dessen „private“ Lektüre der einzelne seinen „Ort“ im Gottesvolk suchen und finden konnte – im Spannungsfeld von Klage und Lob.

<sup>8</sup> Das ist beispielsweise die Position von Hossfeld / Zenger.

<sup>9</sup> Die komplexe Frage nach anderen gleichzeitig existierenden „Buchgestalten“ z.B. in Qumran kann und braucht hier nicht näher diskutiert zu werden. Es genügt der Nachweis, daß es die nunmehr im Kanon befindliche Buchkomposition *spätstens* um 100 v. Chr. gab; das beweist u.a. der Septuagintapsalter.

<sup>10</sup> Die sich v.a. im Rahmen Ps 1–2 (in Ps 2 wird 2,10–12 auf die abschließende Redaktion zurückgehen; 2,1–9 war „Eröffnungspsalme“ des sog. messianischen Psalters, s. u.) und Ps 146–150 artikulierende „Trägergruppe“ der „Abschlußredaktion“ des Psalters dürfte sich einerseits in Ps 149 selbst als קהל חסידים „Gemeinde der Frommen/Treuen“ definieren und entfaltet andererseits in Ps 1 und Ps 146 ihr eigenes Gruppen- und Individualprofil.



von seinem literarischen Kontext her zusätzliches Licht auf diesen Einzeltext fällt, zeigen auf je unterschiedliche Weise drei Diss.en zu den Psalmen 77, 102 und 109.

Die Basler Diss. von BEAT WEBER<sup>11</sup> über Psalm 77 läßt schon in ihrer Gliederung die neuen Forschungsaspekte sichtbar werden, bindet sie aber gut an unverzichtbare Erkenntnisse der bisherigen Psalmenforschung an.

Sie hat drei Hauptteile: Der erste Hauptteil („Annäherungen“, 1–35) gibt einen prägnanten Überblick über die gegenwärtige Psalmenforschung und erläutert differenziert die von Weber dann bei der Analyse von Ps 77 praktizierte poetologische Zugangsweise.

Der zweite Hauptteil („Psalm 77: Textgestalt und Aussagegehalt“, 36–198) beschreibt dann Ps 77 als ein kunstvoll und facettenreich gestaltetes Poem mit strophischer Struktur, das in Auseinandersetzung mit traditionellen formgeschichtlichen und kulturfunktionalen Positionen als „theologisierende Mittlerklage“ bestimmt wird. Als theologisches „Lehrstück“ stellt der Psalm eine Verbindung von Gebet und Reflexion dar. Zugleich aber ist der Psalm, der in reichem Maße vorgegebene Geschichtsüberlieferungen aufgreift,<sup>12</sup> eine spezifische Art von Schriftaktualisierung, in der prophetische und poetische Funktionen sich zu einer neuen Art von „Gotteswort“ verbinden. Da der Psalm mancherlei Gemeinsamkeiten mit seinen Nachbarnpsalmen teilt, zumal mit denen, die von der Tradition durch die Überschrift als „Asaf-Psalmen“ zusammengeordnet wurden, drängt sich die Frage auf, welchen Ort Ps 77 in der „Asaf-Sammlung“ hat und welche zusätzliche Bedeutung er von daher erhält.

Dieser Frage geht der dritte Hauptteil („Psalm 77 und sein Umfeld: Entstehung, Einbettung, Wirkung“, 199–309) nach. Hier wird zunächst der historische Ort von Ps 77 als Einzelsalm bestimmt (Bewältigung der „Gotteskrise“, die der Untergang des Nordreichs bzw. des Südreichs ausgelöst hat; dementsprechend stammt der Psalm entweder aus hiskijanischer oder, wahrscheinlicher, aus exilischer Zeit), aber dann folgt auch eine breitere Diskussion über den Ort von Ps 77 im Kontext der Asaf-Psalmen insgesamt. Dabei werden zunächst die Fragen diskutiert: „Das Nachbarschaftsverhältnis von Ps 77 und Ps 76“ (285f), „Das Nachbarschaftsverhältnis von Ps 77 und Ps 78“ (286–290), „Die redaktionelle Anordnung der Asaf-Psalmen Ps 73–83“ (290–294) und „Die Asafpsalmen-Gruppe im Psalterkontext“ (294–296). Als dabei für Ps 77 interpretationsrelevantes Ergebnis ist festzuhalten, „daß die kohäsiven Momente zwischen Ps 77 und dem nachfolgenden Ps 78 ungleich stärker sind als zwischen Ps 77 und dem vorangehenden Ps 76. Ist die Relation von Ps 77 zu Ps 76 disjunktiv/zentrifugal, so die zu Ps 78 konjunktiv/zentripetal. Der „offene Schluß“ von Ps 77 lädt dazu ein, weiterzulesen und Ps 78 als theol. Erklärung, als Deutungshorizont von Ps 77 zu verstehen: Der Untergang der Joseph-Stämme ist ein selbstverschuldetes Gottesgericht; Juda, Jerusalem, das davidische Königtum und der Zion sind fortan – auch für die Jahwe-Treuen aus dem ehemaligen Nordreich – die einzig verbliebenen Bezugsgrößen der Jahwepräsenz und der (gesamt)israelit. Verheißungen. Das Verknüpfungsband zwischen den beiden Psalmen ist der Mose-Bezug: Ps 77 endet mit dem Hinweis auf die Führung des Volkes durch Mose und Aaron, und Ps 78 beginnt mit einem deutlichen Bezug zum vermächtnisartigen Mose-Lied als dem hermeneutischen Verstehensrahmen des Psalms ... Am Schluß von Ps 78 wird – mit der gleichen Hirtenmetapher, die im Blick auf die Führung durch Mose in Ps 77 Verwendung findet – David als der „neue Mose“ für Israel hingestellt. Der „Paarungseffekt“ von Ps 77/78 ist dermaßen stark, dass sich erwägen läßt, ob er nicht nur als späte, redaktionelle Verknüpfung zu beurteilen ist, sondern als Hinweis darauf, dass der eine Psalm mit Kenntnis des anderen entstanden ist. Sicherheit darüber – ganz abgesehen von der Frage der Datierungen – läßt sich aber wohl nicht gewinnen“ (289f).

Ob diese Ps 77 und Ps 78 verbindenden Linien allerdings ausreichen, hier den genannten „Paarungseffekt“ zu konstituieren und von da aus sogar die dominierende Gliederung der Asafkomposition in die Zweier-Paare Ps 75/76, 77/78, 79/80, 81/82 und deren chiasmatische Anordnung mit Ps 74 und Ps 83 als Außenpsalmen abzuleiten, wie Weber dies tut (290–294), bezweifle ich. Aber daß hier in der Tat Ps 77 als Einzelsalm und als Teiltext der Asafgruppe (über deren zeit- und theologiegeschichtliche Einordnung man ebenfalls weiter diskutieren müßte)<sup>13</sup> interpretatorisch weiterführend erschlossen wird,

ist keine Frage. Um die Leistung dieser Arbeit echt würdigen zu können, braucht man nur damit zu vergleichen, was über Ps 77 z.B. in den Psalmenkommentaren von H. Gunkel und H.-J. Kraus steht.

Während die Diss. von Weber faktisch auf redaktionsgeschichtliche Überlegungen verzichtet, weshalb die Bedeutung des Psalms in seinem jetzigen literarischen Kontext relativ blaß bleibt, räumt GUNILD BRUNERT in ihrer Münsteraner Diss.<sup>14</sup> über Ps 102 der Redaktionsgeschichte einen breiteren Raum ein und gelangt deshalb auch zu schärferer theologischer Profilierung dieses Psalms.<sup>15</sup> Dies hängt freilich auch damit zusammen, daß sie den Psalm in einen literarischen Kontext einordnet, den der Psalter selbst vorgibt, nämlich das 4. Psalmenbuch Ps 90–106, und daß sich die redaktionsgeschichtliche Fragestellung angesichts der von nicht wenigen Exegeten vertretenen Auffassung, der Psalm sei in literarkritischer Hinsicht nicht einheitlich, geradezu aufdrängt.

Die Monographie hat drei Hauptteile: 1. eine Auslegungs- und Forschungsgeschichte von Ps 102 (Frühjudentum, NT, alte Kirche, Mittelalter, historisch-kritische Exegese); 2. eine textimmanente Analyse des Psalms (Textkritik, Poetik, Literarkritik, Form- und Gattungskritik, Traditionskritik), und 3. eine texttranszendierende („holistische“) Analyse, die Ps 102 als Teiltext des Makrotextes Ps 90–106 in den Blick nimmt.

Die Einzeltextanalyse führt zunächst, in vielem ähnlich wie dies Weber für Ps 77 tut, eine poetologische Analyse durch und erarbeitet dann eine entstehungsgeschichtliche These, die einen Grundpsalm (V. 2–12.25a\*.b.26–27ac.28b) und eine Fortschreibung (V. 13–24.27ab.28a.29) annimmt. Während der „Grundpsalm“ in formkritischer Hinsicht als „individuelles Bittgebet“ (Klagepsalm) die Vergänglichkeit des Menschen und die Ewigkeit Gottes so kontrastiert, daß er letztendlich zu einer Hoffnungsperspektive für den einzelnen Menschen durchdringt, weitet die Fortschreibung, v.a. in Aufnahme der Theologie Deuterosejas (besonders Jes 51f), den Horizont des Psalms so aus, daß die neue Perspektive der rettenden Zuwendung JHWHs zum Zion, dessen Wiederherstellung und die Völkerwallfahrt zum Zion als Ort der Gegenwart des Weltkönigs JHWH geradezu dominierend wird. Die individuelle und die kollektive Ebene sind im Endpsalm kunstvoll so überlagert, daß die erhoffte Rettung des einzelnen, der Züge des leidenden Gottesknechts trägt, zum Paradigma der Rettung des Zion und der Völker, ja der Erneuerung der Schöpfung wird. Gerade dieses Ineinander von „partikularer“ und „universaler“ Heilshoffnung gewinnt nun seine eigentliche theologische Profilierung, wenn Ps 102 im Kontext des vierten Psalmenbuchs gelesen wird.<sup>16</sup> In dessen Zentrum wird ja in den JHWH-König-Psalmen 93–100 die Vision von der universalen Königsherrschaft JHWHs entworfen, die dieser in einer grandiosen Theophanie am Zion bzw. vom Zion aus herbeiführt. Diese Vision ist gerahmt von der unter der Autorität des Mose stehenden Teilkomposition Ps 90–92 (Ps 90 ist der einzige „Mosepsalm“ des Psalters) und von der „David-Komposition“ Ps 101–106, in der Ps 102 eine wichtige hermeneutische Funktion hat, zunächst in seiner Kontrastivität zu Ps 101, v.a. aber im Rückblick auf den Schlußpsalm Ps 89 des dritten Psalmenbuchs (Ps 73–89), mit dem Ps 102 durch Stichworte und Motive verbunden ist. Der in Ps 89 entfalteten Klage über die „Verwerfung“ Davids und die Nichterfüllung der dem David gegebenen Verheißungen antwortet das vierte Psalmenbuch nicht nur mit seiner Utopie vom Weltenkönigtum JHWHs, sondern auch mit seinem Bild vom „neuen“ David, dessen Profil in Ps 102 gezeichnet wird.

Aus der engen literarischen und theologischen Einbindung der Fortschreibung von Ps 102 in das vierte Psalmenbuch ergeben sich für Brunert dann auch Rückschlüsse für die Datierung des Psalms in seiner Endfassung: „Vorausgesetzt, daß die Bücher I–III des Psalters ihre Endgestalt im Laufe des vierten Jahrhunderts und ihre kompositionelle Rahmung durch Ps 2,1–9 und Ps 89,47ff um das Jahr 300 erhalten haben, deutet das auf die erste Hälfte des dritten Jahrhunderts als Entstehungszeit des Psalms hin. Ps 102 und das vierte Psalmenbuch wären dann die mahnende Erinnerung daran, daß das Volk Israel selbst in der Notzeit des Exils nicht aufgehört hat, auf einen davidischen Heilskönig als

Köckert (Hg.): Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte, Gütersloh 1999, 272–292. Im übrigen ist es noch nicht ausgemacht, ob es die Asafkomposition als „Teilsalter“ (d.h. als eigenständige Sammlung) je gab.

<sup>14</sup> Brunert, Gunild: Psalm 102 im Kontext des Vierten Psalmenbuchs. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1996. 328 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 102), kt DM 79,00 ISBN: 3-460-00301-4.

<sup>15</sup> Analog geschieht dies auch in der Münsteraner Diss. von J. Schröten: Entstehung, Komposition und Wirkungsgeschichte des 118. Psalms (BBB 95), Weinheim 1995.

<sup>16</sup> Dieser literarische Kontext ist der zunächst einmal in der Endkomposition des Psalters vorgegebene Kompositionsbogen, der als *heuristischer* Ausgangspunkt gewählt werden sollte, wenn ein größerer Kontext zur Diskussion steht; daneben darf natürlich nicht der unmittelbare Nahkontext der Nachbarnpsalmen übergangen werden. Brunert reflektiert beides. Wenn dagegen K. Koenen (Jahwe wird kommen. Ps 90–110 als Komposition [BBB 101], Weinheim 1995) einen psalmenbuchübergreifenden Kompositionsbogen annimmt, ist dies schon methodisch höchst fragwürdig (damit soll aber nicht übersehen werden, daß diese Studie wichtige Einzelbeobachtungen hat; aber daß z.B. die Teilkomposition 93–100 mit Ps 100 einen so markanten Abschluß hat, daß dann nicht einfach Ps 101 kompositionell eine Teilkomposition Ps 90–101 konstituieren kann, scheint mir evident zu sein).

<sup>11</sup> Weber, Beat: Psalm 77 und sein Umfeld. Eine poetische Studie. – Weinheim: Beltz Athenäum Verlag 1995. XIII, 362 S. (Bonner Biblische Beiträge, 103), geb. DM 98,00 ISBN: 3-89547-093-7.

<sup>12</sup> Vgl. ebd., 233: „Ps 77 ist gekennzeichnet durch Anspielungen auf die Frühgeschichte Israels. Im Vordergrund steht dabei die Exodus- bzw. Schilfmeerüberlieferung mit dem Mose zugeschriebenen Schilfmeerlied (Ex 15,1–18), welches derjenige Prä-Text ist, der sich am deutlichsten in den Umrissen des Psalms (u.a. des zweiten Teils) spiegelt. Ebenfalls gut sichtbar ist der Rückgriff auf die Theophanie-Überlieferung, etwas weniger deutlich sind die Spuren der Aufnahme der Sinai- und Wüstenüberlieferung. Schließlich sind auch Anspielungen auf die Jakob- und Joseph-Überlieferungen wahrscheinlich.“ Ob man angesichts dieses Befundes, insbesondere angesichts des starken Einflusses von Ex 15, aber auch angesichts der Abhängigkeit von Dtn 32 (vgl. ebd., 234–236) überhaupt noch eine Datierung des Psalms in hiskijanischer Zeit erwägen kann, wie Weber das tut?

<sup>13</sup> Vgl. etwa andere Überlegungen bei E. Zenger: Psalm 82 im Kontext der Asaf-Sammlung. Religionsgeschichtliche Implikationen, in: B. Janowski / M.



Werkzeug JHWHs zur universalen Durchsetzung seines Heilswillens zu hoffen“ (289).

Insgesamt belegt diese Untersuchung, deren Details hier leider nicht weiter dargestellt werden können, daß die Psalmenexegese bei einer methodisch reflektierten Kombination diachroner und synchroner Methoden nicht zuletzt für eine Theologie des Psalters noch viele Entdeckungen machen kann, die das berühmte Diktum M. Luthers bestätigen, die Psalmen seien eine „kleine Biblia“.<sup>17</sup>

Einen nochmals etwas anderen Weg kontextueller Analyse eines Einzelsalms beschreitet die Bonner Diss. von FRANK VAN DER VELDEN<sup>18</sup> über Ps 109. Dieser Psalm, der wegen seiner Bitten bzw. Wünsche gegen die Feinde zu den theologischen und liturgischen „Problemtexten“ gehört (und fälschlicherweise oft „Fluchpsalm“ genannt wird), wird in dieser Arbeit in einem dreifachen Arbeitsgang untersucht.

Zunächst wird in knappen Strichen die Geschichte der exegetischen Erforschung der atl. Feindschädigungsaussagen nachgezeichnet, wobei die jeweils dominierenden Globalkonzepte problematisiert und das Ernstnehmen der Texte als Literatur gefordert wird. Dies ist dann auch das Projekt, das im zweiten Arbeitsgang an Ps 109 durchexerziert wird (Konstituierung des Textes; Textstruktur: Zweiteilung der Feindschädigungsstrategie in V. 1b–20 und V. 21–29 mit abschließendem Lobgelübde V. 30–31; intertextuelle Bezüge des Psalms zu Ps 38, 69 und 71 sowie Jer 18 und Sach 3; Datierung: spätes Exil oder frühes Nachexil; Einordnung in die Teilkomposition Ps 108–110). Im dritten Arbeitsgang wird dann die These, die Feindschädigungsaussagen von Ps 109 seien ein literarisches Pattern, durch den vergleichenden Blick auf analoge Feindschädigungsaussagen in den Psalmen 18, 35, 83, 108 und 144 untermauert. Die Arbeit schließt mit einer theologischen und liturgischen Reflexion, die unter der Überschrift steht: „Ethik und Ästhetik – Können Christen Feindschädigungsaussagen beten?“

Hier ist eine fachexegetische Diskussion über Einzelheiten der Arbeit (die Argumente gegen die These, in V. 6–19 liege ein „Feindzitat“ vor, überzeugen mich nicht; ein großes Defizit der Arbeit besteht darin, daß sie weder eine Strukturanalyse noch eine textpragmatische Diskussion durchführt; auch die entstehungsgeschichtliche Situierung bleibt reichlich allgemein, was für das Verständnis gerade dieses Psalms doch sehr entscheidend wäre) weder möglich noch nötig. Doch sollen kurz Methode und Ergebnis der auch in dieser Studie praktizierten kontextuellen Einzelsalmlektüre präsentiert werden. Zu Recht insistiert der Vf. darauf, daß diese Lektüre bei der Einbindung eines Psalms in den jeweiligen Nahkontext bzw. die Teilsammlung ansetzen muß.<sup>19</sup> Für Ps 109 ist dies die kleine Gruppe Ps 108–110, die sich zum einen durch ihre für das fünfte Psalmenbuch untypische Häufung von Feindschädigungsaussagen von ihren Nachbarn abhebt und zum anderen durch ihre in der Überschrift vorgenommene Davidisierung von der Redaktion zusammengeordnet ist.<sup>20</sup> Für die Kompositionseinheit Ps 108–110 ergibt sich dann folgende Leseperspektive: „Das Verhältnis des einzelnen zu seinen Gegnern wird in zahlreichen Metaphorisierungen beschrieben. Der einzelne kann sich in der alten Metapher des Feindvölkersummarius mit der territorialen Integrität Israels der staatlichen Zeit identifizieren (Ps 108). Er kann seine Nöte als kriegerische oder gerichtliche Auseinandersetzungen mit seinen Gegnern bezeichnen (Ps 109,2–6.31) und sich selber nach den festen Topoi der Armentheologie als ‚arm und schwach‘ bezeichnen (Ps 109,16.21–31). Er kann sich auch mit dem davidischen König in Ps 110 identifizieren ... Die Zusammenstellung in Pss 108–110 bringt die Feindschädigungsaussagen von Ps 109 in den Kontext einer heilsgeschichtlichen Vision Israels, sie ‚davidisiert‘ die Feindschädigungsaussagen ... Territoriale Inte-

grität, die Sicherheit vor persönlichen Feinden und messianisches Königtum werden zur Chiffre, die in dem Wort ‚David‘ aussagbar ist. Wer diese Zukunft gefährdet, steht unter der Drohung der Feindschädigungsaussagen von Ps 109 bis zu seiner völligen Vernichtung. Eine Verhältnismäßigkeit ist dabei nicht intendiert. Es geht nicht um die angemessene Relation von Untat und Strafe, sondern um die Gefährdung des eigenen Lebens (Ps 109), bzw. der heilsgeschichtlichen Verheißung (Ps 108–110), die beide durch eine absolute Vernichtungsabsicht gekontert wird“ (132–134). Die kontextuelle Lektüre von Ps 109 verschärft damit noch das theologische Problem der an Gott gerichteten Bitte um Vernichtung des eigenen Feindes bzw. der eigenen Feinde.

### III. Entstehung und Programm von Gruppen- bzw. Buchkontexten

Das Projekt, einen Einzelsalm in seinem literarischen Kontext zu lesen, muß natürlich ergänzt werden durch das Bemühen, übergreifende Gruppen- bzw. Buchkontexte zu analysieren. Daß dies ein sowohl methodisch schwieriges wie literaturgeschichtlich komplexes Vorhaben ist, wird schon allein durch die Divergenzen angezeigt, die in den bislang dazu vorgelegten Arbeiten sichtbar werden. Freilich ist dies kein Argument gegen Sinnhaftigkeit und Unverzichtbarkeit des Projektes selbst, zumal die Bandbreite der Divergenzen hier nicht größer (m. E. sogar geringer) ist als auf anderen Feldern der Exegese.

Im folgenden sollen zwei einschlägige Studien präsentiert werden, die in methodischer Hinsicht ganz unterschiedliche Wege gehen und so die Möglichkeiten zu einer weiterführenden Reflexion bieten: Während die eine Arbeit diachron fragt und eine bestimmte Entstehungsphase des Psalmenbuchs (also eine Vorstufe des kanonischen Psalters) herausarbeiten will, geht die andere konsequent synchron vor und ist „nur“ am nunmehr vorliegenden „Endtext“ interessiert.

Die Marburger Diss. von CHRISTOPH RÖSEL<sup>21</sup> untersucht Entstehung und Theologie des sog. messianischen Psalters Ps 2–89.

Sie greift eine schon vor 100 Jahren von J. W. Rothstein aufgestellte These auf und bestätigt sie in ihren beiden wesentlichen Punkten: 1. Ps 2–89\* läßt sich als Vorstufe des kanonischen Psalters deutlich abgrenzen; die Sammlung hat ihre „messianische“ Perspektive durch eine gezielt gestaltende Redaktion erhalten, die v. a. an und mit Königpsalmen arbeitete. 2. Die Sammlung „war ein ‚davidisches Erbauungs- und Gebetbuch‘. Sie wollte als Ganzes gelesen und angeeignet werden. Schon allein die Eröffnung durch Ps 2,1–9 belegt, daß die Sammlung nicht für eine Verwendung im Kult gedacht war, denn für einen Königpsalm gab es in nachexilischer Zeit keine Verwendung mehr. Der ‚Sitz im Leben‘ der Sammlung ist deshalb im Zusammenhang der theologischen und politischen Auseinandersetzungen der nachexilischen Zeit zu suchen. Die Redaktoren gehörten vermutlich zum Umfeld der nachexilischen Tempelsänger. Anders als etwa ein Teil der dtr geprägten Tradition wollten sie auf das Königtum als eine politische Institution nicht verzichten“ (222). Ihr „messianisches“ Programm war demnach restaurativ und konnte sich deshalb auch nicht durchsetzen, wenngleich sie mit ihrer königstheologischen Einfärbung des Psalters eine wichtige Weichenstellung für die „messianische“ Wirkungsgeschichte des Psalters schufen.

Unabhängig von Bedenken gegen exegetische Einzelheiten<sup>22</sup> dieser Studie sind ihr methodischer Ansatz und ihr literaturgeschichtlicher Ertrag unbedingt positiv zu würdigen, weil hier eine echte Bereicherung der Psalmenforschung vorliegt. Ich sehe diese v. a. in folgenden von Rösel herausgearbeiteten und gut begründeten Positionen:

1. Durch eine Fülle von Beobachtungen erhält hier die These, daß die Sammlung Ps 2–89\* eine spezifische Redaktionsgeschichte hat, die sie als eigene Größe gegenüber Ps 90–150 ausweist, ein solides Fundament. Als wichtigste Unterschiede zwischen der Sammlung Ps 2–89 und dem Rest des Psalters nennt Rösel Anzahl und Art der Überschriften sowie eine auffallende Differenz bei einigen sprachlichen Besonderheiten: „Die Form des Suffix 3. Pl. m auf ׁ – etwa ersetzt in Ps 2–89 an 54 Stellen das gebräuchlichere ׁ –. Das Relativpronomen ׁ, eine sprachgeschichtlich spätere Form für ׁ, findet sich dagegen nur in Ps 122–146“ (76). Die Texte in Ps 90–150 zeigen

<sup>21</sup> Rösel, Christoph: *Die messianische Redaktion des Psalters*. Studien zur Entstehung der Theologie der Sammlung Psalm 2–89\*. – Stuttgart: Calwer 1999. IX, 241 S. (Calwer theologische Monographien, Reihe A, Bd 19), kt DM 88,00 ISBN: 3-7668-3627-7.

<sup>22</sup> Hier müßte zum einen die Diskussion über die Analyse von Einzelsalmen geführt werden, und zum anderen haben mich die Beobachtungen, wonach der Davidpsalter Ps 3–41\* jünger sein soll als die Sammlung Ps 51–72\*, nicht überzeugt. Der genauere Vergleich der beiden Sammlungen Ps 3–41 und Ps 51–72 zeigt das Gegenteil; vgl. dazu F.-L. Hossfeld: Die unterschiedlichen Profile der beiden Davidsammlungen Ps 3–41 und Ps 51–72, in: Zenger: *Der Psalter* (vgl. Anm. 1), 59–73.

<sup>17</sup> Vgl. Luthers Zweite Vorrede auf den Psalter von 1528: „eine kleine Biblia ... darin alles aufs schönste und kürzeste, wie in der ganzen Bibel steht, gefasset, und zu einem feinen Enchiridion oder Handbuch gemacht und bereitet ist; ... auf daß wer die ganze Biblia nicht lesen könnte, hätte hierin doch fast die ganze Summa, verfasst in ein klein Büchlein.“

<sup>18</sup> Velden, Frank van der: *Psalm 109 und die Aussagen zur Feindschädigung in den Psalmen*. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1997. 192 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 109), kt DM 79,00 ISBN 3-460-00371-5.

<sup>19</sup> Freilich kann man, wenn man sich auf die kontextuelle Fragestellung einläßt, nicht bei einer solchen Kleinperspektive stehenbleiben. Vgl. immerhin erste Überlegungen zur Makrostruktur des größeren Kontextes bei: E. Zenger: *Komposition und Theologie des fünften Psalmenbuchs 107–145*, in: BN 82 (1996), 97–116. Zumindest aber hätte die Einbeziehung des Nachbarnpsalms 107 der Komposition Ps 108–110, zumal Ps 107 programmatische Eröffnung des 5. Psalmenbuchs ist, auch Gesichtspunkte für die theologische Frage nach der „Betbarkeit“ einer Komposition, wie sie in Ps 108–110 vorliegt, ergeben können.

<sup>20</sup> Bei dieser Diskussion müssen m. E. auch formkritische Gesichtspunkte stärker mitreflektiert werden, als dies van der Velden tut.



darüber hinaus auch in inhaltlicher Hinsicht eine Nähe zu den Chronikbüchern, wie sie in Ps 2–89 nicht erkennbar ist. Schließlich tritt die Gattung des Volksklageliedes, das in Ps 2–89 mehrfach gegeben ist, in Ps 90–150 deutlich zurück.

2. Innerhalb von Ps 2–89 sind ihrerseits klar abgrenzbare Teilsammlungen zu erkennen. Da ist zunächst der sog. elohistische Psalter Ps 42–83, der seinerseits die Teilsammlungen bzw. Psalmengruppen Korachpsalmen 42–49, Asafpsalmen 50.73–83 und Davidpsalmen 51–72\* umfaßt. Rösel beschreibt knapp ihr jeweils spezifisches gattungskritisches bzw. inhaltliches Profil und entwickelt eine Hypothese über die Wachstumsgeschichte des elohistischen Psalters, die im Ansatz durchaus plausibel ist und mit der als heuristischer Arbeitshypothese weiter geforscht werden kann.

a) Den Kern der Sammlung bildet die Davidpsalmen-Sammlung 51–72\*. „Der größte Teil dieser Psalmen gehört zur Gattung der Klagelieder des Einzelnen. Der ‚Sitz im Leben‘ der Sammlung oder einer ihrer Vorstufen könnte deshalb mit der Verwendung der einzelnen Psalmen in Verbindung gebracht werden. Vielleicht sollte sie dem Kultpersonal die zum Vorgang der Klage eines Einzelnen gehörenden Texte zur Verfügung stellen“ (82).

b) Die „Davidisierung“ dieser Psalmen geht auf jene Redaktion zurück, welche die v.a. die Zerstörung des Tempels und die Abwendung JHWHs von einem Volk beklagenden „Asafpsalmen“ 50.73–83 als „Rahmung“ um die bis dahin noch „anonymen“ Individualgebete Ps 51–72 gelegt haben. Diese „David-Asaf-Sammlung“, die nun eine Kombination von individuellen und kollektiven Gebeten bzw. Liedern bildet, ist der Versuch, die Krise des Exils durch die Integration von Elementen der persönlichen Frömmigkeit in die „offizielle“ Religion zu bewältigen. Dabei spielt die ins Zentrum der Sammlung gestellte Figur Davids als des königlichen Beters, der um Rettung bittet und gerettet wird, eine entscheidende Rolle. Man wird „davon ausgehen können, daß der König in vorexilischer Zeit als Beter für das Volk eintreten konnte. Genau diese Funktion wird nun in der nach dem Ende des Königtums entstandenen Psalmsammlung 50–83\* durch die literarisch eingeführte Davidgestalt übernommen. Der in der Sammlung dargestellte betende David löst den im Tempelkult betenden König ab. Die Redaktoren knüpfen damit an kultische Vorgänge an und ersetzen das im Kult nicht mehr mögliche Gebet des Königs durch die Schilderung des betenden David in der Sammlung“ (175). In der auf fortlaufende Lektüre hin angelegten Komposition 50–83\*, bei der die Einzelsalmen von ihrem ursprünglichen „Sitz im Leben“ gelöst sind, entsteht ein neuer mehrdimensionaler Sinnhorizont, zum einen durch die mit den Überschriften evozierten Bezüge auf die Davidtradition der Samuelbücher, zum anderen durch die spannungsreiche Kombination der Asafpsalmen mit den Davidpsalmen, wobei Ps 50 als programmatischer Eröffnungstext der neuen Sammlung und Ps 72 als letzter Text der „David-Gruppe“ (die Notiz Ps 72,20 geht auf diese Redaktion zurück) eine besondere hermeneutische Bedeutung haben. Ps 50 entwirft den „Israel-Horizont“ der Sammlung und gibt mit V. 15 „Rufe mich an am Tag der Not. Ich will dich erretten und du wirst mich verherrlichen!“ die Leseperspektive für die ganze Sammlung an: Wie und mit David kann auch das exilisch-nachexilische Israel „am Tag seiner Not“ hoffen, von seinem Gott gerettet zu werden.

c) Die Sammlung 50–83 wurde bald nach ihrer Entstehung durch die Korachpsalmen 42–49 erweitert. Dadurch erhielt die nun gegebene Sammlung 42–83 einen stark zionstheologischen Einstieg, wobei einerseits die Volksklage Ps 44 den Bogen zu den Volksklagen der Asafpsalmen (vgl. besonders Ps 74 und 79) schlägt und andererseits die in Ps 42–49 vorliegende Verbindung individueller und kollektiver Gebete sich gut in die analog gestaltete Komposition 50–83 einfügt. Es ist durchaus möglich, daß diese Vorschaltung der Korachpsalmen Ps 42–49 mit der sog. elohistischen Redaktion überhaupt identisch ist.<sup>23</sup>

3. Der elohistische Psalter Ps 42–83 wurde nach Auffassung Rösel zunächst durch die Dreiergruppe Ps 84, 85, 87 erweitert<sup>24</sup> und

<sup>23</sup> Die elohistische Redaktion hat kaum, wie Rösel annimmt, das Tetragramm konsequent durch אלהים ersetzt, so daß dann alle Tetragramm-Vorkommen innerhalb von Ps 42–83 wieder auf eine spätere Redaktion zurückgehen müßten. Vgl. dazu immerhin M. Millard: Zum Problem des elohistischen Psalters. Überlegungen zum Gebrauch von יהוה und אלהים im Psalter, in: Zenger: Der Psalter (vgl. Anm. 1) 75–100.

<sup>24</sup> Vgl. Rösel, ebd., 86: „Die Psalmen brechen den klagenden Schluß des elohistischen Psalters auf. Die Betonung Zions könnte im Zusammenhang mit Ps 85,2 so zu verstehen sein, daß in Jerusalem ein neuer Anfang gemacht wurde und der Tempel wieder vorhanden war. Da die Psalmen thematisch an den

in einem nächsten Schritt durch Vorschaltung der Davidpsalmen 3–41 sowie v.a. durch die gezielt als Rahmung positionierten Psalmen 2,1–9 sowie Ps 88–89 zum „messianischen“ Psalter erweitert. Diese „messianische“ Redaktion hat darüber hinaus ihr spezifisches Konzept durch redaktionelle Bearbeitung von v.a. „Königpsalmen“ als Leserlenkung eingetragen. Diese redaktionelle Hand sucht Rösel an jenen Stellen, in denen die Wurzel מִשַׁח begegnet (Ps 2,2; 18,51; 20,7; 28,8; 45,8; 84,10; 89,21.39.52). Gegenüber dem Konzept des elohistischen Psalters hat „David“ nun ein deutlich anderes, eben „messianisches“<sup>25</sup> Profil, das v.a. in den Rahmenpsalmen 2 und 88–89 sichtbar wird. „Am Ende der elohistischen Davidpsalmen konnte das Fazit eines Lesers lauten: ‚Weil David auf sein Gebet hin gerettet wurde, können auch wir gerettet werden.‘ In der Aufnahme der Davidtradition knüpft Ps 42–83\* in erster Linie an die Funktion des Königs als Fürbitter im vorexilischen Tempelkult an. Eine politische Funktion, etwa in der Abwehr äußerer Feinde, ist nicht im Blick. In Ps 2–89\* erscheint David dagegen nun vor allem als Regent und Gründer der Dynastie, dessen Vollmacht sich im Kampf gegen die Feinde erweist. Erst mit der Wiederherstellung des Königtums sehen die Redaktoren die Möglichkeit einer dauerhaften Besserung für Israel. Ihr Fazit könnte lauten: ‚Weil Gott David erwählt hat, wird er auch jetzt wieder das Königtum in Israel erneuern.‘ Für ihre Hoffnung ist es wichtig, daß Gottes Handeln nicht nur David, sondern auch seiner Dynastie galt ... Mit 2\* wird der Leser gleich zu Beginn auf die Königsthematik eingestimmt. In Ps 3,1 folgt unmittelbar anschließend der erste Hinweis auf David. Beide Psalmen gemeinsam lassen erkennen, daß David in Ps 2–89\* der von Gott erwählte und eingesetzte König ist. Am Schluß der Sammlung knüpft Ps 89 an die göttliche Einsetzung Davids an. Zugleich wird aber deutlich, daß Gottes Handeln an ihm auch den anderen Königen seiner Dynastie galt. Weil David am Anfang der Dynastie steht, wird er zum Hoffnungsträger für ein erneutes Eingreifen Gottes. Wenn Gott seine Verheißungen für David einlösen wird, dann wird sich mit dem Schicksal des Königtums auch das Schicksal seines Volkes wenden“ (184f).

Diese (gut lesbare) Studie Rösel belegt, daß die Kombination von Einzelsalm-Analysen, Beobachtungen zur Struktur übergreifender Textzusammenhänge und redaktionsgeschichtlichen Erwägungen am ehesten geeignet ist, auf dem bislang wenig bearbeiteten Feld der Entstehungsgeschichte des Psalmenbuchs voranzukommen. Auf diesem Weg kann man weitergehen.

Einen ganz anderen Weg beschreitet GIANNI BARBIERO in seiner 1998 von der Hochschule St. Georgen angenommenen Habilitationsschrift „Das erste Psalmenbuch als Einheit“.<sup>26</sup> In methodischer Hinsicht läßt er alle diachronen Fragestellungen beiseite und liest Ps 1–41 konsequent synchron. Er diskutiert auch nicht das Profil der Einzelsalmen. Ihm geht es ausschließlich um den übergreifenden Text- und Sinnzusammenhang. Das ist die Stärke und zugleich die Grenze dieser Arbeit. Barbiero untersucht minuziös die Verbindungen, die zwischen den Psalmen 1–41 bei einer lectio continua im gegebenen Text (der Vf. entscheidet sich für die masoretische Textgestalt) erkennbar sind. Es geht also nicht um die Frage, ob, wann und warum diese Zusammenhänge alle und im einzelnen von den Autoren/Redaktoren gezielt hergestellt wurden. Entscheidend ist, daß diese Beziehungen im Text da sind und daß dadurch ein komplexer intertextueller Sinnzusammenhang konstituiert wird, der beschreibbar ist und der so den Einzelsalmen eine zusätzliche „zweite“ Sinndimension gibt. Mit dieser Zielsetzung ist die Arbeit zugleich ein Beitrag zum Projekt einer kanonischen Psalterinterpretation. Allerdings betont Barbiero zu Recht, daß er dies nur sehr partiell leisten konnte: „Um einer ‚kanonischen‘ Interpretation gerecht zu werden, müßte die Arbeit die Verbindungen innerhalb des ganzen Psalters sowie innerhalb des Alten und Neuen Testaments berücksichtigen, was jedoch nur ansatzweise

elohistischen Psalter anknüpfen, bilden sie wahrscheinlich das erste Stadium seiner Erweiterung.“ Wäre es nicht einfacher, diese „Erweiterung“ in den Zusammenhang der „messianischen“ Redaktion zu bringen, v.a. wenn man diese nicht so eng auf das מִשַׁח-Konzept eingrenzt, wie Rösel dies tut? Wie Ps 2,1–9 zeigt, gehört ja die „Zionsdimension“ mit dem „messianischen“ Konzept zusammen.

<sup>25</sup> Rösel definiert „messianisch“ folgendermaßen: „Ein Messias ist eine durch Salbung geweihte Person oder ein für die Zukunft erwarteter heilbringender Mittler“ (95).

<sup>26</sup> Barbiero, Gianni: *Das erste Psalmenbuch als Einheit*. Eine synchrone Analyse von Psalm 1–41. – Frankfurt: Peter Lang 1999. 785 S. (Österreichische Biblische Studien, 16), brosch. DM 168,00 ISBN: 3-631-33854-6. Als Habilitationsschrift hatte die Arbeit den Titel: „Das Reich JHWHs und seines Gesalbten. Eine synchrone Lektüre des hebräischen ersten Psalmenbuches (Ps 1–41).“



möglich ist“ (20f). Der Umfang der mit 750 Seiten ohnedies (zu) voluminösen Untersuchung wäre dann unvorstellbar geworden. Denn auch jetzt kommt das eigentliche Ziel der synchronen Lektüre, nämlich der Gesamtsinnzusammenhang von Ps 1–41, nur noch als „Ausblick“ (719–730) zur Sprache. Das ist zwar arbeitsökonomisch verständlich, in der Sache aber bedauerlich, weil erst von diesem „Ertrag“ her die Vorbehalte aufgebrochen werden können, die es in der „Zunft“ der deutschsprachigen Bibelwissenschaft gegen diese neue Art synchroner Lektüre immer noch gibt (ganz im Unterschied zur amerikanischen Bibelwissenschaft, die ihrerseits freilich starke Vorurteile gegen die diachrone Exegese hat).

Verständlicherweiser ist es hier nicht möglich, die Vielfalt und die Komplexität der Beobachtungen dieses *opus magnum* darzustellen. Es muß genügen, das Analyse-Instrumentarium kurz zu beschreiben, die wichtigsten Ergebnisse auf ihre die Forschung weiterführende Relevanz hin zu würdigen und die Fragen vorzubereiten, die sich mit dieser Arbeit für die Psalmenforschung stellen.

In methodischer Hinsicht geht Barbiero von der Fünfteilung des kanonischen Psalmenbuchs aus, wobei er Ps 1–2 nicht nur als Prolog zum ganzen Psalter, sondern ganz spezifisch zum 1. Psalmenbuch beurteilt. So kommt er zur Textabgrenzung Ps 1–41. Diesen Textkomplex gliedert er (im Anschluß v.a. an Hossfeld/Zenger) in die Einheiten Ps 1–2,3–14,15–24,25–34,35–41. Diese fünf Einheiten werden dann detailliert synchron gelesen, und zwar in dreifacher Hinsicht. Zunächst wird die Kompositionsstruktur der Einheiten beschrieben und so implizit die vorausgesetzte Abgrenzung der Einheit begründet (dieser fundamentale Analyseschritt kommt m. E. in der Arbeit zu kurz; er hätte zumindest in den jeweils mit „Rückblick“ überschriebenen Zusammenfassungen nochmals breiter entfaltet werden müssen). Als zweiter und dritter Schritt folgt dann die Beschreibung des Textzusammenhangs im Hinblick auf die „Verkettung“ (*concatenatio*) und die „Vernetzung“ von aufeinanderfolgenden Einzelsalmen zu Psalmenreihen und strukturierten Sinneinheiten. Während die „Verkettung“ unmittelbar nebeneinanderstehende Psalmen (durch Wort- und Motivgemeinsamkeiten) zusammenbindet, greift die „Vernetzung“ breiter aus. Letztere, die gegenüber der „Verkettung“ einen loseren Zusammenhang darstellt, tritt in unterschiedlicher Gestalt und Funktion auf und wird deshalb von Barbiero terminologisch folgendermaßen differenziert: „Oft hat man die Zusammengehörigkeit von kleinen Gruppen von Nachbarsalmen beobachtet. Die Psalmen 3–7 bilden z. B. eine geschlossene Gruppe von Klageliedern, die deutlich miteinander vernetzt sind. Ich werde eine solche Gruppe als ‚Reihe‘ bezeichnen und die Vernetzung innerhalb der Reihe ‚Reihen- oder ‚Gruppenzusammenhang‘ nennen. Von einer anderen Art ist die Vernetzung von Psalmen über größere Distanzen hinweg. Hier werde ich von ‚Fernverbindungen‘ sprechen. Wie noch zu bestimmen sein wird, ist das 1. Psalmenbuch in vier ‚Struktureinheiten‘ gegliedert (3–14; 15–24; 25–34; 35–41). Neben dem Attraktionsprinzip kommen strukturbedingte Fernverbindungen z. B. zwischen Anfang und Ende einer Einheit oder auch zwischen verschiedenen Einheiten in Betracht. Wieder andere Fernverbindungen sind strukturunabhängig; sie entstehen zwischen zwei Psalmen, die eine gleiche Thematik, einen gleichen Wort- und Bildschatz oder eine gleiche Gattung zeigen“ (24f).

Mit Hilfe dieses Instrumentariums erarbeitet Barbiero dann folgende Text- und Sinnzusammenhänge: Nach dem Prolog Ps 1–2 (der dann auch immer wieder als „Sinnhorizont“ für die weiteren „Reihen“ und „Struktureinheiten“ aufgewiesen wird) werden die vier größeren Struktureinheiten sowohl in ihren Wort- und Motivverkettungen als auch in ihren (ebenfalls meist lexematisch oder motivlich bestimmten) Vernetzungen geradezu penibel beschrieben, wobei sich für die ersten drei Einheiten eine analoge konzentrische Struktur ergibt (3–14: Reihe 3–7, Zentrum 8–9, Reihe 10–14; 15–24: Reihe 15–17, Zentrum 18–21, Reihe 22–24; 25–34: Reihe 25–28, Zentrum 29–30, Reihe 31–34), während die vierte Einheit strukturell davon abweicht (35–41: Reihen 35–37, 38–41). Die strukturelle Sonderstellung der Einheit Ps 35–41 wird zwar einerseits durch mehrere Entsprechungen zur ersten Einheit Ps 3–14 (Dominanz der Klage, Armenthematik, anthropologisches Interesse) aufgehoben (Barbiero kann eine insgesamt chiasmatische Makrostruktur der vier Einheiten aufzeigen: während die Einheit 15–24 um die Perspektive „des messianischen Königs“ kreist, steht im Zentrum der Einheit Ps 25–34 die Perspektive des Königtums JHWHs; beide Einheiten sind zugleich durch das Tempelthema verbunden), aber zugleich bildet die Einheit 35–41 einen hermeneutischen Schlüssel für das gesamte Psalmenbuch 1–41. Hier bündeln sich nicht nur die Themen der vorausgehenden Einheiten, sondern sie werden hier verinnerlicht und vertieft: Die Anthropologie der ersten Einheit wird nun stark hamartologisch reflektiert, die Toratheologie der zweiten Einheit wird zur Theologie von der „Tora im Herzen“, der mächtige und siegreiche König der zweiten Einheit wird in die Gestalt des armen und leidenden Gottesknechts transformiert, die Tempelthematik der dritten Einheit wird relativiert durch Opfer- und Kultkritik. Der Vf. geht sogar so weit (was mich freilich nicht überzeugt), daß er bereits im 1. Psalmenbuch die von G. H. Wilson<sup>27</sup> und R. G. Kratz<sup>28</sup> für das gesamte Psalmenbuch herausgearbeitete heilsgeschichtliche Abfolge „Vom davidischen Königtum

durch das Gericht des Exils zum Hoffnungsentwurf der universalen Königsherrschaft JHWHs“ finden will, mit der Konsequenz, „daß so auch das erste Psalmenbuch noch einmal das Grundmuster für den gesamten Psalter“ (724) ist.

Diese synchrone Lektüre von Ps 1–41 bietet eine ungeheure Fülle von Einzelbeobachtungen, auf die jede Psalmenkommentierung dankbar zurückgreifen wird – auch wenn diese Beobachtungen von unterschiedlicher Valenz sind. Als besonders wichtig möchte ich die Beobachtungen zu Ps 8–9 und Ps 18–21 als Zentren ihrer jeweiligen Einheiten und die Ausführungen zur Einheit Ps 35–41 herausstellen.<sup>29</sup>

Problematisch erscheinen mir zwei Eigenheiten der Arbeit: 1. Auch bei einer konsequent synchronen Lektüre muß das Eigenprofil der jeweiligen Einzelsalmen zuallererst herausgearbeitet werden; gerade die Redaktion hat durch die Überschriften diese Eigenheit des Psalmenbuchs noch einmal unterstrichen. Deshalb kann man auch nicht auf die methodische Fragestellung der „*iuxtapositio*“, also der kompositionellen Abfolge bzw. Anordnung der Einzelsalmen und der Psalmengruppen, verzichten (das ist eben noch einmal eine andere Frageperspektive als die der „Vernetzung“); dann aber gibt es eben auch bleibende Differenzen und Kontraste zwischen den Einzeltexten, die interpretatorisch relevant sind. Erst wenn die Leit-Idee der „*iuxtapositio*“ geklärt ist, kann man m. E. die durch die Stichwort- und Motivgemeinsamkeiten entstehenden *zusätzlichen* Sinn Dimensionen diskutieren. 2. Bei der Fülle der hier katalogisierten Nah- und Fernverbindungen kann nicht nur allzu leicht das Vorurteil entstehen, daß wer zu viel beweisen will, letztlich weniger beweist. V.a. ist eine Relevanz-Hierarchie der Beobachtungen unverzichtbar, um die Zusammenhänge, die *im Text* gegeben sind, so zu gewichten, daß eine textgemäße Interpretation zustande kommt. Gewiß braucht es bei aller Rezeptionshermeneutik immer die Kreativität des Rezipienten, aber sie muß sich m. E. ihren Interpretationshorizont aus den im Text erkennbaren Sinnlinien und Sinnachsen vorgeben lassen, damit nicht Nebenlinien zu Hauptlinien werden. Ich will nicht behaupten, dieser Gefahr sei Barbiero erlegen, aber die Vielstimmigkeit der Einzeltexte kommt zu kurz; diese wollen oft als *kontrastiver* Sinnzusammenhang gehört werden.

#### IV. Weitere Aufgaben der neuen Forschungsrichtung

Die hier kurz vorgestellten Arbeiten zeigen bei aller Unterschiedlichkeit, daß im Horizont dieser neuen Forschungsrichtung das Psalmenbuch zu einem wichtigen und aufschlußreichen Dokument der Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte Israels wird, wenn die Fixierung auf den Einzelsalm überwunden wird. Die Alternative Einzelsalmen bzw. Einzelgebete oder Buchzusammenhang ist eine falsche Alternative, die vom Text der Psalmen her nicht gerechtfertigt ist. Jeder Psalm hat ein Doppelprofil: Er ist sowohl Einzeltext als auch Teiltext eines literarischen Kontextes. Deshalb kommt es darauf an, zunächst einmal das Einzelprofil herauszuarbeiten und dann den kontextualisierten Einzelsalm so in das Licht seines unmittelbaren kontextuellen Zusammenhangs zu stellen, daß er von diesem her zusätzliche Bedeutung erhält. Und darüber hinaus ist zu fragen, welche Sinnlinien und sich überlagernde Sinnebenen durch die makrostrukturelle Zusammenordnung von Psalmengruppen gebildet werden, weil der Psalter als Buch nicht anders als die anderen Bücher des AT eben auch eine „Theologie“ präsentiert. Die alte Frage Gunkels nach dem „Sitz im Leben“ des Einzelsalms stellt sich damit verschärft für die vermuteten „Teilsalter“ und den Psalter als Ganzen. Freilich steht die Forschung hier erst am Anfang.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Dagegen haben mich die Argumente dafür, daß Ps 30 zusammen mit Ps 29 das Zentrum der Einheit Ps 25–34 bildet, nicht überzeugt.

<sup>30</sup> Der neue Psalmenkommentar von K. Seybold (Die Psalmen [HAT I/15], Tübingen 1996) signalisiert die derzeitige Situation des Forschungs- umbruchs: Einerseits ist er zunächst konsequent am Einzelsalm orientiert und radikalisiert dieses Interesse soweit, daß sein Grundaxiom lautet: „Jeder Psalm hat seine eigene Geschichte. Er trägt die Spuren seiner Entwicklung mit sich. Die Erkenntnis, daß es sich bei den Psalmen um Gebrauchstexte handelt, hat die Fragestellungen der Psalmenforschung der letzten Jahrzehnte verändert. Deutlicher als bisher war zu differenzieren zwischen Entstehung, Erhaltung, Verwendung, Verwertung der Texte“ (20). Andererseits betont Seybold zugleich, daß die jeweilige Geschichte eines Einzelsalms mit der Überlieferungsgeschichte seiner Gruppe und deren Eingliederung in größere Teilsammlungen zusammenhängt. Freilich bleibt gerade hier vieles im dunkeln. Die Überlieferungsgeschichte der Psalmen im ganzen ist schwer erkennbar: „Die Fluktuation ist zu groß, die historische Bezugnahme zu sporadisch, die sprach- und formgeschichtlichen Daten zu partiell, die literaturgeschichtliche Entwicklung zu undurchsichtig“ (20). Gleichwohl betont er: „Auch die sammelnden Instanzen ... gingen an die

<sup>27</sup> Vgl. besonders G. H. Wilson: Shaping the Psalter: A Consideration of Editorial Linkage in the Book of Psalms, in: McCann: The Shape (vgl. Anm. 5), 72–82.

<sup>28</sup> Vgl. R. G. Kratz: Die Tora Davids. Psalm 1 und die doxologische Fünfteilung des Psalters, in: ZThK 93 (1996), 1–34.



Der Vorwurf, der gegen die neue Forschungsrichtung erhoben wird, daß vielfach Bezüge zwischen Einzelsalmen und zwischen Psalmgruppen als relevant herausgestellt werden, die weder von den Autoren noch von den Redaktoren *geschaffen* wurden, trifft das neue Projekt zumindest dann nicht, wenn die Stichwort- und Motivverketzung nicht zum Ausgangspunkt der Argumentation gemacht wird und wenn Kriterien der Gewichtung erarbeitet sind (vgl. die neuere Intertextualitätsforschung). Daß es zwischen Nachbarsalmen Gemeinsamkeiten gibt, die zunächst einmal mit gattungstypischen Sprachmustern oder mit allgemeiner theologischer Topik zusammenhängen und nicht auf einen kontextuellen Gestaltungswillen zurückgeführt werden dürfen, muß unbedingt beachtet werden. Hier haben manche Arbeiten der neuen Forschungsrichtung gewiß überzogen.

Aber es gibt eben doch genügend Beispiele (solche müssen weiter *am Text* konkretisiert und im Blick auf übergreifende Theorien systematisiert werden) dafür, daß Nachbarsalmen durch Bearbeitung gezielt redaktionell zusammengebunden wurden, daß Psalmen gezielt für ihren literarischen Zusammenhang geschaffen wurden, daß Psalmen nach einem formgeschichtlich relevanten Muster hintereinandergestellt wurden, daß thematisch oder gattungstypisch verwandte Psalmen zusammengeordnet wurden, daß Einzelsalmen makrostrukturell auffallend positioniert sind, daß Psalmengruppen, die von den Redaktoren durch gemeinsame Überschriften miteinander verbunden sind und zumindest von den Redaktoren dadurch als Zusammenhang nahegebracht werden wollen, sich auch als motiv- und traditionsgeschichtlich verwandte Kompositionen präsentieren, daß sogar Sammlungen einander nachgestaltet sind und daß einzelne Psalmen jüngerer Sammlungen gezielt als Neuinterpretationen von Psalmen älterer Sammlungen gestaltet sind, – kurz: es gibt genügend Hinweise im Psalmenbuch selbst für die heuristische Hypothese, daß auch dieser von der Tradition als *ein Buch* rezipierte Text-

die Überarbeitung in ihrem theologischen Sinn“ (22). Daß sie die Texte dabei in größeren Bögen zusammenstellten und ordneten, ist auch für Seybold evident, auch wenn er im Kommentar selbst kaum darauf eingeht – vermutlich wegen der vielen bislang offenen Fragen. Gerade an ihnen muß weiter gearbeitet werden.

zusammenhang *als solcher* auf seine gewiß mehrphasige Entstehung hin analysiert, auf seine literatur- und theologiegeschichtlichen Verankerungen hin befragt und auf die Hauptlinien seiner theologischen Botschaft hin ausgelegt werden kann.

Die neue Forschungsrichtung will die bisher praktizierten Methoden nicht verdrängen, sondern ergänzen. Auch wenn von ihren „Gegnern“ unterstellt wird, es handle sich hier nicht um Exegese, sondern um Eisegeese (ist das übrigens nicht der Vorwurf, den sonst Nicht-Exegeten den Exegeten machen?), bleibe ich dabei: Es ist eine eminent *am Text als Text* orientierte Forschung. H. Spieckermann hat die textorientierte Psalmendeutung, um die es hier geht, folgendermaßen gut zusammengefaßt: „Primäre Orientierung der Auslegung an der Textebene bedeutet: Orientierung der Auslegung am einzelnen Psalm und am Psalter als Buch. Literarischer Mikrokosmos und Makrokosmos müssen in einem balancierten Verhältnis wahrgenommen werden. Einerseits gäbe es ohne die Mikrokosmen der Psalmen mit ihrer je eigenen Geschichte und Individualität den Makrokosmos des Psalters nicht. Und andererseits ist der Psalter nicht einfach das Konglomerat von 150 Psalmen, sondern eben ein literarischer Makrokosmos, ein weithin überlegt gestaltetes Gebilde, in der kanonisierten Endfassung gleichsam die endgültige Manifestation der einem jeden Psalm innewohnenden Intention, über seine Ursprungssituation hinauszuwachsen und in einem Ensemble von Stimmen dem Gotteslob in seiner ganzen Spannweite und Tiefe Stimme zu geben. Es ist nicht wohlgetan, die Mikrokosmen der einzelnen Psalmen überwiegend von inhaltlichen Leitmotiven im Makrokosmos des Psalters her zu deuten. Es gibt keine inhaltlichen Gruppen und Generalschlüssel für die Psalmen, sondern nur Verstehensangebote, die einander nicht ausschließen, vielmehr einander verstärken wollen in der einen Gesamtintention des Psalters, Tehillim zu enthalten und Tehillim zu sein: Lieder aus der Gottesferne und der Gottesnähe und im einen wie im anderen Gotteslob.“<sup>31</sup>

<sup>31</sup> H. Spieckermann: Psalmen und Psalter. Suchbewegungen des Forschens und Betens, in: F. García Martínez / E. Noort (Hg.): Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism (VT.S 73), Leiden 1998, 145f.

## Allgemeines

**Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde.** 3 Bde, hg. v. Helmut Burkhardt / Uwe Swarat. – Wuppertal: R. Brockhaus 1998. Korrigierter Nachdruck der 1. Auflage, 2. Auflage. XIII, 838 S., kt DM 148,00 ISBN: 3-417-24674-1

Nachdem sich für Bibelwissenschaften, Kirchengeschichte, Liturgie, Seelsorge, Religionspädagogik und Religionswissenschaften spezielle Handbücher und Lexika anbieten und nachdem die Theologische Realenzyklopädie (TRE) mit dem wohl auch weitgehend als erfüllt anzusehenden Anspruch, die theologische Forschung sowohl in den Einzelfächern als auch in ihrem Gesamtzusammenhang darzustellen, fast abgeschlossen ist, scheint erstaunlicherweise im evangelischen Raum immer noch ein Bedürfnis offenzubleiben, das durch ein Lexikon für Theologie und Gemeinde mit ca. 2800 Art. und 2380 S. befriedigt werden kann. Die zweite Aufl. hat jedenfalls für ein Lexikon nicht lange auf sich warten lassen. Der Titel bezeichnet nicht nur den Gegenstand, sondern auch den Adressatenkreis: es soll nicht nur Theologen, sondern auch Pastoren erreichen, die kein besonderes wissenschaftliches Interesse haben, und theologisch nicht ausgebildete, aber interessierte Gemeindeglieder, die Mitverantwortung tragen wollen, betreuen. Auch Nichtchristen, die sich aus beruflichen oder persönlichen Gründen kundig machen wollen, sollen darauf zurückgreifen können. Deshalb – so der Selbstanspruch – will es den „gegenwärtig erkennbaren Ertrag evangelisch theologischer Arbeit“ durch überblicksartige Informationen zusammenfassen. Zugleich will es aber zu „konstruktiv-kritischer Verarbeitung“ anleiten. Dies weist bereits auf die inhaltliche Position hin. Es will eine Stimme des deutschsprachigen Protestantismus sein und zwar desjenigen Teils des Protestantismus, der vom Pietismus und der Erweckungsbewegung geprägt ist und „sich für Impulse aus der weltweiten evangelikalen Bewegung offenhält“. Die Hg. haben deshalb Wert gelegt auf die Aneignung der ganzen Hl. Schrift. Altkirchliche Dogmen und reformatorische Bekenntnisse werden von dorthin gesehen. Allerdings bleibt auch Raum für Autoren, die sich nicht pietistisch oder evangelikal verstehen sowie für einzelne Katholiken. Das

ELThG versteht das „Evangelische Gemeindelexikon“ (EGL) als seinen Vorläufer, wenngleich es anders als jenes auch ein theologisches und kirchliches Universallexikon sein will.

Die Stärke des ELThG liegt in der Darstellung der Bewegungen, Werke, Dienste, Gesellschaften, Bünde, Vereine, Institutionen und Richtungen im evangelischen Raum insbesondere des 18., des 19. und des anfänglichen 20. Jhs., an Zahl und Buntheit auch nicht von den geistlichen Gemeinschaften und Orden im katholischen Raum zu übertreffen. Dieser Vielfalt entsprechen die dargestellten Persönlichkeiten: Erweckte, Bewegte, charismatische Gründer und Führer, Theologen und Widerständler – meist ist ein Portrait beigegeben – einem katholischen Heiligenkalendarium nicht völlig unähnlich. In der auch historisch nahezu vollständigen Registrierung der Institutionen, Verbände und Personen dürfte das ELThG einmalig und unersetzlich sein. Der praktisch-theologische Skopus des Lexikons ist augenscheinlich. Schlägt man das Stichwort „Kirche“ auf, wird man umstandslos auf „Gemeinde“ verwiesen; aber dann folgen eine Vielzahl differenzierter Bedeutungen, die sich alle mit Kirche und kirchlich verbinden. Im Bereich des Stichworts „Gemeinde“ bzw. „Kirche“ sind wiederum die praktischen Gesichtspunkte stark differenziert: von Gemeindeaufbau, über Gemeindeleitung, Gemeindeordnung, Gemeindegemeinschaft, über den Wort und anderen bis zu Gemeindegliederung. Themenbereiche, die für die Seelsorge wichtig sind, werden ebenso differenziert entfaltet (so z. B.: Strafe, Strafvollzug, Gefängnis, Seelsorge; oder Sucht, Alkoholismus; oder Arbeitslosigkeit, Behindertenarbeit, Kinderarbeit; oder Studentenseelsorge, Studentengemeinde, Studentenmission [SMD]). Überraschend und fruchtbar sind Stichworte wie „Moderne Literatur und Christentum“ oder „Literaturarbeit“. Perspektivisch eingeschränkt sind für den katholischen Leser die Stichworte „Gottesdienst“ und „Liturgie/Liturgik“; dafür aber wieder interessant die differenzierteren wie „Liedgut/Liederbücher“ oder „Posaunenarbeit“. Wie das ELThG sich in Gegenwartsfragen positioniert, zeigt sich in Stichworten wie „Frau“, „Feminismus“ oder „Amt“: es „muß jedes egalitäre Gleichheitsdenken als schriftwidrig zurückgewiesen werden ...“, denn die Mehrzahl der christlichen Kirchen (die römisch-katholischen, orthodoxen, ein Teil der anglikanischen und protestantischen Kirchen), die sich bislang der Ordination von Frauen zum geistlichen Amt verweigert hat, kann sich nicht nur auf die Hl. Schrift, sondern auch auf eine 1900 Jahre lang nahezu unangefochtene Tradition stützen“ (634).

Als Hauptstücke lese ich die Art. „Bekehrung“, „Berufung“, „Erweckungsbewegung“, „Erbauung/Erbauungsschriften“ und „Erfahrung/Erfahrungstheologie“. Dem schließt sich der Komplex an: „Geistesgaben“, „Geistesleitung“, „Geistestau“. Den Anspruch, einen Beitrag zur Forschung zu leisten,



haben die theologischen Art. kaum. Ausnehmen möchte ich ausdrücklich den exzellenten Art. über „Geheimnis“. Bultmann, seine Existenziale Interpretation und Entmythologisierung werden immer noch zurückhaltend referiert. Die Rechtfertigungslehre des Tridentinums wird nach wie vor als semipelagianisch gekennzeichnet. Überhaupt, der Blick über den Zaun interessiert relativ wenig. Der Islam hat gerade eineinhalb Spalten verdient, der Buddhismus gerade zwei Spalten. Art. wie „Theologie des Schmerzes Gottes“, „Schwarze Theologie“, „Befreiungstheologie“ kommen zwar vor, gehen aber kaum über das hinaus, was man auch vom Großen Brockhaus erwarten kann. Von EATWOT keine Erwähnung. Die Kontextualisierung der Theologie wird aus konfessioneller Perspektive referiert; die Ökumenische Bewegung wird sachgemäß, aber verhältnismäßig kritisch dargestellt.

So wird man, ohne das Verdienst des ELThG zu verkennen, was die persönlichen Lebensbilder und die institutionellen Differenzierungen der Evangelischen Kirchen in Deutschland betrifft, doch sagen müssen, es bleibt in einer deutschen, eurozentrischen, evangelischen bis evangelikalischen Provinzialität befangen.

Frankfurt a. M.

Hermann Pius Siller

**Haag, Herbert: Den Christen die Freiheit.** Erfahrungen und widerspenstige Hoffnungen. – Freiburg: Herder 1995. 224 S., kt DM 36,00 ISBN: 3-451-22776-2

Bei dieser Publikation handelt es sich um eine sorgfältig redigierte Auswahl verschiedener Vorträge, die Herbert Haag in den letzten Jahren gehalten und deren Veröffentlichung der Herder-Verlag angeregt hat.

Das Buch umfaßt 10 Einzelbeiträge zu Themen, mit denen der Vf. einer größeren Öffentlichkeit bekannt geworden ist, ein Sach- und Themenregister, ein Register von „Personen aus Bibel und Geschichte“ und ein Autorenregister. Die 10 Beiträge lassen sich drei großen Themenbereichen zuordnen: a) der Frage nach Gott und Jesus Christus („Wovon hat uns Jesus erlöst?“, „Wozu starb Jesus am Kreuz?“, „Verehren wir den falschen Gott? – Was Jesus wirklich wollte“), b) der Frage nach dringenden Kirchenreformen („Das freie Wort in der Kirche“, „Beschämendes Defizit – Menschenrechte in der Kirche“, „Der Zorn der alten Männer in der Kirche“, „Kirche: Strukturen, Hierarchie, Priestertum“), c) der Frage nach Sexualität/Liebe/Ehe („Das Hohe Lied der Liebe“, „Stört nicht die Liebe“, „Gelebte Sexualität: Privileg der Verheirateten?“, „Wie unauflöslich ist die Ehe?“).

Engagiert, wie man es vom Vf. kennt, nimmt er als „zorniger Alter“ kein Blatt vor den Mund, in der Absicht, zum „öffentlichen Bewußtsein“ (9) in der Kirche beizutragen, in einer Situation, in der Unfreiheit und Bevormundung „unfröhliche Urständ“ (7) feiern. So beklagt H. den Mangel und den mangelnden Mut zum „freien Wort in der Kirche“. Erforderlich seien – wie in der alten Kirche – kirchenkritische, dem Evangelium und den Menschen verpflichtete „Propheten“. Es sei bezeichnend, daß die Kirche bisher nicht der Europäischen Menschenrechtskonvention von 1950 beigetreten sei (vgl. 33 u. ö.); denn in der katholischen Kirche seien die Menschenrechte „inexistent“ (83). Was die Strukturen der Kirche angehe, ihre Hierarchie, ihr Priestertum, so vertritt H. die pointiert vorgetragene These, daß Jesus keine „hierarchisch strukturierte Kirche“ (206) gewollt habe. Zum Priestertum kam es in der Kirche aufgrund mehrerer Umstände. Zum einen spielten die im ntl. „Einsetzungsbericht“ enthaltenen Anspielungen auf den *Opfercharakter* des Abendmahls eine Rolle; wo aber ein Opfer sei, da brauche es Priester. Zum anderen hätten der 1. Kleinsbrief an die Korinther und die kirchliche Gegenreaktion auf Markion, der das AT verwarf, zu einer stärkeren Betonung des (kultischen) Priestertums geführt. Schließlich habe der römische Vorwurf der Kultlosigkeit – und damit verbunden des Heidentums – an die christlichen Gemeinden zur Ausbildung eines kultischen, für den Vollzug eines Opfers notwendigen Priestertums beigetragen.

So beherzt der Vf. in diesen lesenswerten Überlegungen Position bezieht, so daß man ihm über weite Strecken gerne beipflichtet, erscheint manche seiner Argumentation verkürzt bzw. mißverständlich. So nimmt sich sein Urteil zu harsch aus, der Papst stehe nicht mehr „in der Kirche“, sondern über ihr (24). Jedenfalls wäre die in der Tendenz richtige Aussage dann falsch, wenn er damit wirklich behaupten wollte, der Papst stehe nicht mehr „in der Kirche“, er gehöre ihr nicht mehr an. Ebenso setzt er sich einem Mißverständnis aus, wenn er es als unechten und unehrlichen Versuch ansieht, „die alten Dogmen umzufunktionieren, statt sie aufzugeben“ (184). Meint H. wirklich „Aufgabe“? Tut er nicht der Theologie in weiten Teilen Unrecht, wenn er ihre fortwährende Bemühung, die Glaubenswahrheiten tiefer zu erfassen, mit dem Begriff „umfunktionieren“ diskreditiert, so daß es besser sei, manche Dogmen einfach aufzugeben? Mißverständlich auch seine abweisende Rede von denen, „deren Gott die Tradition ist“ (12). Hier geht H. zu salopp mit dem Traditionsbegriff um, auf den er selbst als Theologe nicht verzichten kann und will, indem er sich immer wieder auf die Bibel beruft und danach fragt, was „Jesus wollte“ – wobei sich H. bei letzterer Frage auf die bibelexegetische Problematik der (Un)möglichkeit des unmittelbaren Zugriffs auf das, „was Jesus wollte“, nicht hinreichend einläßt. So formuliert er im Zusammenhang der Frage, wozu Jesus am Kreuz starb, einmal die Frage, was *Jesus selbst* (im Text kursiv!), und kurz danach, was Jesus im Markusevangelium über seinen Tod gesagt hat.

Der zweite Themenbereich handelt von der soteriologisch-christologischen Frage, wovon uns Jesus erlöst habe, wozu Jesus am Kreuz gestorben sei, und

was Jesus wirklich wollte. Darin setzt sich H. zu Recht von einem problematischen Erlösungsbegriff ab, wonach bis zum Tod Jesu am Kreuz zwischen Gott und der Menschheit „ein Kriegszustand“ (40) geherrscht habe. In die berechnete und notwendige Zurückweisung dieser verfälschten Erlösungsvorstellung fließt allerdings bei H. ein Satz ein, der meinem theologischen Verständnis nach das zutreffend beschreibt, was „Erlösung“ ist: Der Tod Jesu „hat den Zorn Gottes, der auf der Menschheit lastete, besänftigt; er hat zwischen Gott und der Menschheit Frieden gestiftet; er hat die Menschen (kursiv; S. K.) mit Gott versöhnt oder eben: erlöst“ (40). Der letzte Satz steht meiner Meinung nach zu Unrecht unter dem Verdikt einer falschen Erlösungsvorstellung; denn er sagt genau nicht, worauf es die vorausgehende Satzlogik angelegt hatte, der Tod Jesu habe Gott mit den Menschen versöhnt, sondern umgekehrt, er habe die Menschen mit Gott versöhnt. Für den Vf. liegt der Kern der „Erlösung“ – ein Begriff, den er für obsolet hält, von dem er sich aber dann doch nicht trennen kann (54; 70) – in der „Freiheit“ des Menschen von Fesseln, Bindungen und Zwängen, die nicht Gott uns auferlegt, die vielmehr Menschen uns auferlegen“ (51). Erlösung ist für H. der Appell, den Ruf in die Freiheit zu „hören“. Wichtige Anregungen ohne Frage, die auch den Ausschlag für den Titel der Publikation gaben, die aber andererseits merkwürdig blaß und plakativ bleiben. Problematisch wirken auch die wieder zu plakativen, weil zuwenig in die Tiefe gehenden Ausführungen zur Erbsünde (184f.). Was ist in der Sache gewonnen, wenn H. den Begriff der Erbsünde zurückweist und die Tatsache der allgemeinen Unheilslast der Menschheit „ganz einfach“ mit „der gottgewollten Beschaffenheit des Menschen“ (185) erklärt? Da führen Raymund Schwagers Überlegungen zu „Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik“ (Münster 1997) schon weiter. Schwager hält dort begründetermaßen an der Universalität der „Erbsünde“ fest.

Mit dem dritten Themenbereich „Sexualität/Liebe/Ehe“ ist H. schon seit langem hervorgetreten (vgl. Ders., Katharina Elliger: Stört die Liebe nicht. Die Diskriminierung der Sexualität – ein Verrat an der Bibel, Olten/Freiburg i. Br. 1986). H.s Ausführungen lesen sich ebenso pointiert wie differenziert. Die christliche Umdeutung des „Hohen Liedes der Liebe“ auf die Liebe zwischen Christus und der Kirche bzw. zwischen Christus und der einzelnen Seele bzw. zwischen Christus und Maria mache deutlich, daß es die christliche Tradition für unzumutbar hielt, „daß der Heilige Geist seine Inspiration für die Verherrlichung der Liebe zwischen Mann und Frau verschwendete“ (92). Die kirchliche Sexualfeindlichkeit – maßgeblich mitbedingt durch die rigorose Leib- und Geschlechtsfeindlichkeit des „bekehrten“ Augustinus – habe die kultische Uneinigkeit der jüdischen Tradition „zur moralischen Unwürdigkeit umgewertet“ (113). Die Frage der Unauflöslichkeit der Ehe wird von H. sehr differenziert behandelt, wobei er sich bzgl. der vieldiskutierten „Ausnahmeklausel“ in Mt 19,8 („außer wegen Unzucht“) darauf festlegt, darunter den Fall einer in die Prostitution abgeglittenen Ehefrau zu verstehen. Angesichts der sehr überzeugenden Ausführungen im Bereich Sexualität/Liebe/Ehe verwundet es allerdings, daß der Vf. die Aussage der oberrheinischen Bischöfe in ihrem Schreiben „Zur seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und wiederverheiratet Geschiedenen“ vom Juli 1993, daß wiederverheiratetgeschiedene „Ehepartner ... sich in ihrem ... Gewissen ermächtigt sehen, an den Tisch des Herrn zu treten“, fälschlicherweise so deutet, als würde damit ein Pfarrer wiederverheiratet Geschiedenen erlauben, zur Kommunion zu gehen (vgl. 147). Genau auf die Verlagerung der Entscheidung in die Kompetenz der betroffenen Subjekte aber kam es damals den oberrheinischen Bischöfen an.

Alles in allem handelt es sich bei H.s Publikation – trotz mancher Einwände – um eine sehr lesenswerte Schrift, die den Finger auf schmerzhaft Wunden der Kirche legt. Man hat dabei nur mit zu berücksichtigen, daß es sich um den zornigen Finger eines „zornigen Alten“ handelt.

Mainz

Stefan Knobloch

## Bibelwissenschaft / Exegese des AT und NT

**Kessler, Rainer: Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda.** Vom 8. Jh. bis zum Exil. – Leiden: E. J. Brill 1992. XII, 246 S. (Supplements to Vetus Testamentum, 47), geb. US-\$ 80,00 ISBN: 90-04-09646-9

Es ist in gewisser Weise ein Wagnis, ein Buch über sieben Jahre nach seinem Erscheinen noch zu besprechen, da die Gefahr besteht, in der inzwischen sehr schnelllebig gewordenen alttestamentlichen Landschaft der damaligen konkreten Forschungssituation unter dem Eindruck neuerer und neuester Erkenntnisse vielleicht nicht mehr gerecht zu werden. Andererseits bietet sich nun die Gelegenheit, die bleibenden Werte eines Werkes in der heutigen, veränderten Situation hervorzuheben.

Ziel der Arbeit ist es, „der Wechselwirkung von Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda“ (2), näherhin dem Einfluß des Staates auf die gesellschaftliche und soziale Entwicklung nachzuspüren. Dazu beschreitet der Vf. zwei Wege: zum einen die „via negationis“, die über die Sozialkritik der Propheten fragt, „welche Tätigkeiten der Träger staatlicher Macht kritisiert werden“; zum anderen die „via positionis“, die danach fragt, „wer als Träger der gesellschaftlichen Entwicklung (wie) in Erscheinung tritt“ (16).



Das Buch ist dementsprechend grob *zweigeteilt*. Nach einem knappen, im wesentlichen auf A. Alts „Anteil des Königtums an der sozialen Entwicklung in den Reichen Israel und Juda“ sowie auf H. G. Kippenbergs Modell der „antiken Klassengesellschaft“ reduzierten forschungsgeschichtlichen Abriß (3–17) folgt im *ersten Hauptteil* eine Auslegung sozialkritisch relevanter Stellen der Südreichpropheten Jes, Mi, Zef, Jer, Hab und Ez (22–131).

Dieser schließt sich ein *zweiter Hauptteil* mit der Sachanalyse der Rolle des Staates und seiner „Institutionen“ (Militär, König, Beamte etc.) für die gesellschaftliche Entwicklung an (132–219), der auf weiteres atl. Textmaterial und v. a. auf epigraphisches Material zurückgreift. Eine kurze *Zusammenfassung* (220–223) versucht, die Synthese herzustellen.

Die folgende kritische Würdigung beschränkt sich auf drei grundsätzliche Aspekte:

1. Wenn man auch der auf die Fragestellung enggeführten Auslegung der prophetischen Texte gut folgen kann, so fällt doch – trotz einschränkender Bemerkungen (23) – die weitgehende Ausblendung der literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Fragestellung auf. Sie wird bewußt (37f) nicht diskutiert und ist allenfalls implizit vorhanden (47 zu Mi 2,5). Gerade Stellen wie Mi 6,9–15; 7,1–7 (54–60) hätten eine ausführlichere Diskussion verdient; dies gilt für so komplizierte Propheten- und Buchgestalten wie Jer und Ez allemal. Die dadurch heraufbeschworene Gefahr besteht darin, prophetische Aussagen auf eine Zeit und ihre Verhältnisse hin zu deuten, für die resp. in der sie nicht gemacht wurden; andererseits ist es durchaus ein Genuß, eine exegetische resp. bibeltheologische Fragestellung einmal im großen Bogen als Gesamtentwurf lesen zu können, ohne ständig durch literarische Feinarbeit „gestört“ zu werden.

2. Es stellt sich die Frage, ob und wie weit neuzeitliche Begriffe wie „Staat und Gesellschaft“ und moderne Phänomene wie die Separierung einzelner Bereiche (Religion und „Staat“) auf atl. Texte einer Zeit, die noch weitgehend von der Verzahnung dieser Bereiche geprägt ist, angewendet werden können. Auch andere atl. Bücher (wie das Dtn) sind inzwischen dieser „Interpretation unter neuzeitlichen Vorzeichen“ unterzogen worden; und vieles ist ja auch durchaus für das Verständnis dieser Texte sehr hilfreich gewesen. Aber: werden wir damit wirklich den Texten und der Sache gerecht? Vielleicht wissen wir immer noch zu wenig objektiv Sicheres über die damalige Zeit, so daß wir auch in Zukunft auf solche Hilfskonstruktionen angewiesen bleiben.

3. Trends der atl. Forschung gehen derzeit dahin, stärker die Buchwerdung einzelner bibl. Bücher zu beobachten und/oder eher synchron-strukturell-intertextuell zu analysieren; weiterhin sehr ausgeprägt ist der Hang zu einer oftmals recht vagen Spätdatierung bestimmter Texte. Dem stellt die vorliegende Studie eine jeweils sehr konkrete historische Einbettung der Texte in ein bestimmtes Umfeld begründet entgegen, die – bei allen berechtigten Fragen – oftmals Vertrauen verdient. K. macht ernst mit der historischen (kritischen) Auslegung bibl. Texte, die sowohl die Texte als auch ihre Entstehungszeit zum Sprechen bringt. Das ist sein bleibendes Verdienst gegen manchen – in vielem durchaus berechtigten – Forschungstrend.

Abgeschlossen wird das lesenswerte Buch durch Literaturverzeichnis, Verfasser- und Bibelstellenregister.

Bonn

Ulrich Dahmen

*The Scriptures in the Gospels*, ed. by C. M. Tuckett. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1997. XXIV, 721 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 121) brosch. ISBN: University Press: 90-6186-802-5 / Uitgeverij Peeters 90-6831-932-9

Der Sbd enthält die Beiträge, die beim 45. „Colloquium Biblicum Lovaniense“ im Sommer 1996 gehalten worden sind. Die Aktualität des Themas steht außer Frage. Einerseits gibt es an der fundamentalen Bedeutung der „Heiligen Schriften“ Israels für das NT nichts zu deuten; in detailreichen Einzelstudien und programmatischen Entwürfen herauszuarbeiten, ist eines der prägenden Themen der Exegese im Ausgang des 20. Jh.s. Zum anderen geht vom Begriff der „Intertextualität“ (der den Untertitel des Symposiums, nicht aber des Aufsatzbandes schmückt) eine große Faszination aus: ob er nicht einen hermeneutischen Schlüssel an die Hand geben kann, die große Spannweite urchristlicher Schriftrezeption besser zu verstehen.

Wie bei den Bden der Reihe und den Beiträgen des „Colloquium Biblicum“ nicht anderes zu erwarten, zeichnen sich die Aufsätze im ganzen durch höchste methodische Disziplin und penible Genauigkeit der Beobachtung wie der Argumentation aus. Auf diese Weise trägt das Buch weiteres wertvolles Material zusammen, das die engen traditionsgeschichtlichen und theologischen Netze zwischen den beiden Testamenten zu erkennen hilft.

Es ist unmöglich, alle Beiträge zu würdigen oder auch nur alle Art. aufzuzählen. Viele sind für die Spezialisten gedacht. Größere Zusammenhänge werden u. a. bei den Art. von C. M. TUCKETT und F. NEIRYNCK über Q, von M. THEOBALD und W. KRAUS über die Schriftrezeption im JohEv sowie von J. MARCUS über Mk 7 und von C. BREYTENBACH über Ps 110 im MkEv sichtbar.

C. M. TUCKETT (*Scripture and Q*, 3–26) weist nach, daß die Schriftrezeption in Q-Stoffen (besonders Jesaja) intensiver ist, als zumeist angenommen wird. F. NEIRYNCK (*Q 6,20b–21; 7,22 and Isaiah 61, 27–64*) exemplifiziert dies an einem Beispiel und geht – mit großer Vorsicht – auch auf die weiterführende Frage ein, ob der Kontext der Zitate und Anspielungen in der Schrift die Redaktion durch die Evangelisten beeinflußt haben könnte. W. KRAUS (*Die Vollendung der Schrift nach Joh 19,28*, 629–636) markiert präzise die Eckdaten der joh Schriftthermeneutik (AT als Christus-Zeugnis; Jesus als Erfüller und Vollender der Schrift) und stellt die These auf, das JohEv wolle selbst „Schrift“ sein (was vielleicht etwas vorsichtiger auszudrücken wäre), während gleichzeitig die „Heilsgeschichte“ aufgegeben werde. Eine ähnliche Tendenz verfolgt M. THEOBALD (*Schriftzitate in Joh 6*, 327–366). Er arbeitet sehr gründlich die Bedeutung der Schrift für die Entwicklung des Redegangs in Joh 6 heraus; sein Werturteil fällt sehr kritisch aus: der joh Schriftgebrauch sei „destruktiv“ (365), weil er in einer so exklusiven Weise christologisch sei, daß die Schrift von der Geschichte Israels abgekoppelt werde und nur „ein Vakuum an göttlicher Wirklichkeit übrigbleibt“ (365). Der Unterschied des joh etwa zum pln Schriftverständnis ist mit Händen zu greifen. Freilich wird man die joh Schriftrezeption auch in einem anderen Licht sehen können, das die radikal christologische Hermeneutik nicht ohne ihre genuine Theozentrik sieht und – unter dem Vorzeichen des eschatologischen Heilshandelns Gottes in Jesus Christus – Moses und das Gesetz, die Gottesverehrung und Abrahamskindschaft nicht nur negativ denkt. Jedenfalls müßte zu denken geben, daß kaum ein Evangelium das Jude-Sein Jesu stärker betont als Johannes. J. MARCUS (*Scripture and Tradition in Mark 7*, 177–195) versucht, ohne sich auf die Intertextualitätsdebatte einzulassen, zu erklären, daß von Mk 7 jenseits aller mk Polemik doch bestimmte pharisäische Positionen recht präzise erfaßt sind, und entdeckt erstaunliche Parallelen zwischen der pln und der mk Anthropologie und Gesetzestheologie – die aber vielleicht doch nicht allzu eng sind: Die bestürzende Einsicht des Apostels, daß selbst das Gesetz unter das Unheilsregime der Sünde gerät, kommt dem Evangelisten nicht in den Sinn; vielmehr argumentiert er mit dem Gegensatz des Gebotes Gottes zur „menschlichen“ Überlieferung. C. BREYTENBACH (*Das Markusevangelium, Psalm 110,1 und 118,22f*, 197–222) kann in einer rhetorisch-narrativen Analyse sehr präzise die Funktion des Zitates von Ps 110 in der Lehre Jesu über die angeblich Davidsohnschaft des Christus (Mk 12,35ff) herauszuarbeiten – um dann aber unvermittelt in die Richtung seiner alten These einzuschwenken, es gehe gerade nicht um die Kyrios-Würde Jesu, Jesus bleibe bei Markus gewissermaßen arbeitslos zur Rechten Gottes, bis er bei der Parusie wieder in Erscheinung trete; der Wortlaut des Schriftzitates, mit dem der Evangelist argumentiert, sagt etwas anderes.

Schaut man auf die Beiträge insgesamt zurück, ist es vielleicht nicht ganz zufällig, daß der Begriff der Intertextualität nicht mehr im Untertitel des Bdes erscheint. Das dürfte damit zusammenhängen, daß er ebenso faszinierend wie problematisch und in jedem Fall weiterhin sehr erklärungsbedürftig ist. Häufig wird er nur als ein Schlagwort gebraucht, das den einzigartigen Vorgang der Schriftrezeption im NT auf einen prägnanten Begriff zu bringen scheint. Genaueres Zusehen nötigt zu Differenzierung. Breytenbach zeigt in seinem Beitrag, daß bestimmte hermeneutische Kategorien, die in der Intertextualitäts-Debatte entwickelt worden sind, hilfreich sind, den ntl. Schriftgebrauch zu klassifizieren (Ersetzung, Ergänzung, Verkürzung, Referenz). Überdies lenkt die Frage der Intertextualität den Blick nicht nur auf die Zitationstechnik und die Form der Zitate, sondern auch auf ihren Kontext und ihre Bedeutung, und zwar sowohl im (atl.) Prätext als auch im (ntl.) Folgetext. Damit geht einher, daß die fundamentale Bedeutung der Synchronie auch für (diachronische) Rezeptionsvorgänge methodisch zu ihrem Recht kommt. Schließlich ist kein Zweifel, daß Intertextualität und Rezeptionsästhetik eine glückliche Verbindung eingehen können – wenn dadurch nicht der Vf. methodisch ausgeschaltet werden soll. Dennoch ist damit nicht alles gesagt. M. RESE (*„Intertextualität“ – Ein Beispiel für Sinn und Unsinn „neuer“ Methoden*, 431–439) bewahrt seine Skepsis, indem er auf methodische Ungereimtheiten (direkte Zitate werden nicht klar genug von Anspielungen unterschieden; Zitate stehen nicht *eo ipso* als *pars pro toto*) und methodische Unsicherheiten (welche Bedeutung hat der „alte“, welche der „neue“ Kontext der Zitate) vorliegender Forschungsarbeiten hinweist. Sie könnten mit einem Geburtsfehler des Intertextualitäts-Modells zusammenhängen, der nur bei einer einschneidenden medizinischen Nachbehandlung kuriert werden kann, an der es zuweilen noch mangelt: Bei Julia Kristeva, die das Modell entworfen hat, ist „Intertextualität“ ein methodischer Schlüssel, die Bedeutung des „Subjektes“ (besonders des Autors, in der Konsequenz aber auch des profilierten Lesers) zugunsten einer intersubjektivität aufzuheben, die dann unter dem Aspekt ihrer Kommunikationsstrukturen und -funktionen vollständig beschreibbar



scheint.<sup>1</sup> Diesen Strukturalismus, dem Roland Barthes nicht fern steht<sup>2</sup>, wollen die meisten Neutestamentler sich wegen der historischen und theologischen Ausrichtung ihrer Disziplin (zu Recht) nicht ohne weiteres zu eigen machen; Tuckett weist einleitend deutlich darauf hin. Dann aber müßte auch das Verständnis der „Inter-  
textualität“ von Grund auf neu gedacht werden. Dies dürfte gelingen, wenn der Anschluß an die bisherige hermeneutische und methodologische Debatte der Exegese hergestellt wird: Die Verbindung mit der Traditions-, der Motiv- und der Religionsgeschichte, die Vermittlung mit der Aufarbeitung der innerbiblischen Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von Texten, die Eingliederung in ein Gesamtkonzept Biblischer Theologie sind Wege, auf denen die Schwächen des Intertextualitäts-Konzept minimiert und die Stärken optimiert werden könnten.

Wuppertal

Thomas Söding

**Die Offenbarung des Johannes**, übers. und erkl. v. Heinz Giesen. – Regensburg: F. Pustet 1997. 562 S. (Regensburger Neues Testament), Ln DM 98,00 ISBN: 3-7917-1520-8

Der Vf. des vorliegenden Kommentars zur Offb hat in vielen Einzelstudien und in einem Kurzkommentar (SKK.NT 18, 41996) seine Vertrautheit mit dieser ntl. Schrift, die ganz sicher zu den am schwersten zu interpretierenden Texten der Hl. Schrift überhaupt zählt, als Kenner ausgewiesen. Der exegetische Hauptteil (55–499) wird gerahmt von einer ausführlichen Einleitung und, nach dem Literaturverzeichnis, den ebenfalls sehr umfangreichen Registern für Stellen sowie Personen und Sachen (516–561).

Als Zielsetzung der Auslegung nennt G. entsprechend der bis heute aktuellen Verständnisschwierigkeiten dieses Buches zuerst, daß Hinweise dafür gegeben werden sollen, „wie sich dessen Botschaft heute verkünden und aktualisieren läßt“. Dieses Ziel sei aber nur zu erreichen, wenn zuvor geklärt ist, „was Johannes seinen Gemeinden sagen wollte“. Es gelte aufzuzeigen, daß hinter der für uns heutige Christen fremden Bilderwelt das Anliegen des Vf.s steht, den Christen seiner Zeit ihren „gegenwärtigen und zukünftigen Heilsstand“ bewußt zu machen und sie in ihrer Bedrängnis zur „Glaubenstreue“ zu ermuntern (11).

Dieser Grundgedanke einer Erschließung der Botschaft des Apokalyptikers bestimmt dann auch die recht ausführliche Behandlung der sog. Einleitungsfragen (13–53). G. gibt zuerst eine ausführliche Darstellung der literarischen und theologischen Eigenart der Offb (13–34), indem er die christliche Apokalypse in den Kontext der frühjüdischen apokalyptischen Texte, insbesondere von äthHen und Dan, stellt und Gemeinsamkeiten und Unterschiede auflistet. Das nach G. auch für die Apokalypik bestimmende „Grunddogma“ ist, daß Gott nur zum Heil der Menschen am Ende der Zeiten handelt; dies fordert vom Menschen „verantwortliches Handeln“ ein (24). Die Bedrängnis der christlichen Gemeinden Kleinasien, an die Johannes sich wendet, liegt „nicht in Verfolgungen und eventuellen Martyrien“, sondern „in der Attraktivität des Götter- und Kaiserkults“ (34); nicht Trost zu spenden ist also sein Ziel – dessen bedürfen sie nicht, „weil sie schon in der Gegenwart in Gemeinschaft mit Gott und Christus leben, d. h. schon jetzt im Heil sind“ –, sondern die Christen zu ermuntern, „ohne Wenn und Aber zu Gott und seinem Christus zu stehen“. Darin liegt auch begründet, daß die Offb „ein stets aktuelles und aktualisierbares Buch“ ist (36).

Der Grund für die Anpassung der Christen an den Götter- und Kaiserkult wird darin gesehen, daß dies nicht nur gesellschaftlich und politisch Vorteile brachte; dessen Verweigerung konnte auch als illegales Verhalten dem römischen Staat gegenüber verstanden und deshalb verfolgt werden (25–30). So sei die Lehre der Nikolaiten (2,6.14f) in einer „liberalen(n) Position gegenüber dem heidnischen Kult“ zu sehen, d. h. in der Suche nach einem Weg, „sich mit dem röm. Götter- und Kaiserkult zu arrangieren“ (100–103). Auch der Tod des Antipas (2,13) ist nach G. am ehesten als aus einem ordentlichen Gerichtsverfahren resultierende Hinrichtung zu erklären, bedingt durch die Weigerung, dem Kaiser zu opfern (113). Dieser zeitgeschichtliche Kontext, also die Gefahr, daß Christen „der Faszination des röm. Götter- und Kaiserkults mit seinen Festen“ zu erliegen drohten (402), zieht sich wie ein roter Faden durch G.s Auslegung der Offb (vgl. zu 3,14–22 [137–144]; 12,18–13,10 [299–310]; 18,9–20 [395–402]; 20,1–10 [428–439]). Darin zeigt sich einerseits „die starke Zeitgebundenheit der Offb“ (442); andererseits liegt in der vorgestellten Spannung zwischen dem „Gottes- und Christusbekenntnis“ und den Erfahrungen „im Alltag“ die „Aktualität der Botschaft“ der Offb für heutige Christen (439).

In der Auslegung folgt der eigenständig angefertigten Übersetzung ein auf literarische sowie form- und traditionsgeschichtliche Gesichtspunkte ausgerichteter Überblick; die einzelexegetische Analyse wird noch einmal zusammenfassend auf ihren theologischen Ertrag hin sowie nach den Möglichkeiten eines Bezuges zur Gegenwart befragt. In der Auslegung kann man als vorrangiges Anliegen die Rückfrage nach der Herkunft der verschiedenen Bilder und Motive erkennen; neben der jüdisch-apokalyptischen Tradition wird dabei der

Zusammenhang mit der prophetischen Tradition Israels besonders deutlich herausgearbeitet, so daß die Textanalyse die einleitend genannte These bestätigt, daß das Interesse des Johannes auf der Gegenwart liegt, er diese wie die atl. Propheten „im Auftrag Gottes und Jesu Christi“ deuten will (31–34).

Die wesentlichen Probleme für das Verständnis der Offb liegen in den für uns heutige Leser häufig fremden Motiven und Begriffen. In 17 Exkursen wird deshalb neben anderen Fragen auch diesen Motiven nachgegangen; so u. a. der Zahlensymbolik im allgemeinen (156f) oder der Zahl 666 von 13,18 im besonderen (316–318), der Auslegung von Kap. 12 (271–275; 295–299) und den Anklängen an die Nerolegende in den Kap. 13 und 17 (387–389). Die schon in der Einleitung diskutierte Frage nach dem Entstehungszeitraum wird im Zusammenhang der Frage, wer der achte König von 17,9.11 ist, so beantwortet, daß Johannes nach Titus, also zur Zeit des achten Kaisers (= Domitian) schreibt, sein Buch aber in die Zeit des Vespasian datiert (379–383).

Die in der Offb nicht seltenen Gerichtsansagen interpretiert G. durchweg in einem paränetischen Sinn, was nach seiner Grundthese von innergemeindlichen Spannungen konsequent und schlüssig ist. So stellt er etwa zu den Gerichtsaussagen über die Feinde der Christen 20,11–15 fest, daß sie, da „schließlich an Christen“ gerichtet, „nicht als Drohung gegen die Feinde der Christen“ und damit als „Argumentationshilfen für die Christen für die Auseinandersetzung mit den Gegnern“ verstanden werden dürfen (442). Die zentrale Botschaft für die „in großer Bedrängnis“, in einer schwierigen und z. T. lebensbedrohenden Lage lebenden Christen Kleinasien lautet, daß Gott den Willen und die Macht hat, sich als „der Alleinherrscher gegen seine Feinde zugunsten der Seinen“ durchzusetzen (443; 449).

Die Vielfalt und Vielgestaltigkeit der Themen und deren exegetischer Behandlung im Kommentar lassen eine ausführliche Darstellung und Würdigung nicht zu. Zwei Gesichtspunkte sind m. E. besonders hervorzuheben: (1) In der Auslegung wird der Text durchgängig in seiner historischen Einbindung in die Probleme der christlichen Gemeinden in Kleinasien im ausgehenden ersten Jh. verankert und damit der Bezug zur Gemeindewirklichkeit besonders deutlich herausgestellt.

(2) Das Anliegen, die Aktualität der ntl. Apokalypse für die christlichen Gemeinden der Gegenwart bewußt zu machen, hindert G. nicht daran, auf die Verständnisbarrieren aufmerksam zu machen. So schreibt er, vornehm zurückhaltend, zu der (eigentlich gar nicht so dramatisch formulierten!) „Gerichtsansage“ in 1,7, der Autor der Offb „würde heute zweifellos differenzierter urteilen“ (82). Und bei der sechsten Posaune (Offb 9,13–21) wird die „Frage“ des Lesers nach der Vereinbarkeit der geschilderten Strafaktion mit dem christlichen Gottesbild durchaus ernst genommen; es stellt sich aber bei der dazu gegebenen Erklärung, „daß die Plagen insgesamt symbolhafte Aussagen über eine geistige Wirklichkeit sind“, und ebenso bei der folgenden Aussage, „daß es aus der Sicht des Sehers(!) zwischen der Kirche und der gottfeindlichen Welt keine Gemeinsamkeiten geben kann“ (ebd.), die Frage, wie diese Kluft zwischen der Weltsicht des Apokalyptikers und dem gegenwärtigen – zwar ebenfalls geschichtlich bedingten, aber für die Auslegung heute entscheidenden und nicht zu übergehenden – Verständnis überbrückt werden kann. Und es ist auch zu fragen, ob die „Gültigkeit“ der Botschaft des Sehers für die Gegenwart darin festgemacht werden kann, daß „noch weitere Plagen folgen (müssen)“, und zwar als Zeichen dafür, „daß Gott zu den Seinen steht“ (227).

Diese Anfrage ist aber zugleich eine Charakterisierung der Stärke dieses Kommentars; er stellt sich den Problemen und vermag in der Auslegung überzeugend darzustellen, daß die Offb bei aller Fremdheit der Bildwelt und der Anstößigkeit mancher Schilderungen eine lesenswerte und aktuelle Schrift ist. Gerade im Blick auf gegenwärtige und für die Jahrtausendwende verstärkt zu erwartende willkürliche Inanspruchnahmen der Bilder und Visionen der Offb kann dieser Kommentar eine sachlich informierende und verantwortlich aktualisierende Wegweisung sein.

Freiburg i. Br.

Lorenz Oberlinner

**Lohse, Eduard: Paulus. Eine Biographie.** – München: C. H. Beck 1996. 334 S., Ln DM 58,00 ISBN: 3-406-40949-0

*Ein biographisches Flachrelief*

Nachdem die Paulusforschung durch das Pamphlet von H. Detering, der Paulus kurzerhand ins Reich der Legende verwies und sein Briefwerk als Fälschung des Gnostikers Markion ausgab, einen kaum vorstellbaren Tiefschlag erlitt, legte nun der angesehene Altbischof und Exeget Eduard Lohse ein ausdrücklich als Biographie gekennzeichnetes Paulusbuch vor, das dem Apostel nicht nur Gerechtigkeit – das Schlüsselwort des Werkes – widerfahren läßt, sondern durch sein ausgewogenes Urteil, seine umfassende Quellen- und Sachkenntnis und seine verständliche Sprache dazu angetan ist, die

<sup>1</sup> Σημειωτική. Recherches pour une sémanalyse, Paris 1969.

<sup>2</sup> S/Z, Paris 1970.



umlaufenden Zerrbilder zu zerstören und seinen Lesern einen Zugang zu Person und Werk des Apostels zu verschaffen.

*Zur Methode:* Die Darstellung orientiert sich insofern an der der Evangelien, als sie die Biographie wie einen Rahmen über die Kap. spannt, die auf die Theologie, das Ringen des Apostels um Israel und seine Ethik eingehen, so daß beim ersten Lesen der – dann allerdings nicht eingelöste – Eindruck entsteht, als werde hier erstmals die Gedankenwelt des Apostels im Prisma seiner Persönlichkeit zu Gesicht gebracht. Statt dessen bietet das Buch einen wohlgegliederten und leicht nachvollziehbaren Längsschnitt durch das Missionswerk und die Gedankenwelt des Apostels, der am besten als „Werkbiographie“ gekennzeichnet werden könnte.

Ausgeglichen wie das sich bietende Lebensbild wirkt auch das wohl-abgewogene Urteil des Vf.s, der zahlreiche Forschungsergebnisse aufnimmt und sich nur selten von gegensinnigen Lehrmeinungen kritisch absetzt. So aber gelingt es ihm, seinen Lesern ein ebenso informatives wie eindrucksvolles, wenn freilich auch konturenarmes Porträt des Apostels zu vermitteln.

*Die Darstellung:* Der ausgewogenen Sprache entspricht ein Grundzug der Darstellung, die ihre Höhepunkte in der Beschreibung des dialogischen Umgangs des Apostels mit seinen Gemeinden erreicht. So v.a. in der Behandlung der schwierigen, zwischen Enthusiasmus und Askese schwankenden (149) von Parteilagen zerrissenen (148), für gegnerische Beeinflussungen allzu offenen (188), gegenüber Mißständen in den eigenen Reihen indifferenten (148), ihrem Begründer Paulus gegenüber aber bisweilen undankbaren und aufässigen (179) Gemeinde von Korinth. In diesen Passagen entsteht der biographischen Zielsetzung entsprechend eine ansprechende Gestaltzeichnung des Apostels, in der einmal sogar ganz individuelle Züge zum Vorschein kommen, wenn die hochgestimmte Gemeinde geringschätzig auf die „kümmerliche Erscheinung“ ihres Stifters herabsieht (148), von der schon im Auftakt des Werkes die Rede war (11).

*Der Lebensweg:* Wohl-abgewogen und ungemein informativ wirkt auch die Rekonstruktion des für den Durchbruch des Christentums in den Welthorizont so wichtigen Lebenswegs des Apostels. Dazu trägt nicht zuletzt die umsichtige Einschätzung des Quellenwerts der Apostelgeschichte bei, die als ein primär erbauend gemeintes Werk zwar wichtige, aber stets kritisch zu prüfende Daten seiner Lebensgeschichte bietet (17). Gemessen an der Mühe, die sich Paulus mit dem Nachweis der Legitimität seines Anspruchs gibt, ein mit den Erstberufenen gleichwertiger Apostel zu sein (160–165), ist es mehr als befremdlich, daß ihm die Apostelgeschichte, die ihr ganzes Gewicht auf die Missionsleistung ihres Helden legt, den Apostelstil nur einmal und dann eher beiläufig zuerkennt. Schwerer noch fällt die vom Vf. unerwähnt gelassene Tatsache ins Gewicht, daß die lukanische Darstellung über keine Kenntnis des schriftstellerischen Werkes des Apostels zu verfügen scheint. Insgesamt aber bietet sich das Bild eines auf ein weithin verlässliches Itinerar gestützten Werkes, das der Autor mit dem „Mantel eindrucksvoller Würdigung des berühmten Christusboten“ umhüllte (257).

Auf einer völligen Verkenntung dieser Quellenlage basiert das haltlose Konstrukt H. Warnecks, der Paulus von Malta, wo ihn die Apostelgeschichte auf seinem Weg nach Rom stranden ließ, unbedenklich in die Ägäis umdirigiert und damit selbst J. Gnika einen Anstoß zu ernsthafter Überlegung gibt, während L. die Schiffbruchszene mit Recht als ein zur Gewinnung „größerer Anschaulichkeit“ eingesetztes Stilmittel wertet, wie es bisweilen von hellenistischen Literaten verwendet wurde (263). Nach H. Blumenberg handelt es sich dabei um das Szenario „Schiffbruch mit Zuschauer“, das sich bis in die Odyssee mit dem – auf Malta strandenden – Odysseus zurückverfolgen läßt, und von Lukas im Rückgriff auf den von Paulus dreimal erlittenen Schiffbruch (2Kor 11,25) eindrucksvoll an das Ende seiner Lebens- und Leidensgeschichte gesetzt wurde, so daß die Szene geradezu als die symbolische Vorwegnahme seines Märtyrertodes gelesen werden könnte.

*Das Erscheinungsbild:* Zusammengekommen mit den Auskünften über die Herkunft (18ff), die Bildung (22ff), die geistige Umwelt (26–42), die Lebenswende (58ff) und die durch eine Chronologie (53ff) unterbaute Tätigkeit des Apostels ergibt sich das Bild einer genialen, gleichermaßen an sich selbst (51) wie an seiner Umwelt leidenden, in vielfältige Konflikte verstrickten, von Strapazen aller Art belasteten und sich daraus doch immer wieder zur Erfüllung der apostolischen Aufgabe erhebenden Persönlichkeit, die sich durch ihre Lebensleistung unauslöschlich in die Fundamente des Christentums und ins Gedächtnis der Menschheit eingeschrieben, freilich aber auch heftigen Widerspruch auf sich gezogen hat.

Im Hinblick auf das von ihm erhobene Porträt fällt es L. nicht schwer, alte (185ff), neuere (294–299) und neueste Einwände gegen Paulus zu widerlegen. Den törichtesten Versuch, ihn als ein markionitisches Konstrukt auszugeben (279), weist er ebenso mit leichter Hand und durchschlagenden Gründen zurück wie die modischen Tendenzen, ihn der Indifferenz gegenüber den gesellschaftlichen Unrechtsverhältnissen seiner Zeit oder gar der Frauenfeindschaft (295f) zu bezichtigen. Denn was konnte der völlig Machtlose, dazu noch in einer drängenden Naherwartung Befangene mehr zur Überwindung der Sklaverei beitragen, als daß er den zu ihm geflüchteten Sklaven Onesimus mit einem Schutzbrief, in dem er ihn sein „eigenes Herz“ nannte, an seinen Eigentümer zurückschickte? Was die angebliche Frauenfeindschaft des Apostels anlangt, versteht L. die vielfach inkriminierte Stelle, in der die Frau zum Schweigen in der Gemeindeversammlung verurteilt wird (1Kor 14,34), mit guten Gründen als einen unapaulinischen Einschub (296), der sich nicht mit der vielfach bezugten Kooperation des Apostels mit Frauen in leitenden Gemeindefunktionen vereinbaren läßt. Gerne hätte man in diesem Zusammenhang auch ein aufwertendes Wort über die Chloë in Korinth gelesen, der von H. Lietzmann, H. Mer-

klein und J. Gnika eine derartige Position ohne überzeugende Begründung abgesprochen wird.

Problematischer ist die Zurückweisung der These, die in Paulus den „zweiten Stifter der Christentums“ erblickt (287ff), weil sie sich auf den Versuch stützt, die Rechtfertigungslehre mit Luther als den Zentralbegriff der paulinischen Heilslehre zu erweisen (285). Denn so wahr es ist, daß sich in dieser Frage eine verdienstvolle Annäherung der Theologen beider Konfessionen abzeichnet (286), bekommt darin doch ungewollt der Einwand recht, der Paulus vorwirft, die Botschaft Jesu durch eine „schwer befrachtete Dogmatik“ verdeckt zu haben (287f), zumal die Rechtfertigungslehre nach G. Rohrmoser Gefahr läuft, abgesehen von den in einem elitären Disput begriffenen Theologen, von niemand mehr verstanden zu werden. Nicht voll überzeugen kann auch die Verteidigung des Apostels gegen den Versuch, einen Keil zwischen ihn und Jesus zu treiben, da L. zwar den subtilen Nachweis der vielfältigen Verwurzelung der paulinischen Botschaft in Leben und Lehre des historischen Jesus erbringt (66–71), aber kaum auf die Spitze des Vorwurfs, also auf die unbestreitbare Neufassung der Verkündigung Jesu v.a. in ihrem Zentralbegriff des Gottesreichs eingeht, den Paulus mit der zur Liebe verpflichtenden Freiheit wiedergibt (Gal 5,1; 2Kor 3,17).

*Die Botschaft:* Wenn die Aufgabe eines Rez.en nicht nur in der Würdigung, sondern auch in einer Fortschreibung des von ihm zu Besprechenden besteht, geht es dabei, wie eingangs angedeutet, um den Versuch, die Lehre des Apostels, wie sie das Werk in seinem Hauptteil facettenreich entwickelt, im Prisma seiner Persönlichkeit aufscheinen zu lassen. Dem kommt die Biographie dadurch entgegen, daß sie die Lehre des Apostels in enger Wechselbeziehung zu seiner missionarischen Tätigkeit und seinem oft krisenhaft verlaufenden Verhältnis zu den Gemeinden entwickelt, so seine Kreuzespredigt in Reaktion auf den Enthusiasmus in Korinth (151ff), seine Selbstlegitimierung als Apostel in der Auseinandersetzung mit der galatischen Gegenmission (98f) und seinen korinthischen Gegnern (169ff), und seine Rechtfertigungslehre in Abgrenzung von der jüdenchristlichen Gesetzestheologie (198ff). Wenn in L.s Darstellung das Eigenprofil des Apostels dabei nur unzulänglich zum Vorschein kommt, so hauptsächlich deshalb, weil Paulus nach wiederholter betonter Überzeugung des Vf.s nicht als „Schöpfer einer urchristlichen Theologie“ gelten kann (212), weil er nur „vorgegebene“ Wege beschritten (228) und selbst in seiner Ethik „geprägte Weisungen“ übernommen habe (237). Kein Wunder, daß L. im Gegensatz zu U. Schnelle auch keine „Wandlungen im paulinischen Denken“ erkennen will (241–246). Wie aber stellt sich seine Lehre im Prisma dieser ebenso angefochtenen wie streitbaren, ebenso sensiblen wie kämpferischen Persönlichkeit dar?

*Die innere Biographie:* Wie keine andere Gestalt des Urchristentums durchlebte Paulus eine Geschichte mit sich selbst und damit, synchron mit der äußeren, eine innere Biographie. Für ihn ist alles, was ihm durch Herkunft, Erziehung, Bildung und anfänglich christentumskritische Aktivität zugewachsen war, nur Vorgeschichte, im Vergleich zu dem „Schatz“, der in ihn wie in ein zerbrechliches Gefäß eingesenkt worden war (2Kor 4,7), sogar nur ein möglichst rasch zu vergessender Unrat (Phil 3,8.13). Deshalb beginnt diese Biographie mit der großen Lebenswende, die seinem Leben Sinn und Zielrichtung und seinem Denken den prägenden Inhalt verlieh. Durch die Christophanie von Damaskus wurde er nicht nur in den Rang eines den Altaposteln gleichwertigen Osterzeugen erhoben (1Kor 9,1; 15,8); vielmehr gewann er durch sie auch die Berufung zum Heidenmissionar und den Ausgangspunkt seiner Theologie (Gal 1,16). Zum Ausgangspunkt der für ihn zählenden Lebensgeschichte aber wurde dieses Erlebnis dadurch, daß er darin auch sein mystische Identität erlangte, so daß ihm das Leben fortan in einer Lebens-, Denk- und Schicksalsgemeinschaft mit dem Auferstandenen bestand, der, bei voller Aufrechterhaltung seiner Individualität und subjektiven Verantwortlichkeit, fortan in ihm dachte, redete, kämpfte und litt. Deshalb gelten ihm die von den erlittenen Torturen verbliebenen Narben als die „Wundmale Christi“ (Gal 6,17); deshalb lobt er die Gemeinde von Saloniki dafür, daß sie sein Wort als „Wort Gottes“ angenommen habe (1Thess 2,13); und deshalb erwartet er von der aufässigen Gemeinde von Korinth, die ihm einen Beweis für seine Lebensgemeinschaft mit Christus abverlangte, die gleichsinnige Gegenprobe (2Kor 13,5).

Vor diesem Hintergrund rückt das Damaskuserlebnis spontan ins Zentrum der paulinischen Denkwelt, zumal Paulus als einziger Osterzeuge darüber Auskunft gibt und sich dadurch dem auf Glaubenserfahrung dringenden Leser als der „antwortende Osterzeuge“ erweist. Obwohl dieser mit Händen zu greifende Tatbestand von den großen Paulusforschern der ersten Jahrhunderthälfte wie A. Deissmann, A. Schweitzer und A. Wikenhauser mit allem Nachdruck herausgestellt worden war, senkte sich in der neueren Paulusforschung ein Schleier darüber, den auch die Beiträge J. Beckers und Ch. Dietzfelbingers nicht wirklich zu heben vermochten. Schwerlich geht man fehl, wenn man zwei Ursachen dieser unerwarteten Blockade vermutet: zum einen die Skepsis gegenüber dem als pietistisch verdächtigten Gefühls- und Erfahrungsglauben, zum anderen das Festhalten an der, wie Rohrmoser formulierte, als „Kernstück des ganzen Protestantismus“ angesehenen Rechtfertigungslehre.

Da in deren Einschätzung ein weitgehender interkonfessioneller Konsens besteht (285f), kann die Übereinstimmung zwischen dem Paulusbuch von J. Gnika und dieser Biographie L.s nicht verwundern; erstaunlich ist es dagegen, daß aufgrund dieser Übereinstimmung das zentrale Selbstzeugnis des Apostels „da gefiel es Gott in seiner Güte, seinen Sohn in mir zu offenbaren“ (Gal 1,16), von beiden ungenau, von L. dativisch, von Gnika sogar mit „an mir“ wiedergegeben wird. So aber verbauen sich beide Vf. die Erkenntnis, daß hier der „Ursprung“ der Botschaft des Apostels zu suchen (Dietzfelbinger) und daß seine Theologie aus diesem visionären Erlebnis zu „erschließen“ ist (Becker). Mit



dem Satz, daß Paulus „kein Mystiker ist“ (211) verschließt sich L. überdies der Einsicht, daß hier die paulinische Mystik – und mit ihr die christliche Mystik insgesamt – ihren Ausgang nimmt.

*Die Anwendung:* Auf die Lehre des Apostels angewendet, verteilen sich dann aber die Gewichte neu. So oft sich Paulus auf vorgeprägte Lehrstücke zurückbezieht, ist er doch keineswegs nur Tradent, sondern der in seiner denkerischen Genialität ebenso wie in seiner Sprachkunst unübertroffene Schöpfer der christlichen Theologie, dem es gelang, die bei aller revolutionären Brisanz doch in die palästinensische Denk- und Erfahrungswelt eingebundene Verkündigung Jesu in die Weite der hellenistischen Kultur zu führen und ihr gleichzeitig die für deren Umgestaltung erforderliche Stoßkraft zu verleihen. Dabei bringen es der innere Erkenntnisfortschritt und die wechselnde Beanspruchung und Konfrontation mit sich, daß sich stets neue Entwicklungen ergeben und Perspektiven öffnen, die aber durch das Ausgangserlebnis an das Zentralmotiv der Heilserfahrung durch die Schau des Auferstandenen zurückgebunden bleiben.

Während Paulus in der Korrespondenz mit Korinth das mit seiner Weisheitslehre gegebene erkenntnistheoretische Fundament legt und mit seiner Präexistenzaussage (1Kor 8,6) die kosmische Dimension seiner Christologie erschließt, legt er unter dem Eindruck der zu Beginn des Römerbriefs geschilderten menschlichen Verlorenheit in dessen Fortgang den Grund seiner Anthropologie (7,24) frei. Hier wie schon im ersten Korintherbrief (12,12) entwickelt er auch sein ekklesiologisches Konzept (Röm 12,4), während er im Fortgang seines Schreibens nach Korinth seine aus der Auferstehung hergeleitete Eschatologie entfaltet (1Kor 15,1–58).

Wenn von Rechtfertigung in den Paulusbriefen – ein Argument für die sich in ihnen spiegeln Denkbeziehung – auch nicht von Anfang an und dann mit unterschiedlicher Gewichtung die Rede ist (211), spielt sie doch eine so zentrale Rolle, daß sich der von L. gezogene Rückschluß, wonach in ihr die Mitte der paulinischen Lehre vorliege, fast unabwieslich nahelegt (214). Dabei hält er im Sinn seiner sensiblen Argumentation sowohl die Satisfaktionsvorstellung (166) als auch die Luthersche Engführung (209) von seiner Auslegung des für ihn im Zentrum des paulinischen Denkens stehenden Lehrstückes fern. Da für ihn die dem Sünder zugesprochene Gerechtigkeit Gottes aber geradezu synonym mit dessen Barmherzigkeit ist (203), stellt sich die Frage, ob die – nach Rohrmoser heute kaum noch verständlich zu machende – Rechtfertigungslehre nicht als eine Zeit- und situationsbedingte Verfälschung der im Motiv der allumfassenden Gottesliebe kulminierenden Heilsbotschaft Jesu zu gelten hat. Die Vermutung gewinnt ganz erheblich an Gewicht, wenn man sich die ungeheure Anstrengung vergegenwärtigt, mit der Paulus die Ablösung von dem gesetzestützigen Flügel des Judentums bei gleichzeitiger Wahrung der Verwurzelung seines Ansatzes im Judentum vollzog. Von der Diskussion des Erwählungsmotivs im Galaterbrief bis zu dem erschütternden Ringen um die Rettung Israels im Römerbrief (218–227) zieht sich die Kette der Zeugnisse, die diesen schwierigen Ablösungsprozeß dokumentieren. Die Rechtfertigungslehre aber erweist sich dabei als dessen zentrale Argumentationsfigur. Sie ist der Schlüsselbegriff des von Paulus um der Identität seiner Botschaft willen aufgenommenen und, wie A. Wikenhauser betonte, mit seinem Martyrium versiegelten Kampfes, die nie ganz verheilte Wunde am Leib seiner Lehre. Aber ist sie auch, wie der auch von L. beanstandete Ausdruck A. Schweitzers besagt, ein bloßer „Nebenkrater“ im Gesamtkomplex der paulinischen Erlösungslehre (209)? Und wo liegt dann deren wirkliches Zentrum?

*Die Mystik:* Mit der Rede vom „Flachrelief“ ist angedeutet, daß der Paulusbiographie L.s eine für das geistige Profil des Apostels entscheidende „Tiefe“ fehlt: die Mystik und damit jene Dimension, die wie in einer „konzertierten Aktion“ von Deissmann, Schweitzer und Wikenhauser erschlossen und mit Hilfe des Begriffspaares „in Christus“ und „Christus in uns“ ans Licht gehoben wurde. Zwar weiß auch L. um die „Wege in Christus“ (228ff); doch sind es für ihn in erster Linie Wege der Ethik, die Paulus seinen Lesern überdies im Anschluß an die „traditionelle Lehre“ v.a. in Form von Tugendkatalogen, nahelegt (229). Sie werden freilich nur mit Hilfe des sich in allen Gliedern der Gemeinde als lebendig erweisenden Geistes beschritten (230); doch bleibt das Zustandekommen dieses Synergismus im dunkeln.

Doch in diesem Dunkel leuchtet – wie der geheimnisvolle Glanz in Kafkas Parabel „Vor dem Gesetz“ – der Innenraum der paulinischen Mystik auf. Von einem „Raum“ muß schon deshalb die Rede sein, weil das von Paulus vielfach angesprochene „in Christus“ die Glaubenden – und nicht nur sie – wie eine Sphäre umschließt, die zugleich als eine mit dem Erhöhten identische personale Lebenswirklichkeit gedacht werden muß. Es ist dies, im Anschluß an eine mittelalterliche Gottesformel gesprochen, jene unendliche Sphäre, deren Umfang nirgendwo und deren Zentrum überall ist, verstanden jetzt als das Zentrum des den Seinen einwohnenden, sie inspirierenden, bestärkenden und als ihre wahre Ichmitte erfüllenden Christus.

Daß sich L. dieser Dimension verschließt, wird einmal mit der schon bei A. Bornkamm zu beobachtenden Aversion gegen Formen einer pietistischen Gefühlsfrömmigkeit zu erklären sein, v.a. aber auch damit, daß er sich der Einsicht E. P. Sanders entzieht, wonach bei Paulus eine exoterische Außensicht von einer esoterischen Tiefensicht zu unterscheiden ist, in der nicht mehr in rechtlichen Kategorien, sondern im Geist der „Teilhabe der Gläubigen an Christus“ gedacht werde (210). Doch gerade darin liegt die Zukunft der Paulusforschung, der die so dringend benötigte Vergegenwärtigung der paulinischen Botschaft nur dann gelingt, wenn sie im Rückgriff auf die Pioniere der ersten Jahrhunderthälfte dem wachsenden Verlangen nach Glaubenserfahrung Rechnung trägt und damit jenem glaubensgeschichtlichen Interesse, dem keiner der ntl. Autoren mehr entgegenkommt als Paulus. Denn er ist der auf die Frage

nach seinem Damaskuserlebnis antwortende Osterzeuge, der zugleich, einem Wort A. Schweitzers zufolge, „mit Gewalt“ auf seine Leser eindringt, um sie in ein Erlebnis gleich dem seinen hineinzuziehen, der also, theologiegeschichtlich ausgedrückt, bemüht ist, den „garstigen breiten Graben“, der sie, dem bekannten Lessingwort zufolge, von den österlichen Augenzeugen trennt, zu überbrücken. Da sich Paulus dem eigenen Bekunden nach außerstande sieht, die Gemeinden in seine „geheime Gottesweisheit“ (1Kor 3,7) einzuweißen, und sie statt dessen mit der „Milchkost“ des Allgemeinverständlichen abspesen muß (1Kor 3,2), scheint er sogar unverkennbar auf Rezipienten zu warten, denen er sich im Sinn seines zentralen Kommunikationswillens mitzuteilen Vermag.

*Die Vermittlung:* Die Vergegenwärtigung des Apostels ist aber nicht nur eine Frage der Erschließung jener esoterischen Dimension, die Paulus mit dem Wort von dem Geheimnis, das „kein Auge geschaut, kein Ohr vernommen und keines Menschen Herz jemals empfunden hat“ (1Kor 2,9), anvisiert; es ist nicht weniger auch eine Frage der Vermittlung, die insbesondere durch die in geometrischer Progression eskalierende Medienszene aufgeworfen und in den Vordergrund der Begegnung mit ihm gerückt wird. Wichtige Beiträge zu diesem Themenkreis leistet L. durch seine Ausführungen zu Form und Stil des paulinischen Briefwerks (116–131), die er einfühlsam, wenngleich zu ausgleichend, durch Bemerkungen zur Sprache und Rhetorik des Apostels unterbaut (108–115). In diesem Zusammenhang verdient sein Hinweis auf die „vorliterarische“ Entstehung des Hymnus auf die Liebe (1Kor 13,1–13) besondere Beachtung (183), zumal die Häufung der negativen Wendungen und das Fehlen des Christusnamens sogar für eine „vorpaulinische“, also vor der Lebenswende erfolgte Abfassung des hymnischen Textes sprechen dürfte. Zwar ist bei L. intensiv von der Dialogik der Missionspredigt des Apostels die Rede, doch nichts von der zustoßenden Wucht, der „bitteren Schroffheit“ (Käsemann) und mütterlichen Zartheit (1Thess 1,7) seiner ungemein dynamischen Diktion. Doch gerade darauf mußte abgehoben werden, wenn der Anruf des Apostels, er wünschte bei seinen Adressaten zu sein, um ihnen „mit anderer Stimme“ zu reden zu können (Gal 4,20), in seinem medienkritischen Gewicht erfaßt werden soll. Denn Paulus ist nicht nur der erste Medienverwender, sondern ebenso der erste Medienkritiker und in seinem Theorem vom toten Buchstaben und dem lebendigmachenden Geist (2Kor 3,6) der erste Medientheoretiker der Christenheit, der als solcher den mit den Herausforderungen der heutigen Medienszene konfrontierten Kirchen entscheidende Hinweise zu geben hat.

Wie Paulus als Schöpfer der christlichen Mystik dem Verlangen nach Spiritualität und Glaubenserfahrung entgegenkommt, so dem heraufziehenden Medienzeitalter als der Initiator einer konstruktiven Medienkritik, der ebenso um die Vorzüge wie um die Grenzen der Medienverwendung weiß. In beidem aber erweist er sich ebenso als eine historische wie eine gegenwartsbezogene Gestalt. Sein historisches Verdienst war es, daß er die Sache Jesu aus ihren regionalen Grenzen in die Weite der damals bekannten Welt führte. Es war daher, wie gegen J. M. Robinson zu sagen ist, kein Umweg, daß das Christentum über Damaskus, also durch ihn, zu seiner gegenwärtigen Gestalt gelangte. Denn Paulus war es aufgegeben, das durch Jesus im Dunkel einer in Finsternis und Todesschatten liegenden Welt entfachte Licht auf den Leuchter zu stellen und ihm zu weltweiter Sichtbarkeit zu verhelfen. So notwendig es daher ist, ihn aus seinen glaubens- und zeitgeschichtlichen Gegebenheiten kennenzulernen und ihn in seiner Lebensgeschichte, seiner Persönlichkeit, Konzeption und Lebensleistung zu begreifen, so geht es doch nicht weniger darum, ihn in seiner erstaunlichen Gegenwartsnähe, in seiner Korrespondenz mit den aktuellen Zeitfragen und damit in seiner überzeitlichen Bedeutung wahrzunehmen. Für die Erschließung seiner Historizität leistet die von L. vorgelegte Biographie einen ebenso kenntnisreichen wie belehrenden Beitrag. Für die Wahrnehmung des Zeitgenossen bleibt nach den Rückschlägen, die der Paulusforschung durch unqualifizierte und gehässige Kritik gerade auch in jüngster Zeit zugefügt wurden, noch viel zu tun. Das Buch von L. ist, so gesehen, ein Versprechen, das als solches für seine volle Einlösung noch offensteht.

München

Eugen Biser

## Patrologie

Uhrig, Christian: *Sorge für die Einheit, über die nichts geht*. Zum episkopalen Selbstverständnis des Ignatius von Antiochien. – Altenberge: Oros Verlag 1998. 261 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 55), kt DM 62,00 ISBN: 3-89375-167-X

Este estudio de Uhrig, colaborador científico en el seminario de Historia de la Iglesia antigua de la Facultad católica de Teología de la Universidad de Münster, quiere investigar una hipótesis concreta: si san Ignacio de Antioquía es el primer testigo de la existencia de un único obispo en la Iglesia local (el „monepiscopado“), o si más bien testifica la aparición de la concepción de un obispo „monárquico“, como cabeza que se sitúa por encima y fuera de aquel gobierno colegial conocido hasta entonces en las comunidades locales.



Con este objetivo analiza detalladamente el *corpus* epistolar del obispo de Antioquía (según el siguiente orden cronológico: las cinco cartas a las comunidades del Asia menor, la carta a Policarpo de Esmirna, y finalmente la carta a la Iglesia de Roma). U. parte de los siguientes presupuestos críticos, aunque acepta las objeciones que puedan ofrecerse: la autoría auténtica de la llamada „redacción intermedia“ de las cartas, y su composición en el tiempo de Trajano. En cuanto a la figura del ministerio eclesial que encontramos en las cartas de Ignacio, U. entiende que no se trata tanto de la exhortación a imponer una imagen como de la descripción de una situación ya real en su tiempo. Más problemática es la cuestión de los interlocutores indirectos del obispo Ignacio: ¿docetas, corrientes judaizantes, pneumáticos? Sobre las fuentes en las que bebe Ignacio, U. defiende una aportación específica por parte de san Ignacio (aunque tenga sin duda resonancias paulinas, joánicas, platónicas o estoicas: pero les confiere siempre su propia personalidad).

Respecto del objeto de su investigación – la concepción del ministerio episcopal –, las interpretaciones que se han dado del patrimonio ignaciano son variadas. Unos ven en él una articulación jerárquica del ministerio ajena a la concepción neotestamentaria. Del lado católico, hay interpretaciones de la figura ignaciana del obispo, como cima de la jerarquía que preside en lugar de Dios, y como elemento que confiere „el ser mismo“ a la Iglesia; pero, a la vez, Ignacio subrayaría la unidad de todos los bautizados, y la recíproca relación de comunidad y ministerio (Michael Mees). U. considera paradójico afirmar, de una parte, que la comunidad sin el ministerio episcopal es una „masa amorfa“, y simultáneamente, afirmar que sin la comunidad el ministerio carece de sentido. La historia interpretativa del tema episcopal en Ignacio está llena de estas paradojas. Por eso, U. se propone averiguar si san Ignacio habla más de „monoepiscopado“ que de „episcopado monárquico“, bien entendido que estos términos modernos no se encuentran, como es lógico, en Ignacio mismo. La diferencia entre ambos modelos reside en la comprensión de las relaciones recíprocas entre obispo, presbíteros y diáconos, y con la comunidad cristiana, que la palabra „monarquía“ no refleja adecuadamente. Por tanto, no se trata de investigar el desarrollo histórico del ministerio en Ignacio, sino su autocomprensión del ministerio y su referencia a la comunidad.

El contenido de la monografía, en consecuencia, recorre el siguiente itinerario. U. divide su investigación en *dos partes*, y *cinco capítulos*. La primera parte se ocupa de la teología de Ignacio sobre las relaciones del obispo, los presbíteros y diáconos (*cap. 1*); la relación de estos ministerios con la comunidad (*cap. 2*), para analizar finalmente, en un *cap. 3*, el concepto de „unidad“ como concepto central de la teología ignaciana. La segunda parte se dedica a la auto-comprensión de Ignacio como obispo y sus relaciones personales con las comunidades asiáticas (*cap. 4*), con especial atención a la carta a Policarpo de Esmirna (*cap. 5*). Una buena bibliografía cierra el volumen.

U. identifica claramente la tesis que quiere revisar, esto es, la del episcopado „monárquico“. Según ésta, Ignacio ofrecería una concepción del ministerio articulado jerárquicamente *separado* en tres niveles, obispo, presbíteros y diáconos, al frente de los cuales el obispo se sitúa como el „superior gobernante“ de la comunidad, al margen y por encima de ella. En su análisis, U. descubre que Ignacio no trata tanto de una articulación jerárquica de los presbíteros y diáconos hacia el obispo – y el sometimiento consiguiente –, sino de una „concordia“, un „entendimiento“ entre los ministros de la comunidad con el obispo. No cabe pensar en una „degradación“ de los presbíteros a meros receptores de las órdenes del obispo (33). Para Ignacio no existe la acción del obispo al margen del presbiterio y de la comunidad. La función de presidencia es también asunto de los presbíteros, que participan en ella y presiden también la comunidad junto con los diáconos (35); existe una solidaridad en el ministerio que permite hablar de una única „personalidad conjunta“ (37), de manera que no se yuxtaponen unos a otros, sino que conforman una común realidad (38). El examen de la „institución“ de estos ministerios por Jesucristo o por Dios Padre, le lleva también a confirmar la estrecha unidad de aquellos entre sí (39–50); al mismo resultado llega U. cuando analiza la relación de Dios Padre, y de Jesucristo con los ministros, que expresa Ignacio frecuentemente con la idea de „representación“: estas relaciones no permitirían concluir una jerarquización separadora entre los ministerios del obispo, presbíteros y diáconos (50–73). Tampoco puede deducirse eso del análisis de las funciones respectivas de los ministerios, sino más bien hacen pensar, según U., en una dirección colegial de la comunidad (87) (en un sentido amplio). El capítulo 2, sobre la relación de comunidad y ministerios, concluye la existencia de un doble movimiento o dirección: la comunidad se relaciona con los ministros como sus pastores, pero estos realizan su servicio para esa comunidad, están finalizados en el bien de los bautizados (121). Es, de este modo, la „unidad“ eclesial el principal servicio al que se dirige el ministerio, la „concordia“ de la Iglesia terrena, la unidad visible intraeclesial (157). La *segunda parte* de la investigación de U. confirma este dato con el examen de la autoconciencia episcopal de Ignacio mismo: el ministerio tiene como función principal garantizar la unidad de la Iglesia.

Las páginas conclusivas de la investigación sintetizan sus resultados. Propiamente y en estricto sentido, los ministros no „representan“ en un sentido cuasi físico a Dios Padre, o Jesucristo o los Apóstoles, sino que representan la promesa de la comunión escatológica con Dios, y esto lo hacen cuando „remiten“ la comunidad a Dios Padre, Jesucristo o los Apóstoles. La subordinación de la comunidad a sus ministros no se efectúa primariamente a estos ministros, sino en definitiva a Dios mismo, que está sobre todos. El ministerio sirve a la unidad, de manera especial en la eucaristía presidida por los ministros, en la que se recibe la „medicina de la inmortalidad“, la prenda de la comunión definitiva con Dios. Los ministros no están como superiores al margen de la propia unidad del único pueblo de Dios, sino que forman parte de la Iglesia y al servicio de su unidad (237–238).

La investigación de U. está bien llevada, detallada y seria. El impulso teológico-dogmático que la mueve es digno de ser tenido en cuenta, a saber, situar adecuadamente el lugar del ministerio en el marco de una eclesiología de comunión, en la que la función ministerial no se encuentra nunca „al margen“ de la comunidad cristiana, sino en su interior. San Ignacio de Antioquía ofrecería así un material inestimable para comprender el servicio episcopal y ministerial en general, no como una mediación perturbadora del don salvífico de Dios, sino como un elemento interno de la constitución de la Iglesia, como sacramento visible en la tierra de la plena unidad escatológica prometida. Con todo, en relación con la hipótesis principal de la monografía, cabe preguntarse si los modelos de episcopado que enfrenta no están excesivamente afilados por U., o si son en realidad más integrables de lo que parece. Dicho de otro modo: ¿hasta qué punto Ignacio de Antioquía puede contestar a una pregunta *así planteada*, en contraste o exclusividad? Autoridad y servicio no son algo que puedan sencillamente yuxtaponerse, sino que la autoridad es un momento interior del servicio, sin la que la „concordia“, „sinfonía“ o „unidad“ no puede garantizarse frente al pecado y la debilidad humana. A su vez, la autoridad está finalizada en el servicio a la unidad, al margen del cual quedaría desprovista de legitimación cristiana. Esto último es, nos parece, la gran aportación del obispo de Antioquía, y que U. ha sabido resaltar brillantemente.

Pamplona

José R. Villar

## Kirchengeschichte

Schilp, Thomas: *Norm und Wirklichkeit religiöser Frauengemeinschaften im Frühmittelalter*. Die Institutio sanctimonialium Aquisgranensis des Jahres 816 und die Problematik der Verfassung von Frauenkommunitäten. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. 242 S. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 137. Studien Germania Sacra, 21), geb. DM 54,00 ISBN: 3–525–35452–5

Bei der Aachener Reichssynode 816, einberufen von Ludwig dem Frommen, wurden als Teil des umfassenden kirchlichen Reformprogramms Vorschriften für Männer und Frauen zusammengestellt, die ein gottgeweihtes Leben gemäß den *canones* führen wollten. Das Gemeinschaftsleben nach der *Institutio canonicorum* bzw. der *Institutio sanctimonialium* sollte nach dem Willen der Reformer fortan die einzige Alternative zur *vita communis* nach der Benediktregel sein. Gerade für Frauen existierte zu dieser Zeit eine Vielfalt religiöser Lebensformen mit fließenden Übergängen. Die Synode bemühte sich um Beschränkung dieser Vielfalt; es ging keineswegs darum, so Thomas Schilp, einen Gegensatz zwischen „Benediktinerinnenkloster“ und „Frauenstift“ festzuschreiben. Angesichts der frühmittelalterlichen Terminologie, die kaum zwischen monastischen und kanonikal verfaßten Frauengemeinschaften unterscheidet, vermutet Sch. sogar, daß die Synode „vielmehr die Gemeinsamkeit der beiden Formen“ religiösen Gemeinschaftslebens unterstreichen wollte (66). Der Vf. verwendet daher zu Recht durchweg den neutralen Begriff der Frauenkommunität, sofern die Identifizierung einer Einrichtung als Kloster oder Stift nicht eindeutig möglich ist, um auf diese Weise „die unkritische und unzeitgemäße Übertragung moderner Ordnungsmuster zu vermeiden“ und der frühmittelalterlichen Wirklichkeit gerecht zu werden (17).

Die *Institutio sanctimonialium* wurde von der Forschung im Vergleich zu dem Regelwerk für Männer, der *Institutio canonicorum*, wenig beachtet. Diese Lücke will Sch. schließen, demzufolge es die langfristige „Leistung der *Institutio sanctimonialium* [ist], für die späteren adligen Frauenstifte des Mittelalters und der Neuzeit die verfassungsrechtlichen Voraussetzungen geschaffen zu haben, an deren Bestand alle kirchlichen Reformbewegungen und kirialen Anfeindungen aufgrund der sozialen und gesellschaftlichen Verankerung dieser Frauengemeinschaften letztlich nicht zu rütteln vermochten“ (215).



Der Vf. unterzieht den Quellentext im *ersten Teil* seiner Studie einer textimmanenten Untersuchung, in der er Aufbau, Terminologie und Inhalt behandelt. Dabei kommt eine Vielzahl aufschlußreicher Details aus dem alltäglichen Leben in der Frauengemeinschaft zur Sprache, etwa die Garantie, daß jede *sanctimonialis* täglich ein bestimmtes Quantum an Brot und Getränken erhielt; die Äbtissin durfte nur so viele Frauen aufnehmen, wie sie angemessen versorgen konnte. Im *zweiten Teil* fragt Sch. nach der tatsächlichen Anwendung der *Institutio*. Hier stellt sich allerdings ein grundlegendes Problem, das er selbst bereits in der Einführung unumwunden formuliert hat: „Nach heutigem Kenntnisstand wissen wir von keiner Frauenkommunität, die sich in den Jahren nach 816 mit dem Aachener Regelwerk auseinandergesetzt oder sich eindeutig und direkt auf die Aachener *Institutio sanctimonialium* bezogen hätte“ (15). Zwar ist ihm zufolge die langfristige historische Wirkung dieses Werks an der jahrhundertelangen Kontinuität adliger Frauenstifte ablesbar; über einen unmittelbaren Niederschlag in der gelebten *vita communis* des Frühmittelalters ist jedoch kaum etwas in Erfahrung zu bringen, eine Feststellung, die auch Petra Heidebrecht bereits traf (Heidebrecht/Nolte: *Leben im Kloster: Nonnen und Kanonissen. Geistliche Lebensformen im Mittelalter*, in: *Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive*, hg. von Ursula A. J. Becher und Jörn Rüsen, Frankfurt a. M. 1988, hier 95). Angesichts dieses Befundes ist zu fragen, wie sinnvoll es ist, „Norm“ und „Wirklichkeit“ in der hier praktizierten Form zum Untersuchungsgegenstand zu machen – zumindest wenn man wie der Vf. Norm und Wirklichkeit als Gegensätze betrachtet, weitgehend ohne zu reflektieren, daß Normen ein Teil der Wirklichkeit sind und diese mitprägen. Tatsächlich verwendet Sch. den Begriff „Wirklichkeit“ häufig offenbar als Synonym für tatsächliche Anwendung, konkrete Umsetzung etc. der *Institutio*. Hier, aber auch an anderen Stellen, etwa bei vagen Formulierungen und einem Hang zum generalisierenden Singular (die *Institutio* als „eine zentrale Quelle für die Geschichte der Kirche sowie der Frau und ihrer Lebenswirklichkeit während des frühen und hohen Mittelalters“, 14) machen sich gedankliche Unschärfen bemerkbar. Präziser ist Sch. bei der Charakterisierung der *Institutio* als einer normativen Quelle: Die Bezeichnung der Quelle als „Norm“ differenziert er im Laufe seiner Studie dahingehend, daß er das Werk als einen „Leitrahmen“ kenntlich macht, der für kanonikale Frauenkommunitäten „Varianten der Organisation zur Verfügung stellt“ bzw. „mögliche Varianten in der Realität erfaßt“, u. a. indem bestimmte regelungsbedürftige bzw. in einer „Norm“ eigentlich zu erwartende Punkte bewußt offengelassen und Widersprüche nicht beseitigt werden (126, 145, 197). Die *Institutio* „trägt infolgedessen weniger den Charakter einer Regel als vielmehr die Züge von Rahmenrichtlinien, deren Ausgestaltung im einzelnen den konkreten Verhältnissen vor Ort überlassen bleibt“ (126).

Die Widersprüche und die Ausklammerung wesentlicher Elemente in der *Institutio* deuten zugleich darauf hin, daß es sich hier um einen Kompromiß handelt, der auf der Aachener Synode zwischen reichspolitischen und kirchlich-klerikalen Forderungen einerseits und adligen Interessen andererseits geschlossen wurde. So läßt sich beispielsweise die Erlaubnis, Privateigentum zu haben und zu nutzen, persönliche *famulae* zu halten und innerhalb des *claustrum* über eine eigene Wohnung zu verfügen, nur schwer mit den *canones* der *Institutio* vereinbaren, die – etwa über das Gebot der gleichmäßigen Lebensmitteuteilung – soziale Unterschiede eliminieren wollen und für alle Mitglieder die *vita communis* festschreiben, also das Schlafen im gemeinschaftlichen Dormitorium, das gemeinsame Einnehmen der Mahlzeiten etc. anordnen. Das Zugeständnis von Besitz, Personal und eigener Wohnung entspricht deutlich dem Interesse adliger Familien, ihren weiblichen Angehörigen „die Möglichkeit standesgemäßer Lebensformen *ob amorem Christi* innerhalb der Kommunitäten einzuräumen“ (94). Dazu gehört neben der Garantie einer großzügigen Versorgung mit Lebensmitteln auch die Möglichkeit der Äbtissin, Außenkontakte aufrechtzuerhalten und zu reisen, sowie die Zurückdrängung bischöflicher Rechte. Das auffällige Schweigen über die so wichtige Frage der Besetzung des Äbtissinnenamtes wiederum kommt wohl ebenfalls den Ansprüchen adliger Gründerfamilien entgegen, nämlich ihre eigenen Angehörigen in dieses Amt einzusetzen.

Zu Recht konstatiert Sch. also, daß die *Institutio* unausgewogen und uneinheitlich wirkt. Gerade dieser Kompromißcharakter läßt den Realitätsgehalt des Textes erkennen und macht das Dokument so bemerkenswert.

Die von Sch. vorgelegte Analyse und vergleichende Einordnung ist daher in jedem Fall gerechtfertigt, auch wenn seine Konzeption nicht durchgehend befriedigend erscheint.

Greifswald

Cordula Nolte

**Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche.** Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, hg. v. Hubert Wolf. – Paderborn: F. Schöningh 1998. 397 S., kt DM 108,00 ISBN: 3-506-73762-7

Rund dreißig Jahre, d. h. eine Generation nach Abschluß des II. Vatikanischen Konzils und nach dem Tod fast aller seiner Bischöfe und theologischen Berater und nach dem Abklingen der Kontroversen, die es mit seinen (liturgischen) Umgestaltungen auslöste, wird das Konzil nun in angemessener zeitlicher Distanz Gegenstand historischer und systematischer Forschung. In internationaler Zusammenarbeit wird derzeit erforscht, wo die Quellen und die Vorgeschichte dieses Konzils zu suchen sind und wie es als Ereignis und in seinen

Texten die geistige Welt des 20. Jh.s bestimmte und von dessen geistiger Prägung selbst wiederum abhängig war.

In diesem Kontext wurde unter der Federführung des Tübinger Dogmatikers Peter Hünermann das Forschungsprojekt „Globalkultur und christlicher Glaube – Die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils im kulturellen Transformationsprozeß der Gegenwart“ gestartet, in dessen Rahmen sich ein Arbeitskreis angeschick hat, die „Deutsche Theologie zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien vor den Herausforderungen der Moderne – ihr Beitrag zum Zweiten Vatikanischen Konzil“ zu erforschen. Dieser Arbeitskreis hat sich unter der Leitung von HUBERT WOLF (Frankfurt) als ein erstes Ziel gesetzt, den deutschen Modernismus und seinen Beitrag zur Moderne und zum II. Vatikanum zu untersuchen. Es liegt nahe, in der Erforschung des Vorfelds des Konzils und seiner Bemühung um ein Agiornamento sowie um eine Begegnung der Kirche mit der „Welt von heute“ den Modernismus, seinen Beitrag zur Moderne und seine Rezeption im II. Vatikanum zu thematisieren. Im vorliegenden Bd sind die Referate von zwei Modernismus-Symposien dokumentiert, die dieser Arbeitskreis 1995 und 1996 abgehalten hat.

Nach einer Einordnung in die umfangreichen Forschungsprojekte durch PETER HÜNERMANN und HUBERT WOLF bringt OTTO WEISS in einem *ersten Teil* einen Überblick über die neuere internationale Modernismusforschung und ihre offenen Probleme. Ein *zweiter Teil* bietet in zwei kontroversen Beiträgen von F. W. GRAF und O. WEISS grundsätzliche *systematische Reflexionen zur Modernismusforschung*. Graf kritisiert dabei eine oft unkritische Identifizierung von „Modernismus“ und „Moderne“. Die interdisziplinäre Forschung und der Vergleich mit der Diskussion um die Moderne im evangelisch-theologischen Raum zeigen, daß der Begriff „Modernismus“ und die Auseinandersetzung um ihn weit älter ist als der katholische Modernismus zum Beginn des 20. Jh.s. Manche dessen Vertreter litten unter der Herausforderung der Moderne und zogen sich bewußt auf anti-moderne Konzeptionen zurück. Dies gilt zufolge Graf insbesondere für die Rezeption der Mystik und die Neubewertung des Irrationalen und der religiösen Erfahrung durch George Tyrrell. Hier war nach dieser Vorstellung die rationalistisch argumentierende Neuscholastik „moderner“ als der Modernismus. Daneben kritisiert Graf die These von einer ungebrochenen Kontinuität des Modernismus, derzufolge dessen Ansätze und Aussagen verborgen weiterwirkten und endlich im II. Vatikanum eine kirchenamtliche Bestätigung und Rezeption gefunden haben. Ein so umfassender Modernismusbegriff kann zufolge Graf nur zur Verunklarung führen, weil er dem historischen Phänomen Modernismus ebensowenig gerecht zu werden vermag wie dem II. Vatikanischen Konzil.

Im Gegensatz dazu arbeitet Otto Weiß mit einem weiten Modernismusbegriff, der nach seiner Überzeugung allein den Vorstellungen des Antimodernismus und den päpstlichen Maßnahmen gerecht zu werden vermag. Dies macht es sinnvoll, auch von einem deutschen Modernismus zu sprechen, selbst wenn sich bis in die jüngste Vergangenheit hinein die von den deutschen Bischöfen unmittelbar nach dem Erscheinen der Enzyklika Pascendi 1907 ausgegebene Schutzbehauptung weithin durchsetzte, in Deutschland gäbe es keinen Modernismus. Diese Behauptung widerspricht nach Weiß den Intentionen der Enzyklika und des Papstes, die den Ursprung des Modernismus gerade in Deutschland mit der durch die Universitätsfakultäten institutionalisierten Begegnung der katholischen Theologie mit dem Protestantismus und mit den Fragen und den Herausforderungen der jeweiligen Gegenwart sahen. Sowohl in der Frage einer inhaltlichen Bestimmung des Modernismus als auch dessen sachlicher Kontinuität mit Reformkatholizismus, mit der „Nouvelle Théologie“, der Liturgischen Bewegung und mit dem II. Vatikanum sind die Konzeptionen von Weiß und Graf kontrovers.

Der Aspekt der Globalisierung erscheint v. a. im *dritten Teil* des Buches: „*Internationale Perspektiven*“. Hier erörtert H. SCHWEDT den *Amerikanismus*, der seit Beginn der Kontroverse um den Modernismus als dessen Vorläufer angesehen wurde. Die „Neue Welt“ wird hier zum Vorbild einer Modernisierung der „Alten Welt“, eine nach Auffassung des Antimodernismus strukturell modernistische Konzeption. MANFRED WEITLAUFF stellt *Edmund Bishop* als „modernist of before modernism“ dar, der gerade in der subjektiven Frömmigkeit und der historischen Erforschung liturgischer Quellen seinen Beitrag zum Modernismus sah.

Wenn sich der Modernismus als faktisch undefinierbar erweist, könnte der Antimodernismus als Gegenbewegung leichter faßbar sein. Seiner Darstellung im *vierten Teil* gelten die Beiträge von ANTON LANDERSDORFER über den Dominikaner *Albert Maria Weiß* und von KARL HAUSBERGER über den Rottenburger *Bischof Paul Wilhelm von Keppler* und dessen Wandlung vom (liberalen) Kraus-Freund zum streng antimodernistischen Hierarchen. KLAUS ARNOLD stellt unter der Überschrift „*Frauen und Modernisten*“ dar, daß der Salon zumeist adliger Damen als Treff- und Konzentrationspunkt für einen internationalen Austausch von entscheidender Bedeutung für die Entfaltung eines globalen Modernismus war. Im Beitrag von THOMAS RUSTER („*Theologische Wahrnehmung von Kultur im ausgehenden Kaiserreich*“) wird im Anschluß an Albert Ehrhard, Hermann Schell und Joseph Mausbach die sich durchsetzende katholische Kulturoffenheit mit einer gleichzeitig grundlegend konservativen Ausrichtung zusammengefaßt und konfrontiert.

Die Problematik einer Kontinuität des Modernismus in Deutschland behandelt der  *fünfte Teil*. Hier stellt MARKUS RIES die *Entwicklung des katholischen*



*Literaturschaffens* in der Zeit zwischen dem Streit um die Zeitschrift „Das Hochland“ und Autoren wie Werner Bergengruen, Elisabeth Langgässer und Reinhold Schneider und deren Bedeutung für das katholische Selbstverständnis dar. KARL HAUSBERGER umreißt den Fall *Joseph Wittig*, einen der spektakulärsten Indizierungsfälle neueren Datums (1926). MANFRED EDER zeigt, wie sich im Zuge einer Ablehnung gegenüber Rom und einer zentralistischen Kirchenvorstellung auch völkisch-nationale Töne in das reformkatholische Denken in Deutschland einschlichen. Als einer der wichtigsten Vermittler modernistischer Konzeptionen, insbesondere der Theologie G. Tyrrells, kann Oskar Schroeder gelten, der spiritus rector des Niederrheinischen Reformkreises. Ihm widmet sich der Beitrag von UWE SCHARFENECKER.

In einer abschließenden kritischen Nachlese geht PETER HÜNERMANN zwei Fragen nach: Wie kann der sog. Antimodernismus näher charakterisiert werden? In welchem Verhältnis steht der damit gekennzeichnete Sachverhalt zum Konzil? Angesichts der Unmöglichkeit, den „Modernismus“ schlüssig zu definieren, gibt Hünermann einen Aufriß des Antimodernismus. Dieser ist keineswegs einfachhin anti-modern und traditionalistisch. Vielmehr machte er mit der Rationalitätsforderung der Moderne durchaus ernst und verurteilte eine ihm irrational erscheinende Glaubensbegründung mittels Intuition und Erfahrung. Er ist zufolge Hünermann inhaltlich charakterisiert durch eine „Nicht-Unterscheidung von Glauben und weltbildlicher Glaubensgestalt“ sowie durch den „Versuch, eine unbedingte Anerkennung der weltbildlichen Glaubensgestalt mit kanonistischen Mitteln in der Kirche durchzusetzen“ (371).

Dies ist eine bewußt weite Umschreibung des Antimodernismus, der sich in diesem Verständnis keineswegs allein auf die Ereignisse im Pontifikat Papst Pius X. beschränkt. Eine derartige Definition ist geeignet, den Antimodernismus als eine Erscheinung zu verstehen, die sehr wohl auch den Katholizismus in den Jahren zwischen den Weltkriegen und nach 1945 bestimmte, die in den Auseinandersetzungen um das II. Vatikanische Konzil einen mächtigen Auftrieb und gleichzeitig ihre Grenzen fand, die aber nach dem Konzil wieder auflebte und im gegenwärtigen Katholizismus neu an Boden zu gewinnen scheint. Derzeitige Kontroversen um die Freiheit der Theologie und um die Entwicklung regionaler Theologien beweisen es. Von einer Kontinuität des Antimodernismus läßt sich nach Hünermann zweifellos sprechen. Ob daraus aber auch auf eine Kontinuität des Modernismus geschlossen werden kann, und ob es möglich ist, den Modernismus als Umkehrung des Antimodernismus inhaltlich zu umschreiben, beantworten die Beiträge des Bdes kontrovers. Ebenso wenig, so der Einwand, wie sich aus einer Betrachtung des Anti-Semitismus eine hinreichende Sicht des Judentums und seiner Entwicklung ableiten ließe, so wenig kann eine Umschreibung des Antimodernismus umfassend klären, was der Modernismus ist. Gerade in den kontroversen Umschreibungen des Modernismus werden hier die entscheidenden Argumente vorgetragen, die zwar noch keinen Konsens in dessen Betrachtung zeigen, die aber künftig in der systematischen Deutung und in der Frage nach der Wirkungsgeschichte des Modernismus angemessene Antworten finden müssen. In dieser historischen Aufbereitung systematischer Modernismusforschung sowie in der Darlegung einer Fülle von bisher wenig bekannten Materialien liegt der Wert des vorliegenden Bdes, der eine neue Grundlage für die weitere Erforschung des Modernismus legt. Man ist neugierig auf die Fortsetzung der hier begonnen Arbeit.

München

Peter Neuner

**Stengel, Friedemann: Die Theologischen Fakultäten in der DDR als Problem der Kirchen- und Hochschulpolitik des SED-Staates bis zu ihrer Umwandlung in Sektionen 1970/71.** – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1998. 824 S. (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 3), geb. DM 98,00 ISBN: 3-374-01708-8

Der voluminöse Bd von Friedemann Stengel (eingereicht als Diss. an der Theol. Fak. Halle/Saale, 1996) stellt sich die Aufgabe, „Entwicklung, Strukturen und Ziele der Politik des von der SED beherrschten Staates gegenüber den sechs Theologischen Fakultäten an den Universitäten der ehemaligen DDR bis zur 3. Hochschulreform“ zu untersuchen (11). Für die Folgezeit der 70er und 80er Jahre finden sich in Kap. 4 nur perspektivische Einzelaspekte.

Die Arbeit bezieht sich auf die Ev.-Theol. Fak.en Berlin, Leipzig, Jena, Halle, Greifswald und Rostock. Infolge der verwendeten politischen Quellen, die dazu nichts Wesentliches beibringen, mußte auf „Schilderung des theologischen Profils und der theologischen Forschung einzelner Theologen und der Theologischen Fakultäten“ verzichtet werden. Thematisch gilt die „Politik der SED“ als die „maßgebliche Perspektive“: nur insofern die Fak.en „Ziel und Problem dieser Politik“ waren, werden sie einer weithin minuziösen Sichtung unterzogen. Ausschließlich die Bereiche stehen im Mittelpunkt, „in denen der SED-Staat politisch eingreifen konnte und die von ihm als

Handlungsfelder begriffen wurden“ (11). Berufungspolitik, Fragen der Studienorganisation, Disziplinarmaßnahmen usw. werden im Rahmen der staatlichen Hochschulpolitik extensiv behandelt. Theologiegeschichtlich Belangvolles geben die benutzten Quellen nicht her. Vielmehr werden lediglich „Situation, Aktivitäten und Reaktionen der Theologischen Fakultäten ... den politischen Vorhaben, Maßnahmen und Eingriffen des Staates im einzelnen gegenübergestellt“ (11).

Die drei kirchlichen Ausbildungsstätten für Pfarrer (Katechetisches Oberseminar in Naumburg/Saale, Missions- bzw. Theologisches Seminar in Leipzig, Sprachenkonvikt [Borsigstraße] in Ostberlin) treten akzidentiell in Erscheinung; sie werden in ihrer kirchenpolitischen Funktion als Ergänzungs- bzw. Konkurrenzphänomene zur universitären Theologenausbildung in Betracht gezogen (225–238; 544–560). Die kircheneigenen Ausbildungsstätten (gegen Ende der DDR zu „Kirchlichen Hochschulen“ avanciert, nach der „Wende“ kirchlicherseits aufgegeben bzw. in die Fak.en überführt) waren auch dadurch attraktiv, daß sie Nichtabiturienten (im zweijährigen Vorkurs) aufnehmen konnten und keine gesellschaftspolitischen Anforderungen stellten (Freistellung vom Wehrdienst). Andererseits entsprach das staatliche Festhalten an der Universitätstheologie auch landeskirchlichem Interesse (finanzielle Entlastung, staatlich anerkannter Diplomabschluß mit Promotions- und Habilitationsmöglichkeiten).

Als Quellengrundlage der Arbeit dienen vorrangig thematisch einschlägige Bestände der Hochschul-, Staatssicherheits- und Kirchenressorts der DDR sowie der Arbeitsgruppe Kirchenfragen (AG) beim Zentralkomitee der SED; auch Unterlagen der Ost-CDU sind berücksichtigt. Texte unterschiedlicher Provenienz und Wertigkeit (Dokumente 1–75; S. 679–789) sind anhangsweise abgedruckt. Quellen- und Literaturverzeichnis sowie sorgfältig gearbeitetes Personenregister sind beigegeben, ebenso Listen konspirativer Decknamen. Bei der Rekonstruktion von Sachverhalten erweist sich v.a. das umfangreiche Material des Ministeriums für Staatssicherheit der DDR (MfS) für die Arbeit als ertragreich: Bestände der Abt. XX, 4 der Hauptverwaltung Berlin wie der Bezirksverwaltungen Gera, Halle, Leipzig, Suhl und Rostock. Im Rahmen der staatlichen Kirchenpolitik hatte das MfS auch Zuständigkeiten für die theologischen Fak.en als integrierte Bestandteile der DDR-Universitäten wie als traditionell staatliche Institutionen für die Ausbildung evangelischer Pfarrer.

Wenn dem Zeithistoriker im Blick auf den besonderen Charakter des vielfach konspirativ gewonnenen Materials keine Fehldeutungen unterlaufen, wird ein detailliertes Erfassen von zeitgeschichtlichen Sachverhalten möglich. Das sonstige hochschul- und kirchenpolitische Quellenmaterial wird so hilfreich ergänzt. Die im Stasi-Unterlagengesetz vorgesehene Durchbrechung herkömmlicher Archivsperrfristen gibt historiographisch zu nutzende Chancen, wie sehr auch immer gegen unverantwortlich gehandhabte Decouvrierungstendenzen Bedenken erhoben werden mögen. Vereinzelt hätten Befragungskontakte, also die Berücksichtigung der „oral history“, interne Zusammenhänge und unklar gebliebene Einzelfragen, bei denen der Vf. es bei Vermutungen bewenden läßt, klären können. Zu Motivationen und Intentionen fakultätspolitischer Aktivitäten lassen die Quellen mitunter abweichende Interpretation zu. Kontroverskritik findet sich nur singulär, so gegenüber Gerhard Besier. Obschon im Willen zu decouvrierender Aufarbeitung der DDR-Kirchengeschichte mit ihm einig (vgl. Stengels noch studentischen Beitrag auf einem Hallenser „Dies academicus“ am 4. 6. 1991 in: KZG, 5 (1992), H. 1, 1992, 100–112), werden Ungenauigkeiten der Quelleninterpretation in Besiers dreibändigem Werk „Der SED-Staat und die Kirche“ (Bd. 1, 1993; 2 u. 3, 1995) konstatiert, auch dadurch bedingt, daß dort die Fak.en nur nebenher fragmentarisch berücksichtigt wurden. Es wird jedoch gelegentlich die „vom Vorverständnis Besiers bestimmte tendenzielle Weglassung von Quellenmaterial“ beanstandet (116, A. 101; vgl. auch 70, Anm. 344; 81, A. 423; 206, A. 71; 330, A. 132; 305, A. 637).

Anfänge und Fortgang der Debatte um den Bestand der theologischen Fak.en als ostzonalen bzw. DDR-spezifisches Problem werden informativ aufgewiesen. Pläne einer Akademiegründung wurden noch während der 70er Jahre und danach erörtert (669–676). Da die Fak.en indes „nach wie vor als einzige Möglichkeit der staatlichen Einflußnahme auf den Studiengang der künftigen Pfarrer betrachtet wurden, blieb die Erhaltung der Universitätstheologie auch weiterhin ein nicht ernsthaft umstrittener Bestandteil der Kirchenpolitik von SED und Regierung“ (560).



Da indes kirchen- und verfassungsrechtlich verlässliche Bestands-garantien fehlten, haben sich die theologischen Fak.en in der DDR veranlaßt gesehen, durch (mitunter zögerliche) praktikable Angleichung ihrer Studienorganisation an die universitären Normen (Studienreformpläne, Übernahme des gesellschaftswissenschaftlichen-marxistischen Grundstudiums, FDJ- und Gewerkschaftsgruppen, Zivilverteidigung usw.) ihren Bestand sichern zu helfen, um universitär verankerte wissenschaftliche Theologie und Theologenausbildung in der DDR zu ermöglichen. So hat z.B. die Theol. Fak. in Halle noch 1971 die FDJ-Gruppe als formale Studentenvertretung wiederbelebt, um die Sektionsbildung nicht zu gefährden (661).

Die in vier große Kap. gegliederte Darstellung des gewichtigen zeit-geschichtlichen Themas stellt in Kap. 1: („Die Phase der relativen Autonomie der Theologischen Fakultäten 1946–1955“) die zuständigen Regierungs- und Parteistellen unter Einfluß auch der sowjetischen Militäradministration (SMAD) und die entsprechenden berufungspolitischen Richtlinien und Vorgänge in den Vordergrund. Erörtert wird das Spannungsfeld zwischen Staat und Kirche, in dem sich die theologischen Fak.en aufgrund ihrer traditionellen Doppelfunktion als staatliche Einrichtungen zur evangelischen Pfarrerausbildung zwangsläufig befanden. Schon während der Zonenzeit wurde die sich anbahnende Problemlage spürbar: „relativ“ war die Autonomie der Fak.en schon deshalb, „weil einerseits ihr Fortbestand an den Universitäten nicht gesichert erschien, und weil sie andererseits an allgemeine kirchen- und hochschulpolitische Koordinaten gebunden waren“ (15). Gleichwohl werden die mitunter als „intakt“ bzw. „defekt“ gekennzeichneten berufungspolitischen Vorgänge schematisch-formalistisch am autonomen Vorschlagsrecht des Fakultätsrates gemessen (378). Fakultätspolitische Kontakte mit zentralen wie regionalen Instanzen der Staats-, Partei- und Sicherheitsressorts sind auch personal minuziös quellenbelegt aufgewiesen.

Katholizismusrelevant sind die Ausführungen lediglich auf S. 77f und in Dokument 4, S. 684 („Die Errichtung eines katholischen Priesterseminars 1951–1952“). Es handelt sich um das im Dezember 1951 genehmigte „Philosophisch-Theologische Studium“ in Erfurt, das die Priesterausbildung in der DDR von katholischen Fak.en der Bundesrepublik unabhängig machen sollte. Im Zusammenhang damit wird der Grotewohl-Vorschlag erörtert, die ev.-theol. Fak.en von den Univ.en zu entfernen und in (möglicherweise staatlich kontrollierte) kirchliche Regie zu überführen (79–97). Trotz anfänglich kirchlich vorhandener Neigungen, auf den staatlichen Vorschlag evangelischer Akademiebildung einzugehen, hat Bischof Otto Dibelius als Ratsvorsitzender der EKD den universitätstheologischen Wunsch auf Beibehaltung der Fak.en Grotewohl gegenüber vertreten, ohne daß letztgültig festzustellen wäre, welches der verschiedenen Voten (Leipziger Fak.; auch der EKD-Synode) entscheidend dazu beitrug, daß der Politbürobeschuß der SED vom 5. August 1952 (evangelische Akademiebildung analog zur katholischen Hochschule in Erfurt) nicht zur Ausführung gelangte. Das Eintreten des seit Ende 1949 als Systematiker und Religionssoziologe in Leipzig tätigen Prof.s D. Emil Fuchs (1874–1971) für den Erhalt der Universitätstheologie 1952/53 hatte nach Stengel sicherlich „eine ebensolche Bedeutung wie das Festhalten der Kirche an den Fakultäten und die technischen und organisatorischen Hürden, die bei der Realisierung des Projektes zu überwinden gewesen wären“ (97). Fuchs wies als ehemaliger religiöser Sozialist auf die „Möglichkeit eines politischen Einflusses der Fak.en auf die Kirche im Sinne des Sozialismus“ hin, ein institutionssicherndes Argument, dessen sich situationsbewußte Exponenten der Universitätstheologie auch künftig bedienen konnten (91).

So wurde Mitte der 50er Jahre – durch fakultätspolitische Vorstöße „fortschrittlicher“ Kräfte der Theologischen Fak.en mitbedingt – eine Aktivierung der Fakultätspolitik der SED eingeleitet (Maßnahmeplan der SED vom 14. Dez. 1955). Die als „Radikalisierung der Fakultätspolitik“ gekennzeichnete Phase war jedoch mit einer „Festigung des universitären Status der Theologischen Fakultäten verbunden“ (237f) und gewann so institutionssichernde Relevanz: „Solange Staat und SED sich einen Einfluß auf die künftigen Pfarrer erhofften, mußte an den theologischen Fak.en festgehalten werden.“ (238) So wird einem Kreis von Theologiestudenten und Nachwuchswissenschaftlern um Fuchs während der nach dem Grotewohl-Vorschlag auch kirchlich verunsicherten Lage eine in diesem Sinne initiativ fakultätspolitische Funktion zugeschrieben („fundamentale Rolle“ der Leipziger FDJ-Gruppe, 112; Memoranden, Dokument 10, 12, 20. Daraufhin befaßte sich die AG Kirchenfragen beim ZK der SED, zu der Kontakte bestanden, stärker mit den Theologischen Fak.en, wie in Kap. 2 („Die Phase der radikalen Veränderungen in der Politik gegenüber den Theologischen Fakultäten 1955–1958“) dargestellt (99–308). Folgenreiche Querelen zwischen Partei und Hochschulministerium werden geschildert; letzteres sah sich zu aktiverer Fakultätspolitik gedrängt. Die Rolle der im Untersuchungszeitraum für die theologischen Fak.en zuständigen Hauptreferenten im Ministerium für Hoch- und Fachschulwesen wird auch im Blick auf Modalitäten der staatlichen Berufungspolitik näher charakterisiert. Die gespannte politische Situation kennzeichnen auch der Prozeß gegen den damaligen Leipziger Studentenpfarrer Schmutzler 1957/58 und der „Fall Aland und die Zerschlagung des „Spirituskreises““ in Halle 1958.

Im – lapidar mit „Die Etablierung der repressiven Fakultätspolitik 1958–1965“ firmierten – Kap. 3 entsteht (wie auch in Kap. 4, das die weitere Entwicklung bis 1971 schildert) ein informatives Bild von Berufungsaktivitäten und Umsetzungsplanungen. So gestaltete sich – schon zeitgenössisch wahrnehmbar – die Berliner Fakultätssituation (durch zwei politisch „fortschritt-

liche Gruppen“ im Lehrkörper mit unterschiedlichen theologischen und fakultätspolitischen Konzepten auch künftig stärker konfliktorientiert („Barthianisierungspläne“ der Gruppe um Hanfried Müller contra CDU-Gruppe und vice versa: 379ff; 390f). Demgegenüber erscheinen die Lehrkörper anderer Fak.en bei theologischer Pluralität homogener ausgerichtet bzw. stärker konsensorientiert. An der Leipziger Fak. vollzog sich die Berufungspolitik weitgehend aus dem eigenen wissenschaftlichen Nachwuchs, als quasi Leipziger Hausmachts-politik im erfolgreichen Bemühen um landeskirchlichen Konsens, besonders ausgeprägt seit der Sektionsgründungsphase 1969/1971 unter Prof. H. Moritz (617f). In Halle wird stärker konservatives Bedachtsein auf fakultätsautonome Aspekte diagnostiziert, ohne daß Probleme und Konflikte ausblieben. Auch Jena, Greifswald und Rostock kommen in ihrer fakultätspolitischen Spezifik voll zur Geltung, während die Arbeiten von G. Besier bei extensiver Behandlung DDR-weiter Kirchenpolitik indes die Fakultätspolitik segmenthaft-fragmentarisch stärker auf Leipzig und Berlin konzentrierten. Für Berlin ist auf das Buch von Dietmar Linke: Theologiestudenten der Humboldt-Universität. Zwischen Hörsaal und Anklagebank (Neukirchen-Vluyn 1994) Bezug genommen, das sich als „Darstellung der parteipolitischen Einflußnahme auf eine theologische Fakultät anhand von Dokumenten“ (Untertitel) versteht (vgl. dazu meine Rez. in ZKG 1997, H. 3, 427–429).

Mit Kap. 4 („Die Entwicklung der Fakultätspolitik bis zur 3. Hochschulreform 1965–1971“), wo neben der etwas „liberalisierten“ Berufungspolitik jener Jahre die Sektionsbildungsphase der 3. Hochschulreform in ihrem Ablauf um-sichtlich beschrieben wird, endet die quellenintensiv belegte Untersuchung be-zeichnenderweise mit der als Frage formulierten Überschrift des Schlußabschnittes: „Ein Ende der Debatte um die Existenz der Universitätstheologie?“ Die Aufrechterhaltung der institutionellen Existenz war Voraussetzung wie wesentlich handlungsbestimmendes fakultätspolitisches Grundmotiv inner-halb der DDR-Universitätstheologie.

Als arbeitsaufwendige summa-cum-laude-Leistung vermittelt der Bd mit seiner detaillierten Information eine wichtige Rekonstruktionsanalyse fakultätspolitischer Handlungsfelder für den Bereich der theologischen Fak.en in der DDR bis 1970/71. Stärkere Einbindung in kontextuale kirchenpolitische Handlungsabläufe erwies sich als nicht erforderlich, da hierzu hinreichend Dokumentationen vorlie- gen.

Leipzig

Kurt Meier

## Reformationsgeschichte

Wenz, Gunther: *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch. Bd 1. – Berlin / New York / Frankfurt a. M.: de Gruyter / Evang. Verlagswerk 1996. 719 S., kt DM 68,00 ISBN: 3–11–015239–8. Bd 2. – Berlin / New York / Frankfurt a. M.: de Gruyter / Evang. Verlagswerk 1998. 816 S., kt DM 88,00 ISBN: 3–11–015755–1

Das Werk will einen „historischen und systematischen Beitrag zum Verständnis der Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche leisten“ (44). Dieses Ziel wird mindestens historischerseits eingelöst, wenn – trotz wucherndem Detailismus – mit minuziöser Genauigkeit der geschichtliche Sinn der Bekenntnisse herausgearbeitet wird und ihre Vorlagen und Wurzeln transparent gemacht werden, sowie die auslegungsgeschichtliche Sekundärliteratur voll eingearbeitet wird.

In Querschnitten und Längsschnitten wird die Theologie der Bekenntnisschriften des Konkordienbuches von 1580 referiert und interpretiert: das Augsburger Bekenntnis (1530), die Apologie des Augsburger Bekenntnisses (1531), die Schmalkaldischen Artikel (1537), der Traktat über die Gewalt und den Primat des Papstes (1537), der Kleine und Große Katechismus (1529), die Konkordienformel (1577). Aufschlußreich sind u. a. folgende Details der – sicher rein historisch verfahrenen – Untersuchung, auf die der Vf. hinweist: Luther geht deshalb so frei in den Katechismen mit dem Dekalog um, weil er für ihn nur gilt, soweit er mit dem „natürlichen Gesetz“ übereinstimmt, das Gott in das Herz der Menschen geschrieben hat, während alle zeitbedingten Gesetze des Alten Testaments, wie die Zeremonial- und Judizialgesetze, zu streichen sind (264). Dabei kommt dem ersten Gebot in seinen Katechismen ein achsialer Rang als der „Mitte“ seiner Theologie zu. Denn Glaube und Gott gehören zusammen. „Allein das Trauen und Gläuben ... machet beide Gott und Abgott“, „fides creatrix divinitatis“ (267). Eine Aktualisierung dieser kühnen These Luthers unterbleibt leider, wie auch der anderen des Großen Katechismus, daß sich Gott in Christus „ganz und gar ausgeschüttet hat und nichts behalten (hat), das er nicht uns gegeben habe“ (306). Wichtig erscheint der Nachweis des Vf.s, daß die Aussagen über das Abendmahl im Augsburger Bekenntnis und ihrer Apologie in Art. 10 die Transsubstantiationslehre nicht ausschließen („unter Gestalt des Brotes und Weines“ oder ihrer Akzidentien; „mutato pane“) (643ff). „Ohne ... verbindlich zu sein, kann die Transsubstantiationslehre nach Maßgabe der CA gegebenenfalls auch unter den Bedingungen reformatorischer Abendmahlslehre als eine mögliche Theorievariante, die Verbindung von Leib und Blut Christi mit Brot und Wein auszusagen, akzeptiert werden“ (646). Der Vf. verweist ebenso auf die Apologie, wo in Art. 24 wie im Augsburger Bekenntnis



betont wird, „daß die Messe bei den Evangelischen nicht abgeschafft, sondern gewissenhaft beibehalten werde. Nicht nur werde das Sakrament an den einzelnen Sonntagen und ... Festtagen ... gereicht ... , auch seien die üblichen Meßbruten beibehalten worden“ (663). Leider geht der Vf. mit keinem Wort auf die Situation unserer heutigen evangelisch-lutherischen Kirche ein, die sich an diesen Grundsatz ihres Bekenntnisses nicht hält. In der akribischen Nachzeichnung der reformatorischen Rechtfertigungslehre werden die „ökumenischen“ Texte der Apologie vom Vf. wahrgenommen, wenn etwa Apologie Art. 4 eine „angefangene Gesetzeserfüllung“ („incoata legis impletio“) des Glaubens für „notwendig“ gehalten wird, wenn er ein echter Rechtfertigungsglaube sein will (189), aber es fehlt leider auch hier ihre Aktualisierung für den heutigen ökumenischen Dialog. Aber nicht nur „ein folgenloser Glaube“ „ohne ... Werke der Liebe“ „vermag“ nach Apol.-Art. 4 „nicht zu bestehen“ vor Gott (229), es gibt nach Luther sogar eine „Mitwirkung“ zwischen Mensch und Gott in der Rechtfertigung (207, Konkordienformel Art. 2), was die Lutheraner in der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (1997) wohl vergessen haben (Nr. 23). Der Vf. verschweigt auch nicht, daß die Apologie in Art. 14 trotz Verständnis der Kirche als herrschaftsfreie Gemeinde der Gleichen unter dem einen Herrn (Confessio Augustana Art. 7) das – gerade auch heute so aktuelle – Zugeständnis macht: „man habe protestantischerseits auf dem Augsburger Reichstag oftmals Zeugnis von dem ehrlichen Willen gegeben, die überkommene Kirchenordnung einschließlich der *ordinatio canonica* und der Ordnung kirchlicher Hierarchie beizubehalten, auch wenn diese ... aufgrund menschlicher Autorität entstanden sei“, also nur de iure humano bestehe (355).

Richtig ist, daß der Vf. betont, die Reformation sei keine „Revolution“ gewesen, sondern „eine auf konservativem Bewahrungstreben aufbauende ... Erneuerung der Kirche“ (513), so sehr sich die Bekenntnisse hier noch viel klarer ausdrücken, es gehe in ihr um keine neue Kirche, sondern um die Erneuerung der einen, römisch-katholischen Kirche. (Abschluß des 1. Teils der Confessio Augustana, U. G. 32; anders 545.)

Es ist schade, daß diese dickleibige Arbeit von über 1500 S. ihre systematische Aufgabe, die reformatorische Lehre, die für viele heute ein verstaubtes Fossil aus dem Museum der Dogmengeschichte ist, für unsere Zeit zu aktualisieren und ihren Lebenswert für den heutigen Menschen aufzuweisen, nicht einlöst. Die Frage, ob die Rechtfertigung des Menschen allein aus Gnaden und allein durch den Glauben lebt oder ein totes Erbe ist, ist doch heute viel wichtiger als die nach ihrer Richtigkeit. Daß in dem umfassenden Opus diese – angesichts der Säkularisierung – bedrängende Frage, wie wir die alte Wahrheit neu sagen, nicht nur nachsagen, so gut wie nicht gestellt wird, ist zu bedauern, sowie daß kaum die ökumenischen Implikationen der Bekenntnisse für den heutigen Einheitsdialog der Kirchen genützt werden. Es geht hier immer nur um die Frage, was war, nicht, was sein soll. Wir stehen alle in dieser Gefahr, uns als Theologen in eine Vorwelt abzuseilen und welt- und gemeindefremde Debatten von vorgestern zu führen, statt uns den Fragen unserer Zeit zu stellen, was viel schwieriger ist. Kein Wunder, wenn unsere Gemeinden und unsere Gesellschaft unsere vergangenheitsfixierte Arbeit in die Paläontologie verweisen. Sie erinnert oft in der Tat an ein Museum, wo die Lehre stückweise eingesargt und mumifiziert wird.

Osnabrück

Horst Georg Pöhlmann

**Huovinen, Eero: Fides Infantium.** Martin Luthers Lehre vom Kinderglauben. – Mainz: Philipp von Zabern 1997. VI, 188 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung Abendländische Religionsgeschichte, 159), geb. DM 58,00 ISBN: 3-8053-1654-2

Mit seiner Untersuchung über den Kinderglauben widmet sich der Finne Eero Huovinen einem äußerst wichtigen und spannenden Fragenkomplex, welcher Luthers Auffassung vom Glauben ebenso berührt wie sein Sünden- und Taufverständnis. Damit weist das Problem der Kindertaufe mitten hinein in das Zentrum reformatorischer Theologie: die Rechtfertigungslehre.

Huovinen beginnt seine Untersuchung mit einem Überblick über die Forschung seit ca. 1960. Dieser Überblick kristallisiert zwei Hauptrichtungen heraus, die den Ort der *fides-infantium*-Lehre unterschiedlich bestimmen: „Ein Teil ... ist der Ansicht, daß sich diese Lehre nahtlos in Luthers sonstige Äußerungen über Taufe und Glaube einfügt. Die *fides infantium* bringt dann paradigmatisch solche theologischen Akzentuierungen zum Ausdruck, die Luthers Theologie weiter ausleuchten. Ein anderer Teil der Forscher ... vertritt dagegen die sogenannte Postulatstheorie, nach der Luther, um theologisch konsequent zu bleiben, den Kinderglauben postulieren oder ‚annehmen‘ mußte“ (16). Die Auseinandersetzung mit der Forschung wird von H. im folgenden immer wieder und intensiv geführt.

Zur rechten Erfassung des Problemkreises möchte der Vf. selbst „ein besonderes Augenmerk auf das theologiegeschichtliche Umfeld richten“ (20), d. h. auf die Traditionsströme, mit denen Luther sich auseinanderzusetzen hatte, einerseits und die innerreformatorischen, namentlich spiritualistischen Strömungen andererseits. Dazu zieht er als Hauptquellen Texte unterschiedlicher Gattungen aus den Jahren 1519 bis 1528 heran, komplettiert seine Ausführun-

gen aber mit weiterem Material, welches auch den späten Luther nicht außer acht läßt.

Die Konzentration auf die Zeit der Konsolidierung der Reformation in den Auseinandersetzungen nach außen und innen ist durchaus legitim, läßt aber danach fragen, ob H.s theologiegeschichtlicher Ansatz nicht eine gewisse Engführung provoziert; manche Aspekte, die v. a. den Glaubensbegriff betreffen, mögen daher etwas zu kurz kommen. Umgekehrt wäre gerade angesichts dieses Ansatzes die Methode zu hinterfragen, thematisch an das Problem heranzugehen und nicht – jedenfalls zunächst – chronologisch die Texte zu analysieren, die sich mehr oder weniger ausdrücklich und intensiv mit der *fides infantium* beschäftigen; der Vorteil hätte darin gelegen, die konkrete Debatte, in der Luther sich befand, wahrzunehmen und sie für die jeweilige Begriffsbildung auszuwerten. Mit einer daran sich dann anschließenden Systematisierung, deren vorliegende Form im großen und ganzen durchaus überzeugend ist, hätte H. sowohl dem historisch Bedingten als auch dem theologisch Fundamentalen der Lehre Luthers zu ihrem Recht verholfen.

Die nun folgende Untersuchung verdient unbedingte Beachtung, weist sie doch mit den Abschnitten, die sich nacheinander mit den Voraussetzungen des Glaubens- und des Sakramentsbegriffes sowie damit beschäftigen, was denn nun ‚Kinderglaube‘ meine, mitten hinein in den Kern lutherischer Theologie und – last not least – in die auch die ökumenische Debatte heute bestimmenden Probleme.

Gleich zu Beginn widmet sich H. der schwierigen und in der Forschung immer wieder mit unterschiedlichem Ergebnis gestellten Frage, wo der glaubenstheologische Ort der *fides-infantium*-Lehre zu suchen ist. Der Vf. beantwortet sie mit dem Hinweis auf die Lehre von der *duplex iustitia*. Danach sei die erste „Gottes passive Gerechtigkeit“, die real, aber doch anfänglich ist in dem Sinne, daß der Mensch auch weiterhin Sünder ist; die zweite sei die eigene Gerechtigkeit des Menschen, wobei dieses ‚eigen‘ auch nur als von Gott bzw. Christus Gewirktes verstanden werden darf und die Werke dieser zweiten Gerechtigkeit in keiner Weise vor Gott Verdienst beanspruchen können; Gott wirke *sine homine*, aber doch *in homine* (37).

Die Beschreibung der *duplex iustitia* ist nicht unproblematisch, besonders in dem Punkt, wo H. die zweite Gerechtigkeit als eine die erste vervollkommnende interpretiert (26ff) und von daher sogar den Kooperations- und den Verdienstgedanken hervorhebt (27, 29). Zwar findet sich das *perfit* in Luthers Sermon, doch ist das Element der *iustitia aliena*, die immer eine *aliena* bleibt, das einzig entscheidende Moment. Hilfreich wäre es gewesen, wenn er zur Begriffsklärung die Untersuchungen von v. Loewenich (*Duplex iustitia*, 1972), Yarnold (*Duplex iustitia*, 1988) und evtl. Braunisch (*Die Theologie der Rechtfertigung im Enchiridion* (1538) des Johannes Gropper, 1974) herangezogen hätte. Kritisch ist auch H.s Behauptung zu beurteilen, das korrelative Verhältnis von *promissio* und *fides* meine „denselben Sachverhalt, der im Sermo de duplici iustitia mit dem Gedanken der doppelten Gerechtigkeit ausgedrückt“ werde (30). Der Vf. hat nicht klar genug erkannt, daß der Glaube eben darum in keiner Weise als ‚Werk‘ im verdienstlichen Sinne bezeichnet werden kann, da das aktive Element in ihm gerade dasjenige ist, welches von sich wegweist auf die geschenkte Gerechtigkeit Christi und den Menschen damit *extra se* setzt; viel stärker müßte beachtet werden, daß es sich bei Luther nicht eigentlich um zwei Gerechtigkeiten handelt, sondern um eine einzige, die in ihrem Geschenkcharakter den Menschen zum Werk am Nächsten befreit, vor Gott aber nur die Person, nicht das Werk dieser Person, angenehm ist. H. vermischt die Begriffe ‚Glaube‘, ‚Gerechtigkeit‘ und ‚Taufe‘ mehrmals in nicht ganz redlicher Weise.

Aus dieser Beobachtung heraus schließt H., in der Taufe werde der Glaube als Gabe der ersten Gerechtigkeit eingegossen und als Werk der zweiten Gerechtigkeit und als den Bußprozeß tragendes Element ermöglicht. Mithin erfülle der Glaube das, was die Taufe bedeute (40). Konsequenterweise fragt der Vf. im Anschluß danach, welche Wirkung Luther dem Taufsakrament im Gegenüber zur scholastischen Tradition beimißt, denn die klassische Differenzierung in *ex opere operato* und *per fidem* mache deutlich, welcher enge Zusammenhang letztlich auch zwischen Kindertaufe und Kinderglaube gesehen werden müsse. Dabei kommt er zu dem Schluß, Luther habe nicht „den Glauben und die Wirkung des Sakraments gegeneinandergestellt, sondern Glaube und Werk“ (56). Die Sakramente seien „effektive Zeichen der Gnade“ (68), sie verleihen Gnade gegen jeden Widerstand.

Auch hier muß man H. leider vorwerfen, der lutherischen Theologie nicht in jedem Punkt gerecht zu werden. So kann etwa seine Behauptung „Luther identifiziert also die Verdienstlichkeit des Meßopfers mit dem Gedanken des *opus operatum*“ und seine Folgerung daraus („Gerade das in diese Richtung abgewandelte und falsch verstandene Sakrament kritisiert Luther also. Seine *opus-operatum*-Kritik ist ausschließlich gegen dieses falsche Verständnis gerichtet“ [55]) nicht kritiklos akzeptiert werden. Luthers Kritik an dem Verständnis, die Sakramente wirkten *ex opere operato*, richtet sich vielmehr darauf, daß zum einen das Verheißungswort, zum anderen der Glaube des Empfangenden und damit das unauflösliche Zusammen von *promissio* und *fides* aufgebrochen würden. Die Wirkung des Sakraments in dessen Vollzug zu sehen binde die soteriologische Komponente der *promissio* stark an den Ausführenden und in einem weiteren Sinne das Heil an die Verwalterin der Gnadenmittel, die (römische) Kirche – nicht mehr das Wort und das im Sakrament erinnerte Erlösungsgeschehen – stünde im Vordergrund, sondern das äußere Erinnerungszeichen. Die Auffassung vom Sakrament als Werk ist nur noch die logische Folgerung aus diesem grundsätzlichen Mißverständnis.

Für die Wirkung des Sakraments bleibe die Disposition des Empfängers gleichgültig. Insofern sei „[g]erade die Kindertaufe und der dem Kind eingegos-



sene Glaube ... das deutlichste Beispiel für die objektive Wirkung des Sakraments“ (71).

Der Kinderglaube sei von Gott gewirkter Glaube, eine *fides infusa* (vgl. dazu die Ausführungen 134–141) und zeige „demnach geradezu idealtypisch, wie das Wort Gottes wirkt“ (79). Dabei habe der Glaube der Kirche allenfalls eine instrumentale, zum eigenen Glauben helfende, aber natürlich keine rechtfertigende Kraft. Die mit dem Thema des Kinderglaubens eng zusammenhängende Frage, ob in den Kindern möglicherweise eine andere Disposition zum Glauben bzw. zur Gnade herrsche, beantwortet H. mit einem erneuten Hinweis auf die *duplex-iustitia*-Lehre, welche Bedeutung für den Sündenbegriff habe: „Einerseits ist das Kind mit der ganzen Menschheit der Ursünde verfallen. Es hat also keine Disposition, die es ‚unschuldiger‘ oder ‚reiner‘ macht als die Erwachsenen ... Andererseits ist es der Ursünde noch nicht möglich, das Leben des Kindes in gleicher Weise zu beeinflussen ... Die ‚Eignung‘ des Kindes für den Glauben bedeutet somit, daß die Ursünde ihre Macht in seinem Leben noch nicht so gezeigt hat wie beim Erwachsenen“ (105f).

Hier zeigt sich recht gut die Problematik, die sich aufgrund der Vermischung verschiedener Begriffe ergibt: welcher Glaube ist nun an dieser Stelle eigentlich gemeint? Ist es die *fides iustificans* – so wäre der Eintrag der Tatsünden irrelevant, da es dort nicht um Werke, sondern um die Person geht und es also keine Rolle spielt, ob die Macht der Sünde ihren Einfluß schon bis in die Tatsünden hinein geübt hat. Ist es die *fides propria* (und ist diese identisch mit der *fides iustificans*?), dann könnte man im Hinblick auf das Kind ja noch nicht im engeren Sinne davon sprechen. Hilfreicher als der Hinweis auf die Lehre von der doppelten Gerechtigkeit sind da H.s Bemerkungen zu der konkreten Auseinandersetzung mit der Scholastik und den Wiedertäufern (103) – die im Vergleich dann aber zu kurz kommen – und v. a. zur Kreuzestheologie (107ff) sowie zum Kinderglauben als verborgenem Glauben (111–121), wo deutlich wird, daß es das „Widervernünftige“, die Unbewußtheit des Glaubens und der Verzicht auf eine „vernünftige“, logischen Ansprüchen genügende Erfassung des Rechtfertigungsgeschehens sind, die den Kinderglauben über den Erwachsenenglauben hinausheben.

In einem Schlußkapitel legt der Vf. dar, wie der Kinderglaube als Beginn der zweiten Gerechtigkeit zu verstehen ist. Die *fides infantium* bringe eine affektuale Wirkung hervor, und die Gabe der Taufe sei unzerstörbar. Insofern – und nur insofern – könne Luther von einem *character indelebilis* sprechen, der in der Taufe verliehen werde, nicht als *habitus*, sondern als unvergängliches Zeichen.

An dieser Stelle wäre es nützlich gewesen, den Affektbegriff etwas genauer zu untersuchen und einschlägige Literatur dazu zu befragen. Hier wie insgesamt vermisst der Leser eine tiefere Beschäftigung mit der Tradition, die sich im fehlenden Aufweis der entsprechenden Quellen unangenehm bemerkbar macht; zudem hätte zumindest die Frage gestellt werden können, ob und wie sich das Problem der Kindertaufe bei anderen Reformatoren darstellt (namentlich bei Melancthon).

H.s Arbeit zeichnet sich insgesamt durch eine intensive Auseinandersetzung mit der bisherigen Lutherforschung zum Thema der *fides infantium* aus. Es ist lobenswert, daß und wie er sich z. T. gegen die herrschenden Positionen behauptet und wie er ein solch komplexes Thema herausgreift, welches mehrere Problemkreise gleichzeitig berührt; H. gibt wesentliche Hinweise und gute Denkanstöße. Insofern ist die Arbeit gelungen und ein wichtiger Beitrag zur Frage nach Luthers Theologie. Die angemerkteten Anfragen an sein Werk müßten wohl jedoch bedacht werden und weisen darauf hin, wie die Frage nach dem Kinderglauben – sowie nach dem lutherischen Glaubensbegriff insgesamt – eine die Forschung weiterhin beschäftigende bleiben dürfte.

Hennef

Athina Lexutt

**Ioannis Calvini. Opera Exegetica. Vol. XI/1: In Evangelium Secundum Johannem Commentarius Pars Prior**, hg. v. Helmut Feld. – Genève: Librairie Droz 1997. XLIX, 361 S. (Ioannis Calvini. Series II. Opera Exegetica Veteris Et Novi Testamenti, 11,1), ISBN: 2-600-00283-9. **Vol. XI/2: In Evangelium Secundum Johannem Commentarius Pars Altera**, hg. v. Helmut Feld. – Genève: Librairie Droz 1998. XXII, 418 S. (Ioannis Calvini. Series II. Opera Exegetica Veteris Et Novi Testamenti, 9,2), ISBN: 2-600-00283-9

Schon verschiedentlich sind in den vergangenen Jahrzehnten einzelne Schriften Johannes Calvins kritisch ediert worden. So gesellten sich neben die in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s im Corpus Reformatum erschienene Ausgabe seiner Werke („Opera quae supersunt omnia“, Braunschweig: Schwetschke 1863–1900 [CR 29–87]) die fünfbändige Ausgabe der „Opera Selecta“ (München: Kaiser 1926–1952), u. a. mit einer Zusammenschau der verschiedenen Textfassungen der Institutio, sowie kritische Editionen z. B. der Schrift „Des Scandales“ (Ed. Olivier Fatio, Genf: Droz 1984 [Textes littéraires Français]) und des Römerbriefkommentars („Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos“, Ed. Thomas H. L. Parker, Brill: Leiden 1981 [SHCT 22]). Zu erwähnen sind auch die im Neukirchener Verlag erscheinenden Bde der „Supplementa Calviniana“ (1961ff) mit bisher unveröffentlichten Predigten.

Seit 1992 ist nun unter der Ägide eines internationalen Herausgeberteam (B. G. Armstrong, C. Augustijn, I. Backus, O. Fatio, H. Feld, F. M. Higman, W. H. Neuser, B. Roussel, W. van't Spijker, D. F. Wright) in der Librairie Droz in Genf eine kritische Gesamtausgabe der Werke Calvins (abzukürzen COR) im Erscheinen begriffen, welche gemeinsam mit den „Supplementa Calviniana“ (mit den Predigten Calvins) auf lange Sicht die bisherige Ausgabe der CR weitgehend ersetzen wird.

Die Ausgabe ist untergliedert in sechs Abteilungen (Series I: Institutio; II: Opera Exegetica; III: Scripta ecclesiastica; IV: Scripta didactica et polemica; V: Epistolae; VI: Scripta varia). Die bisher in erstaunlich zügiger Abfolge erschienenen Bde gehören vorwiegend den exegetischen Werken an (Kommentar zu „Joh“: Vol. 11/1–2, Ed. Feld, 1997f; „2 Kor“: Vol. 15, Ed. Feld, 1994; „Gal/Eph/Phil/Kol“: Vol. 16, Ed. Feld, 1992; „Hebr“: Vol. 19, Ed. Parker, 1996); hinzu kommt aus Series III Vol. 1: „De aeterna praedestinatione / De la predestination éternelle“ (Ed. W. H. Neuser / O. Fatio, 1998). Jeder Bd enthält eine je nach Bearbeiter in deutscher, englischer oder französischer Sprache verfaßte Einleitung, die über die zugrundeliegende Textbasis, die älteren Editionen und – für die überaus breite Wirkungsgeschichte aufschlußreich – Übersetzungen informiert, sowie Calvins Quellen (die Kenntnis altkirchlicher Quellen bei Calvin ist bemerkenswert und wird auch von seiten der wirkungsgeschichtlichen Forschung der Patrologie sehr wohl vermerkt), seine Arbeitsweise und seine Theologie vorstellt. Der Text beruht in der Regel jeweils auf der Editio Princeps, bei den Kommentaren auf der letzten zu Calvins Lebzeiten gedruckten bzw. von ihm revidierten Ausgabe (vgl. die Editionsgrundsätze, die dem erst erschienenen Bd in einem Separatdruck, späteren Bden im Rahmen der Einleitung beigegeben sind). Die Seitenzahlen der bisherigen Ausgabe CR finden sich als Marginalien angefügt. Besonders hervorzuheben ist der reichhaltige Anmerkungsapparat. Er informiert u. a. über Textvarianten anderer Editionen, verweist auf zu vergleichende Stellen in sonstigen Werken Calvins und liefert Texte jener Ausleger, von denen Calvin abhängig ist bzw. auf die er sich zustimmend oder kritisch bezieht. Insbesondere letzteres ist, da der Reformator oftmals auf Gewährsleute oder kritisierte Positionen ohne Nennung von Namen nur anspielt, außerordentlich hilfreich. Auf Sekundärliteratur wird in den Anmerkungen mit Recht an nur wenigen Stellen verwiesen; in diesem Rahmen können solche Angaben nur in sehr willkürlicher Auswahl erfolgen und hätten ebensogut ganz unterbleiben können, sind sie doch am ehesten überholt. Ausführliche Register (Bibelstellen, Personennamen, moderne Autoren und lateinische Begriffe) sind beigelegt. Eigens vermerkt sei, daß die jeweils später erschienenen Bde Korrigenda und Nachträge zu den früheren enthalten.

Thematisch relevant ist der Kommentar zum 2. Korintherbrief v. a. hinsichtlich Calvins Verständnis des kirchlichen Dienstes: er ist – so der Editor HELMUT FELD – „so etwas wie die *Magna Charta* des kirchlichen *ministerium*“ (COR II/15, XXXII). Der Hebräerbriefkommentar ist zu beachten wegen seiner christologischen Ämterlehre (COR II/19, XVIII–XXII), insbesondere aufgrund der Beobachtung, daß Calvin hier abweichend von der Institutio ein zweifaches, nicht dreifaches Amt beschreibt, und zwar fokussiert auf das prophetische und das priesterliche Amt. Bd 1 aus Series III präsentiert den lateinischen und den französischen Text der wichtigsten Schrift Calvins zur Prädestination. Die Einleitung enthält eine zeitgeschichtliche Einordnung, skizziert die Position der Gegner, Entstehungs- und Nachgeschichte und stellt die Gliederung vor. Auf eine theologische Einführung wird bei diesem Bd – bedauerlicherweise – verzichtet.

Exemplarisch sei ein ausführlicherer Blick auf den zweiteiligen Kommentar zum Johannesevangelium (COR II/11) geworfen. Der Kommentar erschien erstmals Ende 1552 und ist nicht zuletzt von dem Anliegen bestimmt, Michael Servets Werk „Christianismi Restitutio“ (erschienen 1553, Calvin aber vorab bekannt) zu begegnen, der seine Christologie und Trinitätslehre mit johanneischen Belegstellen gestützt hatte. Die Einleitung verweist jedoch auch auf andere Gegner, v. a. die „päpstliche“, also römische Theologie, wie auch auf innerreformatorische Gesprächspartner, mit denen sich Calvin durchaus kritisch auseinandersetzt, etwa H. Bullinger und J. Brenz wie auch Ph. Melancthon (s. u.). Die Darlegung der theologischen Leitideen Calvins durch Feld zeugt von Sachlichkeit, der jede Beschönigung problematischer Züge des Wirkens oder der Theologie Calvins fern ist (vgl. XXVIf, XXXI), die aber andererseits auch sehr differenziert Nuancen wahrnimmt.

So wird bzgl. des Kommentars zu Joh 6,27 hervorgehoben, daß der Reformator dem Menschen im Heilswerk „nicht eine rein passive Rolle zuweist, wenn er auch jede Form von Synergismus ausschließt“ (XXX). Im Text des Kommentars (197ff) verwirft Calvin die Auffassung, die Aufforderung „operamini cibum ... qui manet in vitam aeternam“ impliziere den Verdienstgedanken. Der An-



merkungsapparat verweist hier auf Thomas von Aquin sowie auf Johannes Eck (198<sup>34</sup>). Wenig später, zu Joh 6,29, opponiert Calvin dagegen, daß Eck den Glauben unter die rechtfertigenden Werke rechnet (200<sup>39</sup>). Demgegenüber bezeichnet er selbst den Glauben als passives Werk (*opus passivum*), das Liebe und gute Werke nicht ausschließt, sondern als Früchte aus sich entläßt. Hier hätte der Textapparat auf Inst. II,5,11 verweisen können, wo die Formulierung „*passive agere*“ auftaucht, und zwar als Auslegung zu Phil 2,12f, einer im Kontext von Joh 6 durchaus relevanten Stelle (198<sup>34</sup>). Die Auseinandersetzung mit römisch-katholischen Theologen veranlaßt Calvin nicht, jegliches Streben nach Glauben seitens des Menschen auszuschließen, wie die Begriffe „*eniti*“ und „*educari*“ (197,30; 198,2; vgl. XXX) zeigen. Auch läßt sich der Exeget nicht dazu verleiten, die eigene Position aus einem Schriftvers herauszulesen, der sie nicht hergibt. So wendet er sich gegen die Auffassung Melanchthons, der in Joh 6,29 den Glauben als Werk Gottes im Sinne von Gabe Gottes deutet (200<sup>36</sup>), während Calvin unter Werk Gottes das verstehen will, was Gott fordert und gutheißt (199,28f; 200,1f).

Erst unter Berücksichtigung der Bezüge, in denen Calvins Schriften stehen, läßt sich sein theologisches Schaffen würdigen. Die vorliegende Edition wird dafür in Zukunft unentbehrlich sein. Das handliche und schöne Äußere ist ebenso erfreulich wie der Dank einer langen Liste von Sponsoren, unter denen sich neben verschiedenen Evangelischen Landeskirchen und der Mercedes-Benz AG erfreulicherweise auch u. a. das Erzbistum München und die Diözese Rottenburg-Stuttgart finden, erschwingliche Preis.

Freiburg i. Br.

Eva-Maria Faber

Hoitenga, Dewey J.: *John Calvin and the Will. A Critique and Correcture.* – Grand Rapids, Mi.: Baker Books 1997. 163 S., pb. \$ 12,99 ISBN: 0-8010-2154-5

Der Vf. des Vorwortes zu diesem Buch, Richard A. Muller, hat an anderer Stelle (Calvin Theological Journal 31 [1996], 591) bzgl. der einflußreichen Einführung in die Theologie Johannes Calvins von W. Niesel etwas bissig gesagt, man könne den Namen Calvin jeweils durch Barth ersetzen und habe dann eine ausgezeichnete Darstellung von dessen Theologie vor sich.

Die neuere Calvin-Forschung versucht, calvinistische oder barthianische Überzeichnungen der Theologie Calvins zu überwinden, nicht zuletzt durch Berücksichtigung einer breiteren Textbasis und durch eine unvoreingenommene Wahrnehmung auch der Spannungen im Denken Calvins. Letzteres v. a. zeichnet die Studie von D. Hoitenga aus, der in Calvins Auffassung vom menschlichen Willen zwei Unstimmigkeiten aufdeckt.

Während Calvin im Blick auf den schöpfungsgemäßen Status des Menschen eine intellektualistische Position vertritt, den Willen also dem Intellekt unterordnet (vgl. Inst. I, 15,7f), führt er die Sünde auf den Willen zurück (vgl. Inst. I,15,8) und schreibt in einem ‚soteriologischen Voluntarismus‘ den Glauben dem Willen zu (vgl. z.B. Inst. IV, 2,6). Nach H. erfordert Calvins Ansatz letztlich die voluntaristische Ausrichtung, so daß intellektualistische Züge dementsprechend korrigiert werden müßten (65–67, 69).

Der zweite Problemaspekt in Calvins Theologie besteht nach H. darin, daß der gefallene Wille nicht nur korruptiert ist (was durch Inst. II,2,12.16.19 gefordert wäre), sondern überhaupt keine Neigung zum Guten und keine Wahlfreiheit mehr besitzt (vgl. Inst. II,3,2). Auch hier hält der Vf. eine Korrektur des calvinischen Entwurfs für notwendig. Die minimalistische Sicht des Willens nach dem Sündenfall sei problematisch, weil ihr zufolge der menschliche Wille so geschaffen war, daß er sich selbst zerstören konnte. Zudem könnten moralische Entscheidungen zwischen gut und böse, ja schon ein Kampf zwischen gut und böse nicht mehr verstehbar gemacht werden. Dann aber könne auch nicht das Evangelium verstanden werden (89–91).

Grund für Calvins minimalistische Auffassung des Willens ist seine Sorge angesichts des menschlichen Stolzes, dem nur durch die Leugnung jeglicher Gutheit des Willens gewehrt werden könne, nach H. eine unzutreffende Einschätzung, weil die Gnade die Natur voraussetzt. Dabei finden sich in Calvins Theologie durchaus Ansätze für die Anerkennung des Guten im Menschen; er versäumt es aber, diese Ansätze mit dem Willen und seiner Hinneigung zum Guten in Verbindung zu bringen.

Der Vf. postuliert, die heutige reformierte Theologie müsse die Defizienzen der calvinischen Auffassung vom menschlichen Willen überwinden. So könne sie auch angemessener den allgemeinen menschlichen Bemühungen um das Gute gerecht werden, könne besser an mittelalterliche Traditionen anknüpfen und sei somit auch ökumenisch in höherem Maße gesprächsfähig, ohne dabei reformatorische Anliegen preisgeben zu müssen.

Letzterer Einschätzung ist katholischerseits vorbehaltlos zuzustimmen. Der Schlußsatz des Buches ‚*Soli deo gloria, deo naturae et gratiae*‘ spricht für sich. Darüber hinaus ist aber zu fragen, ob nicht Calvins Theologie selbst v. a. hinsichtlich des zweiten von H. bearbeiteten Problems ausgewogener ist, als es die Studie zu erkennen gibt.

Indem der Vf. allein die Institutio berücksichtigt (entgegen dem oben erwähnten Postulat neuerer Forschung, auf eine breitere Textbasis zu rekurrieren) und dem rhetorischen Charakter der Theologie Calvins (auch in der Institutio) nur am Rande Rechnung trägt, entgeht ihm die durchaus differenziertere Position Calvins. Dennoch ist die stringent durchgeführte Studie ein bemerkenswerter Beitrag zur Calvinforschung und aufgrund der beabsichtigten Orientierung für die gegenwärtige reformierte Theologie zugleich ein weiterführender Baustein im ökumenischen Gespräch.

Freiburg i. Br.

Eva-Maria Faber

Thiel, Albrecht: *In der Schule Gottes. Die Ethik Calvins im Spiegel seiner Predigten über das Deuteronomium.* – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1999. 347 S., kt DM 98,00 ISBN: 3-7887-1735-1

Als Annäherung zum Profil der Ethik Calvins wählt Thiel die Predigten zum Buch Deuteronomium und entscheidet sich damit für eine Textgattung, welche als Auslegung der Bibel im Kontext der Gemeinde einen geeigneten Zugang zum Thema zu bieten verspricht (2; siehe auch 289).

Nach einleitenden Abschnitten zu Grundanliegen der Predigt Calvins und der politischen Situation in Genf zur Zeit der Dtn-Predigten analysiert der Vf. in induktiver Vorgehensweise exemplarische Predigten zu Fragen allgemeiner und spezieller Ethik (ethische und anthropologische Grundfragen, Macht und Herrschaft, Miteinanderleben, Wirtschaftsethik). Grundsätzlich gehört das Thema der Studie zu einem der wohl wichtigsten Themenbereiche in der Theologie Calvins, die einerseits das Wirken Gottes und die Rechtfertigung allein aus Glauben überdeutlich betont, andererseits aber dennoch darüber nicht das Interesse am menschlichen Lebensvollzug, an pädagogischen oder ethischen Fragen verliert. Th. sieht darin die Dynamik von Calvins Theologie, die nicht nur mit gleichem Gewicht von Gott und Mensch redet, sondern eine von beiden Seiten bestimmte und durch wechselseitige Bezogenheit gekennzeichnete Geschichte beschreibt (vgl. 79). Dabei spielen göttliche und menschliche Pädagogik (vgl. 65f) wie auch beider Akkommodation an die menschlichen Gegebenheiten (vgl. 89f) ineinander. Zudem soll der Mensch durch sein Handeln dem göttlichen Handeln entsprechen (vgl. 283).

Für die Ethik Calvins bedeutsam ist die Frage, wie er das Verhältnis von biblischen Geboten und Naturrecht begreift. Hier zeichnet Th. sehr differenziert verschiedene Aspekte der Argumentation Calvins nach: Der Rekurs auf das Natürliche dient zunächst in rhetorischer Absicht dazu, die besondere Eingängigkeit und Schlüssigkeit der Gebote den Hörern nahe zu bringen. „Die Natur wird als Schöpfung von ihrem Herrn zur Unterweisung der Menschen in Dienst genommen. Das ist der sachliche Grund dafür, daß der Dekalog nicht grundsätzlich vom natürlichen Sittengesetz unterschieden werden kann ... Der Anspruch des Schöpfer-Gottes auf seine Welt vermittelt sich – allen verständlich – über den Dekalog“ (108). Der sachlichen Frage nach dem Naturrecht nähert sich Calvin im Rahmen der Lehre von Gottes Providenz. Dabei bezieht er sich nicht auf ein abstraktes und unpersönliches Prinzip Natur, seiner Denkweise angemessener wäre es vielmehr, vom Schöpfungs- bzw. Schöpferrecht zu sprechen. Entscheidende Schlüssel zur Verbindung von Naturrecht und christlicher Ethik sind die der klassischen philosophischen Tradition entnommenen Begriffe Billigkeit und Recht (*equité/droiture*). Die *equité* ist Ausdruck des Willens des Schöpfers, der, vermittelt durch die nach dem Sündenfall fortdauernde Gottebenbildlichkeit des Menschen, bei den Geschöpfen wirksam wird (vgl. 112–116, 283).

Das Fazit des Buches geht noch einmal die Kernfragen an: Wie sind ethisches Handeln und Gnade Gottes, wie sind Ethik und Dogmatik miteinander vermittelt? Zu Recht kritisiert Th. Karl Barths Bild von zwei Bühnen: „Wenn die Antwort des Menschen tatsächlich nicht enger mit der Kraft verbunden ist, die sie überhaupt erst ermöglicht, als zwei Etagen in einem Haus, dann bleiben die ethischen Antworten weitgehend im Bereich der Beliebigkeit“ (305). Th. beschreibt das Zueinander von Gnade und Handeln durch die Formulierung „Vom Empfangen zum Tun“, um so das ontologische, nicht deontologische (vgl. 283) ethische Grundmodell Calvins zu umschreiben. Das neue Handeln des Menschen beruht auf dem Erfaßwerden von Gottes Bewegung, mit der er den Menschen weg von seinem Willen führt und auf Gottes Willen hin umformt. Auch beim Thema der Gottebenbildlichkeit des Menschen greifen Dogmatik und Ethik ineinander.

Diese wichtigen, aber in der Arbeit zu sehr verstreuten Einsichten hätten im Schlußteil noch besser zusammengeschaut werden können (m.E. gehören Abschnitt 8.2 und 8.5 viel enger zusammen). Der Ertrag der Arbeit wird dennoch nicht nur für ethische Fragen zu beachten sein.

Freiburg i. Br.

Eva-Maria Faber

## Fundamentaltheologie

Siebert, Rudolf J.: *From Critical Theory to Critical Political Theology.* Personal Autonomy and Universal Solidarity. New York: Peter Lang 1995. IX, 484 S. (American University Studies 52, Serie 7, Theology and Religion), kt DM 68,00 ISBN: 0-8204-2571-0



Die vorliegende zweite Aufl. ist gegenüber der ersten aus dem Jahr 1989 wesentlich erweitert (von 305 auf 480 S.). Der Haupttitel wurde leicht verändert: An Stelle der früheren „*Communicative Political Theology*“ tritt nun „*Critical Political Theology*“ um auszudrücken, daß der Dialog nicht nur mit Habermas, sondern darüber hinaus „mit allen Strömungen der kritischen Theorie“ (14) gesucht wird, und um noch stärker deutlich zu machen, daß in diesem Buch die Stimmen der „poor classes“ (14) zur Geltung kommen sollen. Hier vergleicht Siebert sein Buch mit einer „Flaschenpost“ der „innocent victims of society and history“ (15).

Der Untertitel wurde um das Element der „*Personal Autonomy*“ erweitert, um zur Geltung zu bringen, daß die von S.s kritischer politischer Theologie angestrebte universale Solidarität immer auch der Stärkung der Persönlichkeit dient. Insgesamt betont S., daß er „fundamentale Änderungen in der Substanz“ (13) nicht vorgenommen habe; dennoch scheint mir eine Akzentverschiebung deutlich zu werden, die man mit der Tendenz „von Kant zu Hegel“ beschreiben kann. Maßgebend ist für S. nicht mehr so sehr der an den formalen Prozeduren der universalen Solidarität orientierte Habermas, sondern mehr eine im Hegelschen Geist vorgenommene Interpretation des realen geschichtlichen Prozesses, in dem messianischen Erlösungshoffnungen in Erscheinung treten.

#### Zu Anlage und Methode des Buches:

Das Buch von S., einem aus Deutschland stammenden, aber seit Jahrzehnten in den USA lehrenden katholischen Theologen, zeichnet sich durch eine Reihe von Besonderheiten aus, durch die es aus dem Rahmen üblicher schultheologischer oder schulphilosophischer Abhandlungen herausfällt.

Die drei tragenden Grundbegriffe, nämlich Theodizee, (kritische) politische Theologie und kritische Theorie werden nicht voneinander getrennt behandelt, sondern interpretieren sich wechselseitig in ständig neuen Denkansätzen. Das bestimmt den aphorismenhaften Stil des Buches und verleiht ihm einen geradezu unsystematischen Charakter. Leserinnen und Lesern, die einen systematischen Gedankenaufbau in Form von Ableitungen aus Prinzipien erwarten, mag S.s Stil den Zugang zu dem reichen Inhalt des Buches erschweren. Doch ist dieser Stil keineswegs einer besonderen Charaktereigenschaft des Autors zu verdanken, sondern ist eine offensichtlich bewußt gewählte Methode, um einen offenen Dialog mit dem Leser einzuleiten. Dabei steht wohl der Geist Adornos im Hintergrund, der spürbar in allen Passagen des Buchs präsent ist. Was Adorno nämlich als Wesen des (modernen) Kunstwerkes ansah, nicht (nur) belehren zu wollen und schon gar nicht den Rezipienten einüben zu wollen in ein „identifizierendes“ Denken, sondern ihn durch seine Impulse „offen“ oder „empfänglich“ zu machen für die hinter dem Kunstwerk stehenden letzten Wahrheiten, die jeder selbst entdecken muß – das wohl versucht S. zu praktizieren.

Im Zuge der Verschränkung der genannten drei Themenkreise bekommt das Buch eine ungewöhnliche thematische Weite. Sie reicht von den intimsten Problemen der eigenen und familiären Glaubenserfahrungen und mehr noch Glaubensenttäuschungen über teilweise äußerst abstrakte philosophische Gedankenentwicklungen – beispielsweise in der Erörterung Hegelscher Dialektik und ihres Operierens mit Negation und Negation der Negation – bis hin zu den konkreten politischen Tagesereignissen, bei deren Behandlung es immer wieder darum geht, offene oder versteckte Unterdrückung, Ausbeutung oder Erniedrigung von Wehr- und Schutzlosen mit sowohl theologischen als auch philosophischen Sprachmitteln anzuklagen. Die amerikanische Tagespolitik – beispielsweise die Haiti-Krise um Präsident Aristide (310) – ist dabei ebenso präsent wie die politischen Umwälzungen in Osteuropa nach 1989 und insbesondere in der ehemaligen DDR, wo S. durch Castlehrlichkeit in Rostock nach 1990 die dortigen Probleme hautnah miterlebt hat (13f).

Seine ganz besondere Note aber erhält das Buch durch die enge Verknüpfung von autobiographischer Erzählung und theologisch-philosophischer Argumentation oder mit von S. gebrauchten Begriffen gesagt, durch die Verknüpfung von „narrative and discursive theology“ (11).

Vierzig Prozent der Seiten des Buches sind den Erzählungen gewidmet. Neben dem zusammenfassenden, unter das Adorno-Zitat von der „Non-Possessive Love“ gestellten, Kap. VI bietet das umfangreiche Kap. II den erzählerisch dargebotenen Mittelpunkt des Werkes. Unter der Überschrift „*Family Tragedy*“ enthält dieses Kap. eine die ganze Familie S. einschließende Erzählung vom Krebsleiden und dem Krebstod seiner Frau Margie, der auch das vorliegende Buch gewidmet ist, insbesondere in der Zeit von der Krebsoperation im Herbst 1977 bis zu ihrem Todestag, dem 20. Oktober 1978.

In großer Offenheit spricht S. über die leidvollen Erfahrungen, die er zusammen mit seiner Frau in diesen Monaten gemacht hat, insbesondere diese, daß sie immer wieder bis in die letzten Tage hinein – gemäß den christlichen Vorstellungen der *providentia dei* – ihre Hoffnung auf Gott setzten, – aber was ihnen zukam „von oben“, war keine Antwort, sondern „... wir baten, aber haben nichts empfangen. Trotz all unserem Vertrauen, wir klopfen, aber die Tür wurde nicht geöffnet. Im Gegenteil, das Übel wurde jeden Tag schlimmer und Erlösung war nicht in Sicht.“ (373)

Gerade aus dieser ganz persönlichen und intimen Sphäre heraus beziehen die Erzählungen immer wieder das politische und ökonomisch bedingte Leidensumfeld ein. Die Sensibilisierung durch die eigenen Leidens- und Anfechtungserfahrungen öffnet den Blick für die „Opfer der Geschichte und Natur“

und für die im „Atheismus“ sich niederschlagenden Enttäuschungsverarbeitungen eines ganzen Zeitalters. Anschaulich bringt S. zur Sprache, wie der „kalte Positivismus“ der immer mehr sich ausbreitenden Monetarisierung der modernen Lebenswelt auch vor den Kliniken, dem Sterbezimmer und Sterbebett nicht haltmacht. Weil Zeit Geldwert hat, muß es schnell gehen, wenn Angehörige Abschied nehmen von den eben Verstorbenen.

Das ganz Ungewöhnliche des Buches besteht darin, daß es eine Familientragödie als Beispiel nimmt für eine mit den Kategorien einer politischen Theologie erfaßten modernen Theodizeeproblematik. Das folgende Zitat läßt sich so m. E. als der erzählerische Kern des gesamten Inhalts und der Tendenz des Buches überhaupt lesen: „the second chapter is narrative. Here, I unfold the theodicy problem by telling the tragic story of the cancer suffering and death of my wife, Margie, in the context of our family story. The chapter is parabolic and foundational: often the most personal is also the most universal, and vice versa.“ (11)

Im folgenden Teil der Besprechung sollen nun die zuvor genannten drei Grundbegriffe S.s etwas näher besprochen werden – in einer nur sehr beschränkten Auswahl der Gesichtspunkte – und zwar unter dem Aspekt, inwiefern in ihnen mit argumentativen Mitteln das eingeholt wird, was S. mit erzählerischen Mitteln als Frage formuliert: wo ist die Gerechtigkeit Gottes angesichts der unendlich vielen Opfer, die durch Geschichtsereignisse, soziale Entwicklungen und sinnlos eingreifende Naturgewalten gefordert werden?

#### Zu den tragenden Grundbegriffen:

Unter argumentativen Gesichtspunkten gesehen, ist „kritische politische Theologie“ der tragende Grundbegriff. Er bezeichnet schon vom Titel des Buches her den Fluchtpunkt, auf den das ganz Werk zusteuert, nämlich die kritische, theologische politische Praxis. Um diesen Begriff zu verstehen, muß man m. E. erst einmal ausgehen von dem, was mit „politisch“ hier gemeint ist. Wie mir scheint, läßt S.s Begriff des „Politischen“ sich folgendermaßen interpretieren: Politisch denken und politisch handeln heißt: staatliche gesetzgeberische, administrative und vollziehende Gewalt unter den Gesichtspunkten „Gerechtigkeit schaffen“ und „Ungerechtigkeiten überwinden“ kritisch einschätzen und entsprechend handeln, ganz im Unterschied zu Carl Schmitt – dem Erfinder des Begriffs des Politischen –, der als politische Perspektive ansah, daß menschliches Zusammenleben unter den Gesichtspunkten „Freund/Feind“ thematisiert wird.

Im Sinn S.s wird nun aus dem Politischen die politische Theologie, wenn man das Begriffspaar Gerechtigkeit/Ungerechtigkeit auf dem Hintergrund der jüdischen und christlichen biblischen Traditionen interpretiert. Eine besondere Rolle spielt dabei das Zeugnis der Propheten, deren offene Kritik an Herrschenden und Regierenden, wenn sie die Rechte der Armen verletzen, und natürlich die Bergpredigt. Der logisch gesehen bereits in S.s Verständnis des Politischen enthaltene Akzent des Kritischen wird damit biblisch untermauert und gewissermaßen theologisiert.

Entscheidend für S.s Verständnis der politischen Theologie ist aber, daß er sich nicht nur auf die biblische Gerechtigkeitspredigt im engeren Sinn bezieht, sondern sowohl die jüdische als auch die christliche biblische Eschatologie und ihre Konkretisierung im Messianismus und Chiliasmus einbezieht. So ist S.s Begriff der politischen Theologie von Grund auf geschichtlich, was dann auch seine politische Theologie elementar mit der Theodizeefrage verbindet, worauf später noch einzugehen ist.

Um nun die geschichtliche Verankerung der politischen Theologie übersichtlich – gewissermaßen handhabbar für die Praxis – zu machen, entwickelt S. mit Bezugnahme auf eine nicht näher ausgewiesene Arbeit von O. K. Flechtheim, „Drei Möglichkeiten unserer Zukunft“ aus dem Jahre 1974 (427, Anm. 19) seine Lehre von den drei alternativen Zukünften. Danach sollte man heute drei Alternativen zur politisch-ökonomischen und geistigen Situation der Gegenwart als Möglichkeiten vor Augen haben: Future I: the „totally administered society“ (3); Future II: „ABC wars, a global Auschwitz or Dresden, or an ecological catastrophe“ (3); und schließlich: Future III: a society, in which autonomy and solidarity shall be reconciled, and ultimately the Kingdom of God: the new Jerusalem“ (272), oder – mit betont chiliastischer Formulierung: „a world, in which the life of all humans shall be more beautiful, longer, better, freer from suffering, and maybe even more favourable to the unfolding of the human spirit“ (293).

Kritische theologische politische Praxis ist dementsprechend: daß sich Menschen in Theorie und Praxis zur Wehr setzen gegen die sich immer mehr verdichtenden Erscheinungsweisen der „total verwalteten Gesellschaft“ – einem Begriff von Adorno und Marcuse –, daß sie gegen die Vorbereitung und Durchführung moderner (ungerechter) Kriege ihre Stimme erheben und statt dessen in ihren Hoffnungen und Taten sich an der messianischen Endzeit orientieren, sie vorwegnehmen in zeichenhaften Handlungen.

Eine in seiner Sicht nicht ganz zu Ende gedachte Variante der kritischen politischen Theologie sieht S. in der Form einer kommunikativen politischen Theologie, die er anhand der Bücher der beiden Theologen Helmut Peukert (Wissenschaftstheorie) und Edmund Arens (Christopraxis) bespricht und kritisiert (u.a. 312). Zu einer solchen bloß „kommunikativen“ politischen Theologie gelangt man nach S., wenn man sich „nur“ am Habermasschen prozeduralen Gerechtigkeitsbegriff orientiert, die universale Solidarität auf den gleichberechtigten Zugang aller zur universalen Diskursgemeinschaft verengt, aber nur unzureichend oder gar nicht die Perspektive einer Transformation der globalen kapitalistischen Gesellschaft einbezieht.

In seinen gedanklichen Streifzügen durch Geschichte und Gegenwart wendet S. den Begriff der politischen Theologie in Verbindung mit den jewei-



ligen Präzisierungen kommunikativ oder kritisch in einem sehr weiten Sinn. Dabei bevorzugt er die idealtypische personalisierte Redeweise und interpretiert dann Reden und Handeln beispielsweise des „critical political theologian“. Da – wie gezeigt – in S.s Horizont das Kritische und damit auch das Theologische bereits in einer kritisch-politischen Grundeinstellung enthalten ist, kann er vielen attestieren, politische Theologen gewesen zu sein. Das wird nicht nur Hegel und Kant zugestanden, sondern auch Vincent van Gogh beispielsweise gilt als „politischer Theologe und Maler“ (373), was auf den ersten Blick gesehen natürlich befremdet, aber im Kontext S.scher Gedanken schliesslich ist: schließlich hat van Gogh durch seine Werke auf subtile und indirekte Weise Kritik geübt an der üblichen Weise die Wirklichkeit harmonistisch wahrzunehmen und letztlich steckt in solchen künstlerischen Aufbrüchen der modernen Kunst eine hintergründige Gesellschaftskritik.

Der entscheidende Maßstab für das Theologische an der politischen Theologie ist für S. nicht die Tatsache, daß Gott, Transzendenz oder Religion direkt angesprochen oder artikuliert werden, sondern allein das Faktum, daß im Sinn jüdischer und christlicher eschatologisch verschlüsselter Gerechtigkeitsvorstellungen gehandelt wird. Das kann völlig säkular geschehen. Dann spricht S. von umgekehrter, also „inverser Theologie“. Als herausragendes Beispiel wird hier auf Bertold Brecht Bezug genommen: „Brecht could awaken in people the longing and the hope for its radical, 'messianic', concrete supersession“ (181). And further: „Brecht: ... means the negation of the negativity of the late capitalist society: the negation of its most painful contradictions ... none of the critical theorists has been able to retrieve concretely and adequately Brecht's inverse theology, as theodicy: not even Habermas.“ (181)

So beeindruckend und in sich folgerichtig S.s Begriff des politischen Theologen auch ist, es ergeben sich hier doch einige kritische Rückfragen, v.a. an den Sprachgebrauch. Ist es sinnvoll, den Begriff des politischen Theologen so sehr auszudehnen, daß er letztlich auch im Widerspruch zum Selbstverständnis der Betroffenen gebraucht werden kann und diese gewissermaßen vereinnahmt in den großen Prozeß der kritischen politischen Theologie, der letztlich – wie noch zu zeigen sein wird – eben Theodizee ist? Ist das nicht schon etwas zu viel „Hegelianismus“: Das Positive verhüllt in der Negation?

Ist der Begriff „politische Theologie“ ausreichend geschützt vor Mißinterpretationen in einer Zeit, in der die Vermischungen von Religion und Politik nicht nur im Staate Israel, sondern in vielen Teilen der Welt Angst und Schrecken auslösen? Gedanklich sichert sich S. dadurch ab, daß er fast immer den Begriff der politischen Theologie beziehungsweise des politischen Theologen mit den oben besprochenen Präzisierungen versieht. Aber letztlich bleibt doch alles das ein Beitrag zur politischen Theologie als solcher.

In diesem Zusammenhang finde ich es bedauerlich, daß S. nicht explizit auf die in den letzten Jahrzehnten geführten Diskussionen um Inhalt und Sinnhaftigkeit des Begriffs der politischen Theologie eingeht. Es gibt ja zwei Stränge, in denen in letzter Zeit über die politische Theologie diskutiert worden ist. Der eine geht auf Carl Schmitt zurück, der in den 30er Jahren mit seiner „politischen Theologie“ im Rahmen seiner Staatsrechtslehre eine streng konservative Position einnahm und mit politischer Theologie eine Übersetzung konservativer Werte in die Politik meinte. Im Rahmen der jüngsten Carl-Schmitt-Renaissance in Deutschland und in den USA ist dieser Diskussionsstrang neu belebt worden (beispielsweise in: Heinrich Meier: Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie. J. B. Metzler Verlag 1994). Um welche hochaktuellen Fragen es dabei geht, zeigt u.a. auch ein kurzer Aufsatz von Ernst-Wolfgang Böckenförde, der jüngst – also nach dem Erscheinen des S.schen Buches – in der amerikanischen Zeitschrift TELOS. FALL 1996 erschienen ist. Hier heißt es zum Schluß: „... the cipher of 'political theology' is the key to Schmitt. Theologically formulated, this could be the catechontic vouching for divine truth in the struggle with the forces of the antichrist and his kingdom. Secularly formulated, it could mean hostility to Western liberalism, including its intellectual and political bases. Would this secular enemy then be the embodiment of Schmitt's own question?“ (Telos 109, Fall 1996, 81)

Was Böckenförde vorsichtig als Frage einer möglichen Carl-Schmitt-Interpretation formuliert, zeigt, wohin die Intention dieser Art der Einwanderung des Theologischen ins Politische gehen kann: in die Beschwörung der Angst vor dem Antichristen in Gestalt des säkularen westlichen Liberalismus. Sieht man das im Zusammenhang mit Huntingtons „clash of civilization“, kann einen schon etwas grausen bei der Vorstellung eines weltweiten Kampfes der Kulturen, in dem „politische Theologie“ eine Rolle spielt.

S.s politische Theologie steht natürlich im Zusammenhang mit der geradezu entgegengesetzten Richtung, die in dem zweiten Diskussionsstrang zum Ausdruck kommt. Er wurde Ende der 60er Jahre durch J. B. Metz eröffnet und mündete in die Debatten um die Befrei-

ungstheologie ein. Aber es erhoben sich doch damals schon kritische Fragen an die Sinnhaftigkeit des Begriffs der politischen Theologie – auch von K. Rahner –, und die hier artikulierten Zweifel kamen nicht etwa nur aus theologisch begründeter, gesellschaftspolitischer Abstinenz, sondern auch aus fundamentaltheologischen Erwägungen heraus.

Meine kritische Anfrage richtet sich nicht an den Inhalt der kritischen Theologie S.s, sondern allein an die semantische Tragfähigkeit des Begriffs. Die Auseinandersetzung zwischen den Intentionen, die S. mit politischer Theologie verbindet und dem Eintreten für konservative politische Werte im Sinne von Carl Schmitt halte ich für notwendig und letztlich im Interesse der intellektuellen Redlichkeit und auch um der Aktualität des christlichen Glaubens für die geistige Orientierung in unserer Zeit willen für heilsam. Aber sollten diese Fragen als Kampf zweier politischer Theologien mit einander entgegengesetzten Visionen ausgetragen werden?

M.E. spricht viel dafür, die in der europäischen Neuzeit zur Geltung gekommene Praxis fortzusetzen, den Streit um die konkreten sozialen und politischen Orientierungen abzuheben von dem Kernbereich theologischer Grundorientierungen. Aber wie man auch dazu steht, S. hat durch seine letztlich in gutem Sinn provozierende Darstellung der politischen Theologie ein weites Feld zur Nach- und Weiterarbeit eröffnet.

Wie bereits oben dargelegt, bildet das existentielle Zentrum des Buches die Theodizee. Von ihr heißt es „... sie ist die universale Frage aller Weltreligionen, großen Philosophien und großen Kunstwerke“ (1).

Die Eigenart der von S. vorgelegten neuen Interpretation des alten Theodizee-Problems läßt sich m.E. gut durch einen Vergleich mit Leibniz erklären. Wenn Leibniz das hypothetische „Gerichtsverfahren“ darstellt, in dem Gott Gerechtigkeit widerfahren soll angesichts der unzähligen sog. physischen, metaphysischen und moralischen Übel in der Welt, denkt er ungeschichtlich, zumindestens aber übergeschichtlich. Die Argumente, die Leibniz zur Verteidigung Gottes vorbringt, wollen grundsätzlich nachweisen, daß alle Übel doch zumindestens auch einen guten Sinn haben. Sie dienen der allgemeinen technischen und moralischen Fortentwicklung der Menschheit. So erreicht Leibniz seinen berühmten „Freispruch“ Gottes, wonach erwiesen sei, daß die Übel keinen Einspruch gegen die weltregierende Allmacht und Güte Gottes darstellen, womit Leibniz dann auch das Vertrauen in die in der Welt waltende Vorsehung rechtfertigt.

Adorno, in seiner „Negativen Dialektik“, hat dieses Verrechnen der Übel mit einem irgendwie im Hintergrund stehenden Sinn für ein „nach Auschwitz“ geradezu intellektuelles Verbrechen bezeichnet. Bereits der Gedanke, Auschwitz könne einen „Sinn“ haben, erklärte Adorno für unverträglich mit seiner äußerst zurückhaltenden Religiosität, die ihm jede affirmative Aussage über Gott verwehrt.

Auch S. verläßt konsequent den traditionellen Weg der Verrechnung der Übel mit einer verborgenen Sinnhaftigkeit. Ganz im Sinne von Adorno und Horkheimer sagt S.: Fromme Ergebenheit in den Willen Gottes, die darauf vertraut daß nichts ohne Gottes Willen – God's counter-movement – geschieht, nicht einmal das ungehörte Verhalten der Schreie der Opfer in ihrer Todesstunde, ist geradezu „extremely inhuman“ (166).

An vielen Stellen nimmt S. einen Gedanken auf, mit dem Walter Benjamin seinen Messianismus ausdrückte: „Es möge zum Schluß doch der Mörder nicht über sein schuldloses Opfer triumphieren.“ Mit Hilfe dieses Gedankens vollzieht S. eine fundamentale Neukonzeption der Leibnizschen Idee einer Gott rechtfertigenden hypothetischen Gerichtsverhandlung. Nach S. stehen nicht einfach – ohne Bezug zur Geschichte – Gott und die Übel zur Diskussion, sondern „vor Gericht“ stehen sich Mörder und Opfer gegenüber, und Gottes Rechtfertigung besteht darin, daß er den schuldlosen Opfern, den „innocent victims“ ihr Recht und ihre Gerechtigkeit verschafft. Diese messianische Hoffnung – die in der jüdischen Tradition zu Hause ist – verknüpft S. mit der christlichen Eschatologie, der Erneuerung und Versöhnung der Menschen untereinander und mit der Natur. Dabei bringt er auch den Gedanken der „Vergebung“ ins Spiel, aber immer nur für den Mörder, der umkehrt (25).

Im Kontext der oben dargestellten Grundauffassung von christlicher Theologie ergibt sich dann für S. folgerichtig eine streng prozeßhafte Interpretation der Theodizee. Das Benennen, Anklagen und Richten der „Mörder“ ist eschatologische Hoffnung und Auftrag für die Hoffenden heute, wobei „Mörder“ eine Art personalisierte Symbolisierung der die Menschen zu Opfern machenden Kräfte des Negativen darstellt.

Für S. hängt nun alles daran, daß diese messianisch-prozeßhafte Lösung des Theodizeeproblems nicht religiös-idealistisch, nicht durch „regression into subjective idealism“ (162) verfälscht wird. Das aber kann nach S. nur so vermieden werden, daß man die Hoffnung „... there is a highest, rescuing Reality“ (168) in ihr Gegenteil übersetzt – „supersedes in its very opposite“ (162), was praktisch bedeutet: in die universale Solidarität mit allen verstorbenen, noch lebenden und nach uns kommenden Opfern der Geschichte und der Natur einzutreten.

Wenn ich S. hier richtig verstehe, läuft alles darauf hinaus, daß man heute im „post-theologischen, postmetaphysischen“ (166) Zeitalter zwei einander geradezu entgegengesetzte Erfahrungen zu durchleben hat, nämlich einerseits die der „geschlossenen“ Geschichte, in der keine Gegenbewegung Gottes (counter-



movement) erfahrbar ist, sondern alles an der menschlichen Praxis universaler Solidarität hängt, und andererseits die der „Offenheit“ für das Kommen des Messias, beziehungsweise des messianischen Zeitalters, wie es biblisch verheißen ist. „... the critical political theologian remains faithful to the original Judeo-Christian experiences and meanings represented in the biblical stories“ (168). Aber die klassische Brücke zwischen weltlichem Handeln und Vertrauen in die Texte, nämlich die subjektive religiöse Erfahrungsdimension, fällt aus. Sie steht im „postmetaphysischen Zeitalter“ nicht zur Verfügung, und wo sie gesucht wird, erfüllt sie das Bedürfnis nach „billigem Trost“, verharmlost die Härte der Realität und verfällt zur beschönigenden, verblendenden Ideologie.

Theodizee heißt Praxis und zwar – unter den heutigen Gegebenheiten säkularer Praxis. So kann S. formulieren: „... the critical political theologian agrees with Habermas, that faith and notion have to be superseded into the universe of secular discourse. However, more than Habermas the critical political theologian stresses not only the critical negation of faith and notion, but also their perversion, and elevation.“ (159)

Etwas überspitzt formuliert: bedeutet dieses nicht, zugleich in Habermaschem „atheism“ (167) und in der Orientierung an den biblischen Texten zu leben? Kann man aber in dieser unheimlichen Spannung – ohne „countermovement“ – leben? Wie mir scheint, verweist S. immer wieder auf seine eigene Erfahrung („Margie and I experienced the absence of the divine ‚countermovement‘“ (167), und überläßt es den Lesern und Leserinnen, ihre eigene Antwort zu finden. Er will gewissermaßen nur die Kategorien zur Verfügung stellen, um zwischen religiösen Illusionen und messianischer Praxis zu unterscheiden. In diesem Zusammenhang wäre aber noch einmal an Adorno zu erinnern. Er bleibt bei seinem zurückhaltenden „schwachen“ Messianismus und lehnt Lösungen wie Kants Postulat Gottes und der unsterblichen Seele als Ausgleich für den Schiffbruch der Moral im realen Leben kategorisch als „illusorisch“ ab und bleibt so konsistent.

S. verweist nicht auf Kant, aber auf die noch viel konkreteren biblischen Texte und kommt so zu einem „starken“ Messianismus. Aber ist diese Lösung auch in sich konsistent?

Schließlich noch einige Bemerkungen zur Bedeutung der kritischen Theorie für S.s Gesamtkonzeption.

In seinen Diskursen mit den verschiedenen Ausprägungen der kritischen Theorie nimmt neben Adorno die Habermassche Theorie des kommunikativen Handelns eine Schlüsselstellung ein, auf die schon zuvor des öfteren hingewiesen wurde. Darüber hinaus entwickelt S. auch eine die Diskursphilosophie von Habermas kritisch überbietende Gegenkonzeption. Er stützt sich dabei auf Helmut Peukert und Edmund Arens. Das entscheidende Argument gegen Habermas läuft darauf hinaus, daß seine universale humanistische Diskursphilosophie „aporetisch“, also in sich widersprüchlich und zumindestens in ihrem universalen Anspruch gescheitert ist. Habermas – so lautet das Argument – kann sein Prinzip universaler Solidarität nicht in die Praxis überführen, weil ja nur ein (sehr) kleiner Teil der Mitsubjekte in den gleichberechtigten Diskurs aller mit allen einbezogen werden kann. Die meisten sind nicht mehr oder noch nicht am Leben. Diese diskursphilosophisch nur angemaßte Universalität kann aber theologisch zur Geltung gebracht werden und zwar durch das die Toten auferweckende Handeln Gottes. Erst dann vollendet sich die universale Diskursgemeinschaft. So bringt eigentlich erst die Diskurstheologie die Lösung, demgegenüber die Diskursphilosophie defizitär bleibt.

„Peukert intends to mediate the Biblical witness and confession of God's action in history with the modern concept of human practice in such a way, that the self-contradictoriness of any theory of communicative action becomes manifest ... According to Peukert, precisely a communicative reason, that understands itself as normativ – as it is the case in Habermas's formal and universal pragmatic – is in danger to miscarry, because of its own contradictions.“ (21)

Nun weiß S., der diese Gedanken Peukerts aufnimmt – freilich auch kritisiert, wie oben bereits festgestellt – sicher sehr genau, daß unter den von Habermas festgelegten Argumentationsbedingungen für den „Philosophischen Diskurs der Moderne“ die ins Feld geführten theologischen Glaubenssätze nicht ernsthaft als Argumentationsbeitrag gewertet werden können. So kommt S.s kritisches Gesprächsangebot an Habermas letztlich darauf hinaus, dessen Horizonteinengung auf das, was unter den Bedingungen der westlichen Moderne plausibel ist, selbst in Frage zu stellen. Das aber würde bedeuten, die von Habermas marginalisierten Dimensionen subjektiver Welterfahrung und die von ihm abgelehnte metaphysische Erfahrung – übrigens ein wichtiges Thema für Adorno – auf dem Gebiet der Philosophie selbst in Frage zu stellen.

Das tut S. freilich nicht, sondern folgt auf der philosophischen Ebene Habermas unkritisch und übernimmt auch dessen philosophiegeschichtliche Selbsteinordnung, dergemäß nach den Zeitaltern der Ontologie und der Bewußtseinsphilosophie nun unumkehrbar das Paradigma der diskursiven Inter-subjektivität angebrochen ist. So scheint mir die S.sche theologische Kritik an Habermas nicht kritisch genug zu sein. Sie müßte m.E. primär nicht die theologischen Einwände gegen den Diskursuniversalismus artikulieren, sondern die philosophischen Voraussetzungen der Diskurstheorie philosophisch kritisieren und daraus kritische theologische Implikationen ableiten. Dennoch bleibt es das große Verdienst von S., im Kontext mit Peukert und Arens das Problem einer theologischen Kritik der heute so mächtigen und – wie S. sagt – „entwickeltesten Form der kritischen Theorie“ (7) aufgerollt zu haben.

#### Schlußbemerkungen:

Das Buch von S. ist neben vielem anderen auch ein eindrucksvolles Zeugnis einer in Gang gekommenen wechselseitigen Beeinflussung von kontinental-europäischem und US-amerikanischem Den-

ken. Vermutlich mehr als es dem Vf. selbst bewußt ist, fallen mir als Rez.en auf, wie sehr amerikanische Mentalität den Geist dieses Buches bestimmt. Das Einbeziehen der Familie, die Offenheit über persönliche Dinge zu sprechen, die unverkrampfte Mischung von aktuellen politischen Analysen und religiösen Überzeugungen – in USA trotz oder mehr wegen der strikten Trennung von Religion und Administration fest in der öffentlichen Publizistik verankert – das alles ist eben amerikanisch.

Andererseits stellt S. dem amerikanischen Leserkreis eine Fülle dort wenig bekannter Namen aus dem deutschen Geistesleben dieses Jh.s vor. Auch gelingt es ihm, ein Philosophieren und Theologisieren aus dem Geist des Widerstandes gegen Hitler und den Faschismus als solchen nachvollziehbar zu machen, was auch geeignet ist, manche Wissenslücke in Amerika Deutschland betreffend zu füllen.

Das Buch von S. stellt m.E. eine große fundamentaltheologische Bereicherung dar. Es enthält einen originellen Ansatzpunkt für theologisches Denken. Duale Denkansätze sind in der Theologie von alters her verbreitet: Gott–Welt; Theologie–Philosophie; Glauben–Wissen, Gerechtigkeit–Liebe und vieles andere mehr. S. versucht es nun mit einem dreigliedrigen Ansatz, gemäß der Dreiheit der Grundbegriffe und der Verschränkung von narrativen und diskursiven Methoden. Daraus ergibt sich eine originelle Dreigliedrigkeit von erzählbarer Geschichte- und Lebenserfahrung, von biblischen bzw. theologischen Glaubenssätzen und schließlich von philosophischer Wirklichkeitserfassung. Dabei ist keine der drei Säulen mit Letztbegründungsansprüchen belastet, sondern die drei Aspekte interpretieren einander wechselseitig. Dieser Ansatz erinnert etwas an Moltmanns offenes trinitarisches Denken und wäre kompatibel mit dem Kohärenzpostulat des späten Wittgenstein. In amerikanischer Terminologie könnte man diesen Ansatz mit „non-foundationalist coherentism“ umschreiben.

Es wäre m.E. eine äußerst lohnende Aufgabe, diesen S.schen Denkansatz, wie er ihn in dem vorliegenden Buch praktiziert, auf der Ebene theoretischer Reflexion zu überdenken und nun doch auch „systematisch“ darzustellen. Eine dadurch ermöglichte Einbeziehung dieses Ansatzes in die zeitgenössische fundamentaltheologische Debatte wäre eine große Bereicherung. Daher halte ich es für sehr empfehlenswert, dieses Buch durch Übersetzung ins Deutsche einem größeren Kreis Interessierter zugänglich zu machen.

Aber auch aus rein praktisch-theologischen Erwägungen heraus sollte dieses Buch einem größeren Leserkreis – wenigstens in Auswahl – zugänglich gemacht werden. In seiner theologisch-philosophischen Verarbeitung von Krebsleiden und Sterben, vom Mitleiden mit den Opfern von Ungerechtigkeiten aller Art, dem sensiblen Aufspüren der Aporien der monetarisierten Gesellschaft, seinem Mut, unbequeme Fragen zu stellen und zu unerwünschten Antworten zu stehen, trifft S. eine heute weitverbreitete Stimmungslage, in der viele Menschen ihre „Religion“ bis in die letzten Tiefen hinein kritisch überdenken oder neu danach fragen. Von den heute so vielfach beklagten „Erfahrungsdefiziten“ in Theologie und Kirche ist hier keine Spur zu finden. Dabei geht S. nicht den Weg schneller Anleihen in esoterischen Gefilden. Er bleibt ganz im Rahmen der jüdischen und christlichen religiösen Traditionen, allerdings erweitert durch den überall spürbaren Einfluß v.a. des späten Adorno, der durch seine Einbeziehung der durch Kunstwerke vermittelten Erfahrungen in die Philosophie – in seiner Neukonzeption der kritischen Theorie als ästhetische Theorie – einen Durchbruch in Richtung auf Erfahrung erzielt hat.

In jedem Fall handelt es sich bei dem Buch von S. um ein theologisch, philosophisch und praktisch-seelsorgerlich bedeutsames Werk.

Rostock

Helmut Fritzsche

## Theologiegeschichte

Scharfenecker, Uwe: **Die Katholisch-Theologische Fakultät Gießen (1830–1859)**. Ereignisse, Strukturen, Personen. – Paderborn: F. Schöningh 1998. 747 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B. Forschungen, 81), Ln DM 162,00 ISBN: 3–506–79986–X

Die Kath.-Theol. Fak. an der Ludwigs-Univ. Gießen bestand de facto nur von 1830 bis 1851, de jure noch bis 1859. Ihre Geschichte, die hier vorgelegt wird, umfaßt dagegen 673 S., mit Quellen- und Literaturverzeichnis sowie Register sogar 747 S. Es handelt sich um eine Diss., die bei H. Wolf und K. Schatz in Frankfurt erarbeitet wur-



de. In drei Teilen mit zehn Kap.n will die Arbeit möglichst alle Aspekte der Fakultätsgeschichte erfassen.

Der erste Teil „Ereignisse“ (33–354) stellt die Geschichte der Fak. dar. Ihre Gründung 1830 durch die Regierung des Großherzogtums Hessen-Darmstadt war ein Akt ausgeprägten Staatskirchentums. Daher begleitete die Fak. von Beginn an die Kritik vor allem Mainzer kirchlicher Kreise, sie monierten ihre enge Bindung an den Staat, den abgelegenen Ort, die rein protestantische Umgebung, das Fehlen eines starken kirchlichen Lebens in Gießen. Aber während 1831 die Gründung einer Kath.-Theol. Fak. im benachbarten Marburg durch die kurhessische Regierung am Widerstand des Fuldaer Bischofs scheiterte, der seine Studenten nicht nach Marburg schickte, wurden die Mainzer Bischöfe J. V. Burg und P. L. Kaiser zur wichtigsten Stütze der Fak. Grundsätzlich hätten auch sie die Priesterbildung lieber in Mainz gehabt, aber sie schätzten den in Vergleich zu Baden und Würtemberg gemäßigten kirchenpolitischen Kurs der Darmstädter Regierung, die dem Mainzer Bischof erheblichen Einfluß auf die theologische Fak. zugestand; auch befürworteten sie das Studium der Priesteramtskandidaten an einer Univ. Nachdem 1838 auch die Studenten des Bistums Limburg bzw. des Herzogtums Nassau nach Gießen geschickt wurden, war die Fak. durchaus lebensfähig. Mit der Berufung von F. A. Staudenmaier und J. E. Kuhn gelang es der Fak., auch wissenschaftliches Profil zu gewinnen. Beide wechselten freilich 1837 nach Tübingen bzw. Freiburg. Aber auch in den vierziger Jahren verfügte die Fak. mit L. Schmid, A. Lutterbeck und F. A. Scharpf über angesehene Gelehrte. Breiten Raum nimmt die Untersuchung der Zwangspensionierung von K. Riffel im Jahre 1841 ein, an der der Mainzer Kreis besonderen Anstoß genommen hat. Die Arbeit macht es wahrscheinlich, daß ihr eigentlicher Grund nicht die scharfe Kritik war, die Riffel in seiner „Kirchengeschichte“ an Luther geübt hatte, sondern Charaktermängel – seine ausgesprochene Unverträglichkeit.

Den Rahmen einer Fakultätsgeschichte sprengt die Untersuchung der Umstände um die Wahl des Gießener Prof.s L. Schmid zum Bischof von Mainz. Aber das ist unumgänglich, weil in diesen Auseinandersetzungen auch über das Schicksal der Fak. Gießen entschieden wurde. Die Wahl Schmidts stieß von Anfang an auf die schärfste Kritik des Mainzer Kreises; er drängte Rom – mit z. T. unfairer Argumenten – massiv dazu, Schmid die Bestätigung zu verweigern, und hatte damit auch Erfolg. Die Arbeit weist nach, daß bei diesen Auseinandersetzungen ein ausgesprochener Frontwechsel erfolgt ist. Erst kritisierten die Ultramontanen heftig die vorgebliche Einflußnahme des Staates auf die Wahl Schmidts. Doch gerade die Ernennung E. v. Kettlers anstelle von Schmid erfolgte in einem Zusammenspiel von Staat und Ultramontanen. Der Regierung in Darmstadt war die Unterstützung, die Schmid bei politisch liberalen Kreisen fand, verdächtig. Deshalb kam sie den Ultramontanen entgegen und förderte die Wahl Kettlers. Bei all seiner Kritik am Staatskirchentum empfahl sich dieser doch als politisch konservativer. Kettler dagegen brauchte nach der Revolution von 1848 weniger Rücksicht auf die Regierung in Darmstadt zu nehmen. Er wandelte das Mainzer Priesterseminar sofort nach seinem Amtsantritt in ein volles tridentisches Seminar um und verpflichtete die Studenten der Diözese Mainz dazu, es zu besuchen. Grund dafür waren kaum konkrete Klagen über die Qualität der Ausbildung in Gießen, sondern seine grundsätzlichen Vorstellungen über die katholische Priesterbildung. Das Geschick der Gießener Fak. war damit entschieden; sie hatte keine Studenten mehr. Denn schon 1848 hatte der Bischof von Limburg seinen Studenten die Wahl des Studienortes freigestellt. In einem Epilog verfolgt die Arbeit die weitere Geschichte der katholischen Theologie in Gießen bis in die Gegenwart.

Der zweite Teil „Strukturen“ (355–425) informiert über Lehrbetrieb, Studienpläne und Prüfungsordnungen, über die Beziehungen zur katholischen Pfarrei Gießen und zum Mainzer Priesterseminar. Ein Verzeichnis sämtlicher Promovierter ist eingefügt. Es wird auch einiges Material zum Leben der Studenten vorgelegt. Ein schwieriges Problem war ihre bedrängte soziale Lage. Viele brauchten Jahrzehnte ihres Berufslebens, bis sie die Schulden aus dem Studium bezahlt hatten. Weil die Quellenlage z. T. nicht gut ist, entsteht eigentlich kein Gesamtbild des Lebens der Fak.

Der dritte Teil „Personen“ (429–661) bringt biographische Skizzen, v. a. sämtlicher vierzehn Prof.en der Fak. Dieser Überblick ist interessant und ertragreich, weil er sehr unterschiedliche Schicksale, Charaktere und theologische Haltungen vorstellt. Bei jedem Prof. ist eine Bibliographie seiner Veröffentlichungen angefügt. Das letzte Kap. bietet eine Liste sämtlicher Studenten mit einer Kurzbiographie eines jeden.

Die Auswertung im „Schluß“ (662–673) wendet sich gegen das „simplifizierende Schema „Gutes Gießen – schlechtes Gießen““ (663), das die Literatur beherrscht. Auch verwischten sich in der Realität des Lebens scheinbar klare Fronten. Das gilt ebenso für die Praxis des Staatskirchentums wie für die Priesterbildung. Auch kann man die Gießener Prof. keinesfalls pauschal als aufgeklärt bzw. liberal qualifizieren oder abqualifizieren. Vielmehr wird bei ihnen eine „Vielfalt von theologischen Positionen und kirchlichen Haltungen“ (668) sichtbar. Die Arbeit schließt mit einem Hinweis auf die Aufgabe, einen Gesamtüberblick zur Theologenausbildung im 19. Jh. zu erarbeiten.

Dafür ist diese Untersuchung ein wichtiger Baustein. Der Arbeitsaufwand, der für sie aufgebracht wurde, kann nur bewundert werden. Manche Parteien sind zwar nur Materialsammlungen, aber auch das ist wichtig genug. Jede Person, die in der Arbeit angeführt wird, wird durch ein knappes Biogramm charakterisiert. Leider wird es nicht immer bei der ersten Nennung angefügt. Deshalb hat man, will man es später nachlesen, Schwierigkeiten, es zu finden. Trotz ihrer Breite ist die Arbeit über weite Strecken geradezu spannend zu lesen.

Aus dem Blickwinkel der Fak. Gießen wird ein erheblicher Teil der deutschen Kirchen- und Theologiegeschichte im 19. Jh. sichtbar. Der Vf. stellt eigene Wertungen und Parteinahmen zurück und bemüht sich, den Pluralismus der Positionen und Richtungen, die damals im deutschen Katholizismus vertreten wurden, vorzustellen. Diese Vielfalt war auch eine Chance, nicht nur, wie die Ultramontanen meist fürchteten, eine Gefahr.

Marburg

Bernhard Dieckmann

## Dogmatik / Ökumenische Theologie

**Erkenntniswege in der Theologie.** hg. v. Hugo Bogensberger. – Graz/Wien/Köln: Styria 1998. 266 S., kt DM 40,80 ISBN: 3-222-12561-9

Drei Dutzend meist dem Universitätsbereich entstammende Wissenschaftler aus den unterschiedlichsten, mehrheitlich freilich theologischen Disziplinen haben zwischen 1992 und 1996 in Linz im Rahmen des „Forum St. Stephan. Gespräche zwischen Wissenschaft, Kultur und Kirche“ ein Symposium in vier Etappen gehalten, dessen Referate im vorliegenden, dem 10. Bd des „Forum“ festgehalten worden sind. Gegenstand war die Theologische Erkenntnistheorie, ein Gebiet, das sich zunehmender Aufmerksamkeit nach langer Zeit des Dahinvegetierens erfreuen darf und, so stellt es sich nicht zuletzt gerade auch durch dieses Buch heraus, erfreuen muß – nicht allein um der theologischen Wissenschaft willen, deren Handwerkszeug es ja reflektiert, sondern auch wegen der interdisziplinären Aufgaben, denen die Theologie sich in ihrem ureigensten Interesse stellen muß.

Im ersten Teil befassen sich drei Beiträge mit der kommunikationstheoretischen Perspektive des Themas aus fundamentaltheologischer (F. GRUBER), naturwissenschaftlicher (F. FERSCHL) und exegetischer Sicht (H.-J. VENETZ). Hier sei v. a. auf die sehr instruktive letztgenannte Analyse „Vom dialogischen Umgang mit der Schrift“ aufmerksam gemacht, der unter Anwendung der Regeln der Kommunikationstheorie auf die differenziert zu sehende Qualität der Bibel als „Gottes Wort“ eindrucksvoll hinweist.

Im zweiten Teil finden sich wiederum drei Referate, die methodische Vorgehensweisen in Naturwissenschaften (R. KÖGERLER), Hl. Schrift (vom Wiener Physiker GERNOT EDER!) und systematischer Theologie (J. NIEWIADOMSKI) behandeln. Auch hier kann der dritte Aufsatz besonderes Interesse beanspruchen: „Aufklärung durch Theologie“ ist bestimmt kein besonders gängiger Topos. Das Phänomen des Fundamentalismus, mit dem der Innsbrucker Dogmatiker sich schon wiederholt befaßt hat, zwingt aber dazu, diese echt theologische Komponente der Erkenntnis bewußt(er) zu machen.

Die „rationalen Strukturen des Dialogs über Glaubensfragen“ behandelt im dritten Teil, der den Dialogbedingungen allgemein nachgeht, Otto Muck. Ein zweites Referat war den anthropologischen und psychologischen Bedingungen gewidmet (P. F. SCHMID, „Gegenwärtigkeit“). Beide Aufsätze bewegen sich auf hochabstraktem Niveau; besonders der erste bedient sich einer sehr formalen, dem Normalleser sicher ungeläufigen Diktion. Es handelt sich natürlich um eine sehr verwickelte Materie – nicht umsonst beansprucht dieser Teil mehr als ein Drittel des Volumens.

Vierter Teil: Hier steht „Handeln als theologische Erkenntnisquelle“ auf dem Prüfstand, den innehaben ALFONS RIEDL und (in zwei Beiträgen) WALTER LESCH für die Ethik, in ebenfalls einem Doppelreferat EDMUND ARENS für Bibel und für „handlungstheoretische Aporien“, durchexerziert am „Umgang mit Scheitern und Tod“.

Niemand wird erwarten, daß ein Buch mit einem Thema, das fern der Tagesrealität sich angesiedelt zu haben scheint, weitere Kreise in der Kirche aus der Reserve locken wird. Das ist sehr zu bedauern und folgenreich. Die Krisen, die Kirche und kirchliche Theologie in diesen Jahrzehnten schütteln, sind Symptome einer Grundlagenunsicherheit, die der Behebung nicht zuletzt durch solche Erwägungen bedarf, wie sie hier versucht worden sind: Kommunikation und Dialog sind in der Gegenwart basale Voraussetzungen gelingender Präsenz der Glaubensgemeinschaft in der Welt von jetzt. F. GRUBER dürfte nicht ganz falsch liegen, wenn er auf S. 21 konstatiert: „Als theoretische Ursache (der Krise, W. B.) scheint ein metaphysisch-statisches Verständnis von Wahrheit und Glaubensaussagen in Frage zu kommen, das sich offensichtlich als unfähig erweist, geschichtliche, kommunikativprozeßhafte Interpretationen und Freiheit ermöglichende Vollzüge gemeinsam Glaubender und Bezeugender zu integrieren.“

Regensburg

Wolfgang Beinert

**Brüske, Gunda: Anruf der Freiheit.** Anthropologie bei Romano Guardini. – Paderborn: F. Schöningh 1998. 336 S., kt DM 88,00 ISBN: 3-506-71805-3

In der vorliegenden, bei Peter Neuner und Gerhard Ludwig Müller angefertigten Diss. weist die Vf.in überzeugend nach, daß Guardini



schon in den 30er Jahren die Struktur und den Inhalt einer theologischen Anthropologie im Horizont der „neuen Frage nach dem Menschen“ auf hohem Niveau reflektiert hat. Diese These untermauert B. dadurch, daß sie Guardinis anthropologisches Hauptwerk „Welt und Person“ in den Kontext seines noch unveröffentlichten Anthropologie-Kollegs aus den Jahren 1933–1939 stellt. „Welt und Person“ bildet einen „kleinen“, aber „äußerst konzentrierten“ Teil der nachgelassenen Anthropologie-Vorlesungen (98). Mit großer Sachkenntnis legt die Vf.in in ihrer Studie die verschlungenen Entwicklungslinien der anthropologischen Thematik bei Guardini frei. Dabei zeigt sie in äußerst differenzierten Einzeluntersuchungen, daß Guardini in seinen Berliner Jahren von der Dialog- und Existenzphilosophie vielfältige Anregungen erhalten hat.

Für ihre These, daß Guardini einen „konsistenten systematischen Entwurf philosophisch-theologischer Anthropologie“ (289) von bleibender Bedeutung erarbeitet hat, führt B. einleuchtende Gründe an. Guardinis theologiegeschichtliche Bedeutung besteht v. a. darin, daß er – zeitgleich mit Emil Brunner – auf katholischer Seite eine erste Konzeption theologischer Anthropologie vorgelegt hat, die sich auf dem Niveau der damaligen philosophischen Anthropologie bewegte und die Erkenntnisse verschiedener Wissenschaften in kreativer Weise in einen Gesamtentwurf integrierte. Dabei stand Guardini in einem fruchtbaren Austausch mit modernen Positionen und übersetzte die Erkenntnisse der scholastischen Tradition in den Problemhorizont seiner Zeit.

Guardinis personalistische Anthropologie kann – so die Vf.in – als „eigenständiger Entwurf“ neben bedeutenden Ansätzen gegenwärtiger theologischer Anthropologie gelten. Während in Pannenberg's Anthropologie das Gespräch mit den Humanwissenschaften breiten Raum einnimmt und O.H. Pesch reformatorische und katholische Positionen zu einer lebendigen Zusammenschau führt, besteht der Vorzug der Guardinischen Konzeption in der Entfaltung des Personbegriffs als eines Schlüsselbegriffs „von höchster Integrationskraft“ (305). Der Personbegriff erweist sich bei Guardini als „roter Faden“ aller Lebensbezüge und als „Brücke zwischen Philosophie und Theologie“. Mit gutem Grund bescheinigt B. Guardinis Anthropologie eine gewisse Komplementarität im Vergleich zum Entwurf K. Rahners. Während Rahner in erster Linie die transzendentalen Bedingungen menschlichen Seins reflektiert, liegen die Stärken Guardinis in der „sorgsam phänomenologischen Erschließung“ der wesentlichen Dimensionen menschlicher Existenz.

Nach der systematischen und theologiegeschichtlichen Verortung der anthropologischen Fragestellung Guardinis (11–34) weist die Vf.in im zweiten Kap. ihrer Studie nach, daß das Programm der christlichen Weltanschauung und die Gegenstandsphilosophie die methodischen Grundlagen der Anthropologie Guardinis bilden. Im Anschluß daran (55–98) werden zentrale anthropologische Dimensionen (Leib und Seele; Individuum und Gemeinschaft; Freiheit und Gehorsam), die Guardini in seinen Frühschriften freigelegt hat, in ihrer Bedeutsamkeit vor Augen gestellt.

In einem weiteren Kap. legt B. eine gründliche Einzelanalyse der sieben Abschnitte des Berliner Anthropologie-Kollegs vor. Dabei setzt sie den inhaltlichen Ertrag dieses Kollegs in äußerst plausibler Weise in Bezug zu längst veröffentlichten und erforschten Werken Guardinis. Für die werkgeschichtlich orientierte Guardiniforschung liefert dieser Abschnitt interessante neue Erkenntnisse. Die Vf.in zeigt, daß Guardini – in Frontstellung gegen Nietzsches nihilistischen Finitismus – die Endlichkeit des Menschen als Geschöpflichkeit interpretiert, indem er den Menschen in der biblischen Heilsgeschichte verankert. Guardini beschreibt – ohne dabei das philosophische Niveau seiner Zeit zu unterschreiten – den Menschen als das von Gott her und auf Gott hin existierende personale Wesen der Transzendenz. Dabei ist sein „methodischer Ansatz bei der Offenbarung“ (137) unverkennbar. Es ist auch nicht zu leugnen, daß Guardinis Versuch, die Zeitlichkeit des christlichen Seins zu entfalten, bis zu einem gewissen Grad unter dem Einfluß Heideggers (vgl. dessen Schrift „Phänomenologie und Theologie“) steht.

Im umfangreichen fünften Kap. (139–288) zeichnet B. – in beachtlicher systematischer Konzentriertheit – die anthropologischen Essentials bei Guardini nach. Sie rekonstruiert verschiedene Dimensionen personaler Wirklichkeit: Nach dem Ersten Weltkrieg wurde die Frage nach dem Menschen mit verschärfter Dringlichkeit gestellt. Neue biologische und geschichtswissenschaftliche Erkenntnisse ermöglichten vertiefte anthropologische Entwürfe (z. B. bei André, Scheler und Plessner). Die Vf.in macht deutlich, daß in Guardinis anthropologischem Ansatz die Kategorie des Anrufs die „Scharnierstelle“ zwischen philosophischer und theologischer Anthropologie markiert. Die Kategorie des Anrufs enthält große integrierende Kraft, die sich auf das dialogische Sein des Menschen, seine geschichtliche Existenz, seinen Selbstüberstieg auf das Absolute hin und schließlich auf sein Dasein als erlöster Mensch erstreckt. Guardinis Konzeption des Angerufenseins durch Gott setzt die menschliche Person in Beziehung zu ihrem „letzten Grund“. Im paulinischen Inexistenzgedanken (Gal 2,20) ist die „Sinnspitze“ dieser theologischen Anthropologie zu finden.

Im Anhang ihrer Studie (307–316) stellt B. verschiedene, im Nachlaß Guardinis befindliche Vorlesungsmanuskripte und Skizzen zur Anthropologie vor und gibt so einen interessanten Einblick in die Arbeitsweise dieses Theologen und Religionsphilosophen.

Mit Recht wurde die Vf.in für ihre fundierte und argumentativ überzeugende Studie mit dem Johann-Michael-Sailer-Preis der Kath.-Theol. Fak. der Univ. München ausgezeichnet. Ihre Forschungsergebnisse stellen einen wichtigen, bisher noch fehlenden Baustein der Guardiniforschung dar. B. zeigt mit ihrer Diss. einmal mehr, daß Guardinis zahlreiche Publikationen einer immensen, mehrfach durch-exerzierten Vorlesungstätigkeit erwachsen sind.

München

Josef Kreiml

**Mostert, Walter: Glaube und Hermeneutik.** Gesammelte Aufsätze, hg. v. Pierre Bühler / Gerhard Ebeling unter Mitwirkung v. Jan Bauke u. a. – Tübingen: J. C. B. Mohr Siebeck 1998. VI, 287 S., Ln DM 148,00 ISBN: 3-16-146967-4

Nach Schleiermachers Reden über die Religion von 1799 ist das religiöse Gefühl, welches dem Christentum eigentümlich ist, dasjenige „heilige(r) Wehmuth“ (KGA I/2, 320, 19): „Nicht bisweilen ergreift sie den Christen, sondern sie ist der herrschende Ton aller seiner religiösen Gefühle.“ (KGA I/2, 320, 18f) Was damit gemeint ist, davon können die gesammelten Aufsätze des früh verstorbenen Systematikers an der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Zürich, dessen beigegebener Lebenslauf von seinem theologischen Lehrer und Vorgänger Gerhard Ebeling mit einfühlsamer Sympathie kommentiert wird, einen nachhaltigen Eindruck verschaffen. Auch was die dezidierte Ablehnung metaphysischer und moralischer Funktionalisierung der Religion angeht, weiß sich Mostert mit Schleiermacher offenkundig eng verbunden. Im übrigen ist es namentlich ein in der Perspektive Ebelings geleiteter Luther, an dem M.s Texte sich theologisch orientieren.

Im vorliegenden Sbd sind sie thematisch geordnet: Eine erste Gruppe von drei Aufsätzen thematisiert neben dem allgemeinen Wesen des Verstehens Fragen der Heiligen Schrift und der Schriftauslegung. Die Wendung „scriptura sacra sui ipsius interpres“ wird dabei in den Grundsatz übersetzt: „scriptura sacra hominis peccatoris et salvandi interpres“. „Der Mensch bedarf zum Verständnis seiner selbst der Auslegung durch den Text, der sich also selbst auslegt. Da er sich selbst auslegt, legt er aber den Menschen aus.“ (24) Auf diese Weise verbindet M. den formalen Gedanken der Selbstausslegung der Schrift konsequent mit dem materialen Schriftgehalt, wie ihn der den Menschen rechtfertigende Christus darstellt.

In einer zweiten Textgruppe von vier Aufsätzen wird die in der Schrift beurkundete rechtfertigungstheologische Grundeinsicht ontologisch-wahrheitstheoretisch ausgewertet. Besonders bemerkenswert ist dabei nicht nur der Vergleich zwischen Thomas von Aquin und Luther, sondern auch die kritische Würdigung, die M. Hegels Reformationsdeutung zuteil werden läßt. In einem weiteren Beitrag wird schließlich das Problem erörtert, das im Titel folgendermaßen umschrieben ist: „Ist die Frage nach der Existenz Gottes wirklich radikaler als die Frage nach dem gnädigen Gott?“ M. antwortet darauf mit einem entschiedenen Nein, ohne eine plausible Begründung hierfür schuldig zu bleiben.

Weniger plausibel scheint, was über die Bedeutung von Luthers antirömischer Polemik gesagt wird. Ein entsprechender Beitrag eröffnet die dritte Textgruppe von insgesamt sechs Aufsätzen, die im übrigen auf soteriologische Aspekte und insbesondere auf das Verhältnis von Gesetz und Evangelium konzentriert sind. Aus diesem Kontext werden in eindringlichen Analysen die theologischen Begriffe der Sünde und des Glaubens entwickelt: „In der Nicht-Unterscheidung der vom Gesetz herausgeforderten Wirklichkeit des Handelns von der Wirklichkeit Gottes, auf die das Gesetz verweist, besteht die Sünde. In der moralischen Interpretation des Seins, der gesetzlichen Interpretation des Evangeliums, der Wirklichkeits-produzierenden Interpretation der Schöpfung besteht die Sünde.“ (167) Glaube hingegen als „der christliche Begriff für Religion“ (186) ist seinem Wesen nach ebenso dankbare wie freudige Hinnahme der Gottgegebenheit von Selbst und Welt. Schöpferisch und konkret wird solcher Glaube nicht erst durch Akte und Werke der Liebe. Entschieden wendet sich M. gegen ein Verständnis, welches den Glauben und die ihn bestimmende göttliche Gnade nur als Ermöglichungsbedingung der vom begnadeten Gläubigen zu erbringenden Liebeswerke in Anschlag bringt. Der Glaube hat nach M. vielmehr „eine eigene distinkte, nicht durch Akte substituierbare Aufgabe: nämlich die Wahrnehmung der Exzentrizität des menschlichen Seins als eine selbständige, kreative Tätigkeit, die nie in die ethische Dimension der aktuellen Konkreteion einzuordnen ist. Im schöpferischen Akt des Glaubens kommt zum Vorschein, zugespitzt auf die Gottheit Gottes, daß Externes, Fremdes, Nicht-Ich als solches in mir präsent wird und bleibt.“ (210)

An Luthers Lehre vom Heiligen Geist wird zu Beginn der vierten – vier Aufsätze umfassenden – Textgruppe im einzelnen aufgewiesen, warum Begnadung und Glaube im evangelischen Sinn etwas kategorial anderes bedeuten als Ausstattung des Menschen mit einer sittlichen Potenz: „Der Heilige Geist schafft nicht im Christen neue sittliche Potenzen, mit denen er im Unterschied zum Sünder nun bessere Wirklichkeiten zu produzieren vermag. Gegen diese Ideo-



logie sprechen ja, wie Luther gesehen hat, zwei absolut unwiderlegliche Argumente: Nämlich erstens die Schrift, also die Theologie, und zweitens die Erfahrung. Der Heilige Geist internalisiert also keineswegs die Gnade, um den Menschen scheinbar zu sanieren. Der Heilige Geist führt den Menschen vielmehr weg von dieser Orientierung an sich selbst, an seiner Subjektivität, weg aus diesem religiös verbrämten Atheismus, der sich nur den Menschen als Schöpfer von Wirklichkeit vorstellen kann. Dadurch, durch diese Wegführung, wird der Heilige Geist als Gott selbst gegenüber dem Subjekt distinkt, eine Distinktion, die ja theologisch gesehen das Hauptproblem des christlichen Sprechens vom Heiligen Geist ist. Der Heilige Geist externalisiert also den Menschen, indem er ihn auf die durch ihn selbst verwirklichte Wirklichkeit bezieht, er vollzieht das Extra-se-Sein des Menschen. Er streckt, er begründet den homo incurvatus in se ipsum und stellt ihn so in das Sein zurück, dessen Verlust der Mensch durch die Verkrümmung in sich selbst bewirkt. Wenn der Heilige Geist den Glauben schafft, dann schafft er nicht im Menschen eine neue Qualität, einen Habitus oder Potenzen. Diese sind ja, wie Theologie und Erfahrung lehren, scheinbare Postulate. Der Glaubende ist der konkret auf Gott selbst Bezogene, also sich selbst entzogene, und das ist das neue Sein, die neue Schöpfung.“ (223)

In diesen Zeilen ist M.s theologisches Grundanliegen bündig zusammengefaßt. In Bezug auf Luthers Grundsatz „Ein Christ ist immer im Werden“ hat er dieses Anliegen abschließend noch einmal eindringlich geltend gemacht: Das Werden, in dem das Sein des Christen begriffen ist, läßt sich nicht als Selbstverwirklichung des Christseins beschreiben, sondern nur als ständiger Kampf um das Freiwerden von sich selbst und von dem Zwang zur Selbstverwirklichung. Wie bei Schleiermacher ist sonach auch bei M. das religiöse Grundverhältnis ein durchweg polemische und zwar so, daß das wahre Christentum nicht nur äußerliche Religionskritik übt, sondern sich selbst als Religion beständig kritisiert. Durch fortschreitende Selbsttranszendenz soll die Negativität verkehrter Endlichkeit negiert werden, damit das Unendliche aufscheine in dessen Nichtigkeit, deren nachgerade der Glaube in heiliger Wehmut innewird, nicht ohne freilich dankbar dessen gewiß zu sein, daß Gott aus dem Nichts Lebendiges zu erschaffen vermag.

München

Gunther Wenz

## Zu Begriff, Wesen und Gehalt des Protestantismus

von Harald Wagner, Münster

Seit es den Protestantismus gibt, unterscheidet er – in welcher Form auch immer – in seinen Selbstinterpretationen zwischen religiösem Prinzip und historischer Gestalt, zwischen Wesen und Erscheinung. Daß ein solches Unterscheiden nicht einfach ist, ergibt sich dabei schon aus der Tatsache, daß man dieses Prinzip – als Garant von Identität und Kontinuität – aus der Geschichte erheben muß (wie sollte es anders gefunden werden?).

Dem so skizzierten Problemfeld geht ein Bd nach, der dem Hamburger Systematiker Hermann Fischer gewidmet ist. Dieses Buch von ARNULF VON SCHELIHA und MARKUS SCHRÖDER<sup>1</sup> ist in Entsprechung zu dem genannten Problemfeld in zwei Teile gegliedert: *I. Theologiegeschichtliche Studien zum Protestantismus*, *II. Gegenwärtige systematische Perspektiven*. ULRICH BARTH, der Systematiker aus Halle, setzt bei Luthers Ablaßthesen ein und deutet ihre Anfertigung bzw. Publikation als die „Geburt religiöser Autonomie“ (so auch der Titel des Beitrags). Die geschichtlichen Anfänge der Reformation prägen diesen seinem Wesen nach, eben Prinzip religiöser Autonomie zu sein. GÜNTER MECKENSTOCK, der Kieler Systematiker, möchte im Beitrag über die „Protestantismustheorien im Deutschen Idealismus“ zeigen, wie dort der Protestantismus, hinblickend auf die Reformation, als „Autoritätsmacht“ (Kant), „Bildungsmacht“ (Fichte) und „Freiheitsmacht“ (Hegel) verstanden ist bzw. als „Prinzip der selbstgewissen Subjektivität gerade auch in Kulturlagen und Gesellschaftsformationen, die sich aus kirchlichen Bindungen gelöst hatten“ (54) angesehen werden kann. Der so verstandene Protestantismus grenzt sich gegen den kirchlich-konfessionell verfaßten ab und provoziert sogar die theologische Frage, „wie protestantisch denn der kirchlich verfaßte oder kirchlich orientierte Protestantismus sei“ (54). Schleiermacher, so erkennt MARTIN RÖSSLER aus Kiel, sehe in der katholischen Kirche „eine eigenständige individuelle Gestaltung des Christentums“ (59), also nicht nur jene Negativform, gegen welche sich protestantisches Christentum abgrenzt. Das protestantische Wesen bedeutet so etwas wie freiheitliche Individualität von grundsätzlicher Entwicklungsfähigkeit und Variabilität. Seine Konstitutiva sind (neben der grundlegenden Individualität und mit dieser verbunden) „Öffentlichkeit“ und „Denkfreiheit“ sowie Pluralismus. ARNULF VON SCHELIHA behandelt in seinem Beitrag über A. Ritschls ekklesiologische Interpretation von F. Schleiermachers Protestantis-

musformel exemplarisch das nicht unkomplizierte Verhältnis von Protestantismus und Kirche, die Bestimmung des Protestantismus als religiösem Subjektivismus möchte MATTHIAS LOBE in einer Gegenüberstellung mit Emanuel Hirsch und Arnold Gehlen erörtern. Die weiteren Beiträge des *ersten Teiles* des Buchs sind gleichermaßen wichtig und werden hier nur aus Platzgründen summarisch vorgestellt. Sie orientieren sich jeweils an bestimmten Theologen: MARKUS SCHRÖDER an Adolf von Harnack, CHRISTIAN ALBRECHT an Ferdinand Christian Baur, THIES GUNDLACH an Karl Barth und schließlich JOHANN HINRICH CLAUSEN an Ernst Troeltsch (und Heinrich Mann).

Aus dem viel kürzeren *zweiten Teil* (mit Beiträgen von TRAUGOTT KOCH, JÖRG DIERKEN, HARTMUT RUDDIES, EILERT HERMS und TRUTZ RENDTORFF) möchte ich, ohne die anderen abwerten zu wollen, einen besonders hervorheben, weil er m.E. für die katholischen Leser von besonderer Bedeutung ist. Gemeint ist der Aufsatz des katholischen Systematikers und Ökumenikers OTTO HERMANN PESCH. Er geht von Paul Tillichs Rede vom „protestantischen Prinzip“ aus, die katholischerseits besondere Beachtung fand, und zwar in der Interpretation, daß es für den Protestanten nichts verbindliches sein könne, was konkret und bedingt ist. Unter der wortspielerischen Überschrift „*Principis obsta!*“ entwickelt P. dazu einige Thesen, die ökumenischer Brückenbau sein wollen, u.a. folgende: Das „protestantische Prinzip“ à la Tillich benenne nur, was Prinzip jeder christlichen Theologie (mit Auswirkungen auf die kirchliche Praxis) sein müsse; die Inanspruchnahme eines Prinzips der Kritik sei unabdingbar für jene Theologie, also keineswegs *per se* protestantisch; die idealtypische Gestalt ergebe sich aus dem Zusammen von „protestantischen Prinzip“ und „katholischer Verbindlichkeit“.

Viele katholische Theologen, Dozenten wie Studierende, täten sich leichter in ihren Wahrnehmungen und Beurteilungen evangelischer Theologie, wenn ihnen solche Selbstinterpretationen geläufiger wären. Das Buch, das im übrigen insgesamt eine Marktlücke füllt, kann man deshalb nur empfehlen.

Nicht ganz so umgreifend, aber trotzdem sehr informativ ist das Bändchen des Bonner Systematikers und Sozialethikers MARTIN HONECKER<sup>2</sup>. In diesem „Studienheft“ in der bekannten Reihe der „Bensheimer Hefte“ geht H. das Thema in zehn Schritten an, die zehn durchparagrafierten Teilen entsprechen: Ursprung und Begriff des Protestantismus; die Bibel im Protestantismus; protestantische Freiheit; Protestantismus und Kirche; Protestantismus und Bildung; Protestantismus und Politik; Protestantismus und Wirtschaft; Protestantismus in der Gesellschaft; Protestantismus und Ökumene; Ende oder Zukunft des Protestantismus? Als besondere Merkmale des Protestantismus zeigen sich für H. u.a.: Selbstverantwortung; Autonomie und Individualität; Wahrhaftigkeit, wissenschaftliche Redlichkeit usw. Der Blick des Sozialethikers fördert bereichernde Perspektiven zutage, die man so in den anderen, hier vorgestellten Publikationen kaum findet.

Im dem Buch „*Vielfalt und Profil*“, hg. v. MARTIN SCHREINER<sup>3</sup>, geht es „um eine konfessionsübergreifende Positionsbestimmung möglichen evangelischen Profils auf der Grundlage biblischer Einsichten, reformatorischer Überzeugungen und gegenwärtiger Herausforderungen“. Der erste Teil will systematische Grundlegungen bieten, der zweite sucht praktisch-theologische Konkretisierungen. Hier liegt auch die Stärke des Buches: Es wird gefragt nach dem „Evangelischen“ an Kindergärten in evangelischer Trägerschaft, nach dem Profil evangelischer Jugendarbeit u.ä. Hier – und wenig im ersten Teil, wo es um sehr allgemeine Grundlegungen geht – fließen dann auch immer wieder „Wesensbeschreibungen“ bzw. besondere Profilierungen des Evangelischen (Protestantischen) ein. „Evangelische“ Gemeindebildung z.B. bewegt sich zwischen „allgemeinem Priestertum“ und „Solus Christus“ (113ff). Manchmal ist „evangelisch“ aber einfach evangeliumsgemäß (oder weniger als das), „steht für eine aufgeschlossene, menschenfreundliche weltzugewandte Grundhaltung“ (64).

Von Wandlungen und Variationen protestantischer Weltsicht redet das Bändchen „*Protestantische Weltsichten*“ von HARTMUT LEHMANN<sup>4</sup>. Ein erster Schwerpunkt sind die Horizonte pietistischer Lebenswelten, ein zweiter ist, die Entfaltung evangelischer Profile unter dem Nationalsozialismus. Das hier ausgebreitete und gedeutete Material ist sehr hilfreich bei der Frage nach dem Wesen des Protestantischen, aber die Tatsache, daß es sich um gesammelte Aufsätze des Kieler bzw. Göttinger Historikers handelt, macht das Problem nach dem Besonderen des Protestantismus doch zu einem nachträglichen Etikett, das nicht alle Ausführungen gleichermaßen abdeckt.

Vom Erscheinungsdatum her das jüngste Buch ist der Bd „*Transformationsprozesse des Protestantismus*“<sup>5</sup>, der von zwei jüngeren österreichischen Theologen verfaßt ist. Er geht der Frage nach der Identität des Protestantismus in *vierzehn Beiträgen* (meist auf sehr hohem Niveau) nach, die sich auf *drei Teile*

<sup>2</sup> Honecker, Martin: *Profile – Krisen – Perspektiven*. Zur Lage des Protestantismus. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997. 248 S. (Bensheimer Hefte, 80), kt DM 29,80 ISBN: 3-525-87169-4.

<sup>3</sup> *Vielfalt und Profil*. Zur evangelischen Identität heute, hg. v. Martin Schreiner. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1999. IX, 203 S., kt DM 39,80 ISBN: 3-7887-1671-1.

<sup>4</sup> Lehmann, Hartmut: *Protestantische Weltsichten*. Transformationen seit dem 17. Jahrhundert. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. 207 S., pb DM 39,00 ISBN: 3-525-01373-6.

<sup>5</sup> *Transformationsprozesse des Protestantismus*. Zur Selbstreflexion einer christlichen Konfession an der Jahrtausendwende, hg. v. Martin Berger / Michael Murrmann-Kahl. – München: Chr. Kaiser 1999. 288 S., kt DM 68,00 ISBN: 3-579-02628-3.

<sup>1</sup> *Das protestantische Prinzip*. Historische und systematische Studien zum Protestantismusbegriff, hg. v. Arnulf von Scheliha / Markus Schröder. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. XI, 335 S., geb. DM 89,00 ISBN: 3-17-014985-7.



aufteilen: I. Historische Erkundungen, II. Transformation des Protestantismus – Krise oder Chance?, III. Perspektiven protestantischer Reflexion.

Die Einleitung der Hg. ist eminent wichtig, denn nur so erfährt man, daß das Buch eigentlich als FS für den (verstorbenen) Theologen Falk Wagner gedacht war. Die Vf. hatten aufgrund von Wagners lebensgefährlicher Erkrankung unter großem Zeitdruck gearbeitet. Somit erklärt sich wohl auch die „Zufälligkeit“ der Themen, die durch die deutende Einleitung der Hg. wenigstens zum Teil ausgeglichen wird. Man erfährt viel über Hegel, Schleiermann, Tillich, aber auch über Verwirklichungen des evangelischen Pfarramtes, die Problematik der Konfirmationszeit u. ä. Gleich zwei Beiträge befassen sich (verständlicherweise!) unmittelbar mit Gedanken von Falk Wagner.

Das Problem des Verhältnisses zwischen katholischer Kirche und Katholizismus bzw. katholischer Weltanschauung ist noch wenig bedacht. Früher waren die beiden Wirklichkeiten fast deckungsgleich; heute lebt eine – entfaltete oder rudimentäre – katholische Weltanschauung, die offensichtlich die Aktivitäten der Kinder bzw. in der Kirche nicht unbedingt „braucht“, noch nicht einmal den sonntäglichen Gottesdienstbesuch. Um so dringlicher wäre es, analog zu den Ansätzen in den kurz vorgestellten Werken auch hier zu fragen, ob es nicht neben der „katholischen Kirche“ Weisungsformen und Ausdrücke des „Katholischen“ gibt, deren Wurzeln nicht allein in der „Institution Kirche“ liegen.

**Verbindliches Zeugnis**, hg. v. Theodor Schneider / Wolfhart Pannenberg. II. Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption. – Freiburg: Herder / Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 320 S. (Dialog der Kirchen, 9) ISBN: Herder: 3-451-23625-7 / Vandenhoeck & Ruprecht: 3-525-56930-0. III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch. – Freiburg: Herder 1998. 416 S. (Dialog der Kirchen, 10), kt DM 68,00 ISBN: 3-451-26673-3

Nun liegen drei Bde der Veröffentlichungen des ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen („Dialog der Kirchen“) unter dem Titel „Verbindliches Zeugnis“ vor. Infolge des Dokumentes über die Lehrverurteilungen mühte man sich um die Hl. Schrift, von der dort festgestellt wird, hinsichtlich der kritischen Funktion der Schrift sei noch kein voller Konsens erreicht.

Der erste Bd („Kanon–Schrift–Tradition“) legt den Schwerpunkt auf die Kanonfrage im interkonfessionellen Dialog (Kanonfrage als Problem ökumenischer Theologie, Kirche und Kanon usw.). Am Ende steht eine „Gemeinsame Erklärung“, die, von der Öffentlichkeit nicht so beachtet wie „Lehrverurteilungen“, weitreichende Konvergenzen zum Ausdruck bringt.

Der zweite Bd („Schriftauslegung–Lehramt–Rezeption“) will eine Art Zwischenbericht sein und enthält – neben einem sehr instruktiven Beitrag von PANNENBERG zum Stand der Diskussion im ökumenischen Arbeitskreis – Themen wie „Bleiben in der Wahrheit als Thema reformatorischer Theologie“, „Die Rezeption und ihre Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche“ u. ä.

Der dritte Bd („Schriftverständnis und Schriftgebrauch“) will die Befassung des Arbeitskreises mit dem Grundlagenthema „Die Schrift“ zum Abschluß bringen. Hier finden sich dann so wichtige Themen wie „Mitte der Schrift“, „Einheit der Schrift“, „Gesetz und Evangelium“. Am Ende findet sich ein umfangreicher Abschlußbericht (100 S.) über die in allen drei Bden dokumentierte Arbeit sowie ein Anhang mit wichtigen Materialien (Bibliographie zur Gesamthematik, Register der zitierten ökumenischen Dokumente usw.).

Die drei Bde zeigen ein hohes Maß an Übereinstimmung zwischen evangelischer und katholischer Theologie gerade hinsichtlich dieses neuralgischen Themas (Stellung der Hl. Schrift) an.

Münster

Harald Wagner

**Lurz, Friedrich: Die Feier des Abendmahls nach der Kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563.** Ein Beitrag zu einer ökumenischen Liturgiewissenschaft. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. 526 S. (Praktische Theologie heute, 38), kt DM 89,00 ISBN: 3-17-015572-5

Die von Albert Gerhards angeregte, begleitete und als Promotionsleistung von der Bonner Kath.-Theol. Fak. angenommene Untersuchung verfolgt zwei Ziele: Methodologisch will sie einen Beitrag zur Fundierung einer ökumenischen Liturgiewissenschaft leisten, materialiter wendet sie sich der für die deutschen reformierten Gemeinden grundlegenden Abendmahlsordnung zu.

Dieser Gegenstand ist für das methodologische Vorhaben in mehrfacher Weise günstig gewählt. Zum einen liegen gewichtige historische Vorarbeiten vor, v. a. durch Frieder Schulz – so mußten etwa keine neuen Quellen beigebracht werden; bereits vorliegendes Material konnte also in systematischem Interesse durchforscht werden. Zum anderen bietet die reformierte Abendmahlsordnung in ihrer großen theologischen Distanz zum katholischen Eucharistieverständnis ein gutes Feld, sich in das Verstehen einzubüßen. Denn gerade im her-

meneutischen Ansatz liegt – wie der Vf. einleitend überzeugend darstellt – das besondere Interesse der ökumenischen Liturgiewissenschaft, nämlich „das Anderssein des Gegenübers zu verstehen“ (24). Leitend ist dabei die – wohl erst ökumenische Arbeit ermöglichende – Annahme, daß „die Verwirklichung der Kirche Jesu Christi nicht fest umrissen werden kann, daß sie sich in vielfältigen Formen aktualisiert“ (29f). Daraus ergibt sich als Forschungsprogramm: „Es gilt, die Feier des einen Heilsmysteriums in den unterschiedlichen Liturgien zu untersuchen, die geschichtliche Genese und vor allem die Motivationen für die formalen wie inhaltlichen Änderungen liturgischer Vollzüge herauszuarbeiten und dabei ihre Gewirktheit durch den Hl. Geist anzuerkennen.“ (34) Neuere Einsichten in die Bedeutung der Inkulturation für liturgische Vollzüge sowie das Miteinander verschiedener Konfessionen in unserer Gesellschaft erweisen die Aktualität des Programms. Zugleich zeigt der Vf. aber auch, daß die eigene konfessionelle Herkunft bei solcher Forschung nicht überspielt wird. Vielmehr dient solche ökumenische Forschung auch dazu, Anstöße für die Weiterentwicklung der katholischen Liturgie zu erhalten. Dabei leitet ihn die Einsicht, daß der Zusammenhang von Dogmatik und Liturgie stärker berücksichtigt werden muß, also der Zusammenhang von Sinn- und Fei ergestalt.

In den materialen, seitenmäßig bei weitem den größten Teil des Buchs umfassenden Ausführungen zur kurpfälzischen Ordnung gelingt es dem Vf., teilweise minuziös nachzuweisen, daß gerade dies – die Koinzidenz von Sinn- und Fei ergestalt – in dem reformierten Formular eindrucklich gelungen ist. Die Abendmahlsliturgie bildet die theologischen Einsichten bzw. Entscheidungen des Heidelberger Katechismus ab und ermöglicht eine dem Extra-Calvinismus entsprechende, zugleich aber – vermittelt durch den Heiligen Geist – die Begegnung Gottes mit den Kommunikanten ausdrückende Feier. Genau analysiert der Vf. die je spezifische Funktion der einzelnen liturgischen Strukturelemente in der Gesamtheit der Ordnung und zwar auf dem Hintergrund vorausgehender mittelalterlicher und zeitlich etwa paralleler reformatorischer Agenden. Teilweise geht er dabei sogar bis in den jüdischen bzw. ntl. und altkirchlichen Bereich zurück und entwirft so einen guten, auch für Studierende geeigneten Überblick über große Entwicklungen. Die die Ergebnisse jedes Abschnitts bündelnden Resümees verhindern dabei, daß die konkrete Aufgabe, das Verstehen der kurpfälzischen Abendmahlsordnung, zu sehr zurücktritt.

Aus der Vielzahl der einzelnen Ergebnisse und Beobachtungen seien nur zwei besonders genannt. Es gelingt dem Vf. vorzüglich, die für reformatorische Agenden spezifische Gattung der Abendmahlsvermahnung in ihrem Zusammenhang mit früheren liturgischen Stücken, aber zugleich ihrer durch die reformatorische Sakramentstheologie geforderten Neuheit zu rekonstruieren. Der jüngst im Zuge der innerprotestantischen Diskussion um die Erneuerte Agenda (wieder) entbrannte Streit um die Angemessenheit eines „eucharistischen“ Verständnisses des Abendmahls und entsprechende Konsequenzen für die liturgische Gestaltung (Wendebourg vs. Schmidt-Lauber und Schulz) wäre bei Kenntnisnahme dieses Teils der Arbeit kaum notwendig geworden. Auch die Ausführungen des Vf. zum „Abendmahlsgebet“ tragen Differenzierungen bei, die deutlich Linien von den vorreformatorischen Ordnungen zum kurpfälzischen (und anderen reformatorischen) Formular(en) aufzeigen.

Insgesamt ergibt sich als Gesamtergebnis der historischen Studien: „Diese Abendmahlstheologie der vorliegenden (sc. kurpfälzischen) Ordnung läßt sich in den zwei Intentionen darstellen, in denen sie anscheinend auch entwickelt worden ist: einerseits in Abgrenzung gegenüber der spätmittelalterlich-katholischen, der lutherischen und der zwinglianischen Eucharistietheologie und -praxis und andererseits als eine neue Synthese in Form einer eigenständigen, in sich geschlossenen Abendmahlstheologie (sc. eben des Heidelberger Katechismus).“ (432)

In einem letzten, vornehmlich die historischen Ergebnisse zusammenfassend präsentierenden Teil, gibt der Vf. sehr knapp noch einige interessante Ausblicke auf die heutige liturgische Diskussion. Selbstkritisch gegenüber der eigenen Konfession weist er auf die mangelnde Integration der Gläubigenkomunion in die eucharistische Feier (auch nach dem II. Vatikanum) hin (433). Nachdrücklich stellt er die Frage nach der Funktion der Postcommunio innerhalb der Eucharistiefeier mit Eucharistischem Hochgebet vor der Kommunion (455). Und schließlich rührt er unter Bezug auf die Inkulturationsaufgabe an die Grundfesten gegenwärtiger katholischer (und zunehmend lutherischer) Liturgik: „Wenn die Liturgiewissenschaft in weiten Teilen der Ökumene in diesem Jahrhundert im Eucharistiegebet die adäquateste Feierform sieht, muß sie sich fragen, ob sie damit nicht nur an altkirchliche Paradigmen anknüpft, sondern auch das Welt- und Gottesverständnis unserer Zeit trifft. ... Wenn man wahrnimmt, daß das Verhältnis der Menschen zu Gott heute nicht durch ihre Erlösungsgewißheit, aber auch nicht durch das Gefühl der eigenen Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit geprägt ist, sondern vielfach durch das Gefühl der Gottesferne, stellt sich die Frage nach der Danksagung als prägender Ausdrucksform der ganzen Feier in noch radikalerem Maße.“ (462)

Insgesamt liegt also hier ein höchst anregender, sorgfältig ausgeführter und trotz des Umfangs einzelner Argumentationen gut lesbarer Beitrag zu einer ökumenischen Liturgik vor, der an einem geschickt ausgewählten Beispiel deren Möglichkeiten und Chancen beispielhaft vorführt. Dafür ist von evangelischer Seite zu danken.



Sachlich kann vielleicht gefragt werden, ob die vom Vf. konstatierte direkte Herleitung der kurpfälzischen Abendmahlsordnung aus der Theologie des Heidelberger Katechismus nicht auch als ein Produkt der zur Verfügung stehenden, ausschließlich schriftlichen Quellen zu verstehen ist. Kann – umgekehrt – der Einfluß liturgischer Praxis (bzw. Gegenpraxis) auf die Entstehung der Theologie des Heidelberger Katechismus völlig ausgeschlossen werden?

Münster

Christian Grethlein

**Staniloae, Dumitru: Orthodoxe Dogmatik.** Mit einem Vorwort von Jürgen Moltmann. Aus dem Rumänischen übers. v. Hermann Pitters. II. Bd. – Zürich/Gütersloh: Benziger/Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1990. 305 S. (Ökumenische Theologie, Bd 15), kt DM 98,00 ISBN: 3-545-24210-2 / 3-579-00176-0. III. Bd. – Zürich/Gütersloh: Benziger/Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1995. 403 S. (Ökumenische Theologie, 16), kt DM 148,00 ISBN: 3-545-24307-9 / 3-579-00182-5

Mit den bereits vor einiger Zeit erschienenen Bden II und III liegt diese umfassende und wirklich beachtenswerte Synthese orthodoxer Dogmatik auch in deutscher Sprache vollständig vor. Ihr Vf. ist der 1993 mit 90 Jahren verstorbene international bekannte rumänische Theologe Dumitru Staniloae. Er ist mit Recht als einer der kreativsten und einflussreichsten „panorthodoxen“ Denker der Gegenwart gerühmt worden. Weil er, in seiner eigenen Überlieferung tief verankert, nicht selten auch das Gedankengut andersdenkender Theologen zitiert und referiert, kann er durchaus auch von westlichen Theologen als ökumenischer Theologe bezeichnet werden. Die „Summa“ bietet einen beispielhaften Zugang zur Orthodoxie, zu ihrer Theologie, aber auch zu ihrer Spiritualität und Kultur.

Nachdem sich der Vf. in Bd I mit der christlichen Offenbarungsquelle der Gotteslehre und der göttlichen Heilsökonomie (trotz menschlicher Sünde!) beschäftigt, ist Bd II *Christologie/Soteriologie und dem Heilswerk Christi im Vollzug*, d.h. der *Ekklesiologie und Gnadenelehre* gewidmet. Die ersten Seiten des Bdes II verwundern, zumal der Vf., der sonst kaum einmal einem westlichen Kirchenvater oder Theologen *breitere Beachtung* schenkt, die „transzendente Christologie“ Rahners – wenn auch nur lückenhaft – zu Wort kommen läßt (II,16–18). Diese „Christologie der Erwartung“ sehe in der „Korrespondenz zwischen Person und Werk des historischen Christus ... die Grundlage für eine Art ‚Bewußtseinstheologie‘ und somit eine ‚ontische Christologie‘ ... die dem Sein selbst eingeschrieben ist. Diese wiederum führt zu einer ‚ontologischen Christologie, in der die historisch überprüfte und verkündete Christologie mit der Rationalität und Sinnbedürftigkeit des menschlichen Wesens übereinstimmt und sie beantwortet“ (II,16). Wegen der Sünde verbleibe nach Rahner, wie nach den Vätern – allen voran (wie zumeist) Maximus Confessor –, die anfänglich enge „Verbindung des Logos als der Sohn mit der menschlichen Vernunft bzw. mit der Rationalität der Dinge“ *nur noch geschwächt* vorhanden, was „zu einer Minderung der komplexen Einheit der ... geistigen Kräfte, mithin zur Gebrechlichkeit der Dinge und der Leiber, letztendlich zu ihrer Auflösung (Röm 8,21–24) führte“ (II,16). Die Väter „formulierten“, was Rahner „transzendente Christologie“ bezeichnet, viel „einfacher (!)“, „indem sie erklärten, der Mensch sei für Christus geschaffen, *oder das göttliche Ebenbild des Menschen vollende sich ein für allemal in Christus*“ (II,17f).

In Bd I betrachtete der Vf. die *Personalität* als atl. *offenbarte göttliche Qualität*, welche nach Bd II *zugleich* die „künftige, persönliche, ganz klare und nahe Erscheinung in Jesus Christus [ist] ... der das fleischgewordene Wort, der menschgewordene Sohn Gottes ist“ (II,18). Aber sind die Übergänge *so ungeboren und harmonisch*, wie sie im folgenden geschildert werden? „Die Gegenwart des göttlichen Logos in den Dingen, wie sie in deren Rationalität und den in sie eingeschlossenen Sinngehalten, die in Worte gefaßt werden können, zutage tritt, *so wie seine Gegenwart* in den Worten und unmittelbaren Ereignissen des Alten Testaments, und schließlich *sein Kommen im Fleisch*, reihen sich in eine *fortschreitende Linie* ein, und zwar so, daß jeweils die vorherige Phase die spätere vorbereitet und jede spätere die vorherige klarer erscheinen läßt“ (ebd.). Läßt denn der „gesamte Kosmos“ wirklich *aus sich heraus* erkennen, „daß seine ganze Sinnfülle in der Person Christi ... zusammengefaßt ist“? (ebd. II,20). Es bedarf doch der Offenbarung, daß Mensch und Kosmos *ihre Erfüllung* „in jener höchsten Person finden, die in der Mitte der innertrinitarischen Personenbeziehung steht“ (ebd. II,21).

Das in den recht blassen biblischen Ausführungen zunächst noch unklar bleibende Personsein der Erscheinung des Gott-Menschen in der Geschichte (II,21–28) erhält erst durch die „dogmatische Bestimmung der Konzilien der Alten Kirche“ klare Konturen, welche die *Inkarnation als Vereinigung der göttlichen und menschlichen Naturen* (letztere wird *enthypostasiert*, II,35) in der Hypostase des göttlichen Logos *definieren* (II,31–47) und auf deren Folgen (= v.a. unsere *Erlösung*) hin bedenken (II,48–86). Die Menschwerdung der Person des Logos – welche als völlige perichoretische Durchdringung des Menschseins durch das Gottsein begriffen ist – geschieht nicht *um seiner selbst* willen, sondern *um unseres Heiles wegen* (II,36).

Themen wie die Kenosis des Gottessohnes (II,54–63), Jungfrauschaft der Gottesgebärerin (II,64–73) und die Sündlosigkeit des Erlösers (II,73–82) erhal-

ten angemessene Beachtung. Schon hier sei eingefügt: An anderer Stelle wird fälschlicherweise behauptet, der „Katholizismus“ sei bestrebt, Maria als „Mit-Erlöserin (*coredeptrix*, sic!)“ auf die „gleiche Stufe mit Christus“ zu stellen (III,263).

Die Ausführungen zum erlösenden Handeln des Gott-Menschen, welches als Personalisierungs- und Vergöttlichungsprozeß der menschlichen Natur begriffen wird (II,89), orientieren sich an der Ämterlehre Christi, als Lehrer (und Prophet), Hoherpriester (und höchstes Opfer!) und König ebenso wie an Auferstehung und Himmelfahrt (II,87–149). Was mit der menschlichen Natur in der hypostatischen Vereinigung mit der Person des göttlichen Logos geschieht – ihre Vergöttlichung –, soll auch in den Erlösten erreicht werden und zwar so, daß ihren eigenen Personen *die in Christus vergöttlichte menschliche Natur* zu eigen wird. Die mittelalterliche Vorstellung vom Tod Christi als Leistung stellvertretender Satisfaktion der gekrönten Ehre Gottes (er verbüßt die Strafe) wird strikt zurückgewiesen (II,111), aber auch entstellt präsentiert. Nach Tod und Erhöhung des Christus vollzieht sich dieser erlösende Vergöttlichungsprozeß der Menschheit in der Geschichte durch die Kirche.

Die *Ekklesiologie* des vierten Teiles dieser orthodoxen Dogmatik begreift die Kirche als das in der Geschichte der Menschheit sich ausbreitende vergöttlichende-vergöttlichte Menschsein Christi (= Erlösungswerk Christi im Vollzug, II,153–288). Das vergöttlichende Geschehen hat zwei Seiten: Das göttliche Leben Christi strahlt aus seinem Leib in die *Herzen der Menschen* (II,154), die sich ihrerseits dem vergöttlichenden Tun *öffnen* (II,171.242.271) und mit der Gnade *mitwirken* (II,234f.242f). Mit Christus durch personalen Dialog (II,235.273) zutiefst verbunden (II,271ff.138f), werden sie offen auch für ihre Nächsten (II,73).

Während sich S. in anderen Zusammenhängen nicht selten theologische Überlegungen westlicher Denker zu eigen macht (z.B. K. Rahner, W. Breuning, H. U. v. Balthasar, K. Barth u. v.a.), polemisiert er im Bereich der Gnadenehre auffällig unökumenisch mit ihnen. Das *abstrakte westliche Denken* (III,252f) *verkenne* die orthodoxe Auffassung vom *Vergöttlichungsprozeß des personalen Menschen*. Die „abendländische Christenheit“ habe *nicht begriffen*, daß das Christentum „das große Geheimnis“ „*personaler Gemeinschaft*“ ist (II,280; III,282). Geradezu ärgerlich sind Sätze wie: Überhaupt hängt die westliche „Auffassung vom Glauben ... mit der Lehre von einem fernen Christus zusammen, der *nicht im Herzen gegenwärtig ist*“ (II,281). Die römisch-katholische Kirche lehrt „die volle Erkennbarkeit des Wesens Gottes, also einen Kataphatismus, der dem natürlichen Rationalismus benachbart ist, *wodurch Gott als ein der natürlichen Vernunft unterworfenen Objekt angesehen wird*“ (III,253). Das hängt damit zusammen, daß die Katholiken „die Beziehung zwischen Mensch und Gott nicht ... als Beziehung des Vorhandenseins oder Nichtvorhandenseins von *Gemeinschaft* ... die für Personen charakteristisch ist“, begreifen. Gott wird von den Geretteten eben nur „vermittels einer *unpersönlichen, transzendentalen Schau* als Wesen erfahren, innerhalb derer die *Durchgeistung*, die in der Liebe ihren Gipfel erreicht, keine Rolle ... spielt“ (III,254). Ökumenische Dialogbereitschaft lassen diese unpräzisierten Sätze ebensowenig erkennen wie die Behauptung, daß für Protestanten und Katholiken (!) „die *lebendige Tradition* der Kirche und ihre *sakramentale* und geistliche Lebenspraxis [nicht] von normativer Bedeutung“ sind (II,194). Die „Rechtfertigung [habe] nach protestantischer Ansicht *überhaupt keine Folgen im Leben* des Menschen“, der ja nach derselben ebenso verbleibe wie er vorher war, nämlich Sünder ohne jede „Umwandlung“ (II,254f).

Der Vergöttlichungsprozeß geschieht v.a. durch die *Sakramente* (II,201). Von daher gesehen ist es richtiger, daß (entgegen der Behauptung des Umschlagtextes von Bd II) auf die Ekklesiologie in Bd III zunächst nicht die *Eschatologie*, sondern die *Sakramentenlehre* folgt. Die „*allgemeine Sakramentenlehre*“ startet unverständlicherweise mit einer unnötigen Attacke gegen Protestantismus und Katholizismus, welche das „Erlösungswerk“ *nicht* als „Vereinigung des gekreuzigten und auferstandenen Christus mit den Menschen, die an ihn glauben [sehen], damit auch sie der Sünde absterben und auferstehen können“ (III,12). Gerade die orthodoxe Sicht bewirke, daß „den *Sakramenten als Mittel*, durch die sich diese Vereinigung der Menschen mit Christus vollzieht ... große Bedeutung“ zukommt (ebd.). Zuerst wird die *geschöpflich-anthropologische* (III,12–15), dann die *christologisch-ekklesiologische* Basis (III,15–32) des orthodoxen Sakramentsverständnisses herausgearbeitet. In fast scholastischer Manier leitet der Vf. sowohl die *Einsetzung durch Christus*, die *Siebenzahl*, als auch die *Anordnung der Sakramente aus der kirchlichen Überlieferung* (ohne besonderen Blick auf die Unionsbestrebungen im 14. Jh.!) her (III,17f.32.150f). Unter Berufung auf Maximus Confessor und Gregor von Nazianz, aber auch auf westliche Theologen wie M. J. Scheeben, O. Casel, J. Sittler u. a. spricht der Vf. zunächst vom Geschöpf (Logos/Kosmos), dann von Christus und Kirche als (Ur- und Grund-)Sakramenten (III,15–17). Dann wird der Zweck der einzelnen Sakramente angegeben. Durch *Taufe*, *Myronsalbung* und *Eucharistie* werde die „*völlige Vereinigung mit Christus* und der vollständige Eingang in die Kirche“ vollzogen. Den „*seelisch oder leiblich Kranken*“ dienen „*Beichte und Krankensalbung*“ zum Wiedereintritt in die „*Christusgemeinschaft*“, „*Priesterweihe*“ (sic!) und *Ehe* vermitteln den Empfängern „die Kraft, eine besondere Berufung zu erfüllen“ (II,32).

An die allgemeine schließt die „*spezielle*“ *Sakramentenlehre*, welche die Sakramente dann aber nicht mehr in der vorher genannten Reihenfolge abhandelt (III,33–180). Immer wieder kommt es auch hier zu *Abgrenzungen* und *Ururteilen* von *tatsächlichen* oder *vermeintlichen* Unterschieden zu westlichen Theologen und Kirchen. Hier ist nicht der Ort, zu den zahlreichen Ungenauigkeiten, Weitschweifigkeiten und Ungereimtheiten in diesem Traktat, Stellung zu nehmen.



Der sechste Teil bringt schließlich die „*Eschatologie oder die Lehre vom künftigen Leben*“ zur Sprache. Der Vf. befaßt sich zuerst mit den *individuellen* (III,182–289), dann mit den sog. *allgemeinen* Letzten Dingen (III,290–373).

Der Tod des einzelnen wird völlig *problemlos* als „Übergang vom zeitlichen zum ewigen Leben“ verstanden (III,182). Er *verleiht* „unserem irdischen Leben Sinn und Tiefe und hilft uns gerade dadurch zu geistlichem Reifen und zu unserem Heil“ (III,182f). Gegen einige *protestantische Vertreter* der Theorie von der „völligen Zerstörung des Menschen durch den Tod“ (III,200) wird die *Heilige Schrift* ins Feld geführt, sie bezeuge „kategorisch sowohl das *Vorhandensein* als auch das *Fortwirken* (?) der Seele nach dem Tod“ (III,199; vgl. ebd. 227f). Verwunderlich ist, was der neugierige Vf. alles über das Jenseits des Todes herausfindet. Er kann zwar nicht sagen, *für wen* die Hölle „*ewig* und *für wen sie es nicht sein wird*“, behauptet aber, daß sie für gewisse Menschen kein „*ewiger Zustand*“ sei (III,219; vgl. auch III,225), weil selbst die „*Verdammten* [noch]... eine gewisse Freiheit“ besäßen (III,219). Wenngleich die Folgen des göttlichen Gerichtes – also auch die ewige Verdammung – ein „*unerforschliches Geheimnis*“ bleiben (111,228), so weiß der Vf. nicht bloß, daß die Existenz des Teufels ... *einen Wert* darstellt (III,225), sondern *beschreibt auch auf ausführliche Weise*, was alles *in und mit* Verdammten und Geretteten *beim* Partikulargericht, *im* Zwischenzustand (Hölle/Fegefeuer und Himmel) und v.a. *nach* dem Universalgericht vor sich geht (III,225–276). Meist werden *Bilder* aus Liturgie und Verkündigungstexten östlicher Patristik *unreflektiert* und *undifferenziert* in „systematische Zusammenhänge (!)“ gestellt, wie Verstorbene durch das Gebet der Lebenden z.B. *von tieferen Stufen im Himmel und/oder Hölle auf höhere und umgekehrt* gelangen (III,266f), ja sogar noch *aus der Hölle in den Himmel aufsteigen* können. Diese [Gebets-]Kommunikation der Lebenden mit den Verstorbenen und v.a. mit den Heiligen geschieht in besonderer Weise durch Verehrung der Ikonen und der Reliquien (III,276–289).

Die Behauptung, daß gemäß katholischer Lehre das Partikulargericht „nach strikt juristischen Kriterien abläuft“ (III,255), beweist ebenso wie die, „daß die Seelen, die nach dem Tod in die Hölle geraten ... *körperliche Qualen oder gegenständliches Feuer* zu erdulden haben“ (III,220), daß der Vf. *von neuerer katholischer Eschatologie überhaupt keine Ahnung hat*. Ähnliches gilt auch für die Darstellung der katholischen Fegefeuerlehre (III,252f).

Sonderbarerweise sollen die „Gebeine von Heiligen“ nach ihrem Tod „*unverweslich*“ bleiben, „weil sich in ihnen eine göttliche Kraft aus der Zeit, als sie mit der Seele vereint waren, aufrecht erhält ... [denn] die *Kräfte der Seele* und die sich in ihr auswirkende *göttliche Gnade* [haben] auch auf den *Leib* Einfluß ... und [schaffen] in diesem *einen Zustand der Heiligkeit* ... solange der Heilige auf Erden lebt, und das führt nach seinem Tod und dem Eingang seiner Seele in einen Zustand zunehmender Vergöttlichung, zu einem gewissen Zustand der *Unverweslichkeit seines Leibes*. Die Reliquien sind somit eine *Vorwegnahme des durchgeistigten Leibes* nach der Auferstehung“ (III,288). Nicht weniger übertriebener Neugier entsprungenes Gedankengut findet sich auch in der „allgemeinen Eschatologie“ (III,290–373), welche im übrigen die gewohnte Einteilung aufweist.

Es bleibt fraglich, ob diese mit erheblichen Druckkostenzuschüssen v.a. der Deutschen Katholischen Bischofskonferenz und Deutscher Evangelischer Landeskirchen ermöglichte Veröffentlichung wirklich „Brücken über Abgründe bauen“ kann, „die von der Theologie über die Kirchen bis in die Kultur und die Politik hineinreichen“, wie Jürgen Moltmann im Vorwort des dritten Bdes schreibt. Eines ist gewiß: Die Auseinandersetzung mit dem theologischen Gedankengut der westlichen Kirchen und Theologen beweist weder *Präzision* noch genügend *ökumenische Offenheit*.

Regensburg

Adam Seigfried

## Liturgiewissenschaft

**Die missionarische Dimension der Liturgie.** Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Bd 1, hg. v. Benedikt Kranemann / Klemens Richter / Franz Peter Tebartz-van Elst. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1998. 136 S. (Gottes Volk – Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde), kt DM 21,80 ISBN: 3-460-26569-8

Seit dem kleinen Bändchen von Klemens Tilmann „Die Liturgie missionarisch gesehen“ aus dem Jahr 1949 dürfte dieses Thema kaum in einer größeren Publikation behandelt worden sein. So greift man in einer Zeit, in der das Wort Mission von den Begriffen Evangelisierung oder Neuevangelisierung ersetzt wird, erwartungsvoll zu diesem Sonderband von „Gottes Volk“, in dem namhafte Vf. dieses selten behandelte Thema aufgreifen.

Nach dem Vorwort (5–8), das die Beziehung zwischen Liturgie und missionarisch zu verorten versucht, finden wir vier Beiträge unter dem Stichwort „*Vergegenwärtigung*“ (9–59) und sieben unter „*Konkretion*“ (60–134). Biographische Angaben zu den Vf.n und einer Vf.in beschließen das Buch (135f).

Nicht nur den Titel seines Beitrags „*Liturgie in nachchristlicher Gesellschaft?*“ (9–19) hat KLEMENS RICHTER mit einem Fragezeichen versehen, sondern auch eine Reihe weiterer Zwischenüberschriften wie „*Liturgiereform – Ausdruck einer überholten Kultur?*“, „*Liturgie der Hierarchie und Liturgie des Volkes?*“. Wo keines steht, könnte man – abgesehen vom letzten Punkt – immer

eines hinzufügen. Dem entspricht die heutige Realität, daß die traditionelle christliche Liturgie vielfach hinterfragt und nach einer neuen inkulturierten Gestalt gesucht wird. Wichtige Thesen zum heutigen Zustand und zur künftigen Entwicklung der Liturgie werden referiert. Es wird aber nicht sehr klar, wohin die Entwicklung der Liturgie unter missionarischem Gesichtspunkt führen sollte. Vielleicht hätte die Klärung des Begriffes „nachchristliche Gesellschaft“ bzw. postmoderne Gesellschaft (16) zu weiteren Präzisierungen führen können.

Eine klar formulierte These findet man in dem Beitrag „*Menschwerden durch Gottesdienst?*“ von ALBERT GERHARDS; allerdings versieht auch er ihn mit einem Fragezeichen. Seine Grundthese formuliert er so: „Anders als in der Zeit der Liturgischen Bewegung des 19. und frühen 20. Jhs erscheint der Ansatz einer liturgischen Erneuerung an einem objektiven Liturgiebegriff nicht mehr möglich. Der Ansatzpunkt ist vielmehr im handelnden Subjekt zu suchen. Dabei kommt es darauf an, den Subjektbegriff so zu fassen, daß er nicht in die Beliebigkeit abgleitet“ (26f). Liturgie als Grundvollzug von Kirche sei in ihrem Wesen personales Geschehen. Die ekklesiale Dimension baue auf der personalen Gottesbeziehung des einzelnen auf. So sei Gottesdienst Gottes Dienst an der Personwerdung des Menschen (31). Bei diesem Beitrag bleibt offen, ob die Personwerdung des Menschen die soterische Seite der Liturgie betrifft oder die kultische oder beide.

In seinem sehr lesenswerten Beitrag „*Erlebnis Gottesdienst*“ (32–44) setzt sich der evangelische Vf. KARL-HEINZ BIERITZ mit der von G. Schulze beschriebenen Erlebnisgesellschaft auseinander, die auch die heutige gottesdienstliche Praxis vielfältig beeinflusse. Der Gottesdienst, der als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft Vergangenheit und Zukunft mit der Gegenwart verbinde, biete Alternativen zur letztlich tödlichen Erlebnismaschine. Gottesdienst müsse einer „Kultur des Lebens“ verpflichtet sein.

Impulse für eine zeitkritische Ästhetik des Glaubens will HANS-JOACHIM HÖHN in seinem Beitrag „*Wider das Schwinden der Sinne!*“ (45–59) geben. Einerseits warnt er davor, in die Ästhetisierungsfälle der Gegenwartskultur zu tappen. Die Verpackung sei oft wichtiger geworden als der Inhalt. Andererseits warnt er, einfach an der überkommenen vorwiegend agrarisch geprägten Symbolik des katholischen Gottesdienstes festzuhalten. Er plädiert für eine kritische Ästhetik des Vermissens, die er an anderer Stelle eine Ästhetik verborgener Gegenwart nennt (58). Diese bestehe erst in Ansätzen und müsse weiterentwickelt werden.

Die sieben Beiträge der „Konkretion“ befassen sich mit der *missionarischen Situation der gottesdienstlichen Sprache* (T. BERGER), des *Kirchenjahres* (B. KRANEMANN), mit *Liturgie und Diakonie* (D. EMEIS), mit der *Musik im Gottesdienst* (W. BRETSCHNEIDER), mit *Kirchenmusik in der Stadt* (A. GERHARDS), mit dem *Kirchenraum als Ort der Verkündigung* (St. RAU) und mit dem *Kunstwerk als Medium der Glaubensvermittlung* (Th. STERNBERG). Unter ihnen sind die Beiträge von Berger, Kranemann und Rau besonders hervorzuheben, da sie sich ausdrücklich und intensiv mit der missionarischen Dimension der Liturgie auseinandersetzen. Die anderen tun dies in einer mehr oder weniger indirekten Weise.

Betrachtet man auf dem Hintergrund des vielversprechenden Titels die Beiträge insgesamt, werden beim Rez. nicht alle Erwartungen erfüllt, v.a. im Blick auf den ersten Hauptteil. Trotz beeindruckender Gedankengänge im Vorwort und im Teil „*Vergegenwärtigung*“ wird nicht genügend geklärt, was die missionarische Dimension der Liturgie eigentlich ist oder worin sie besteht. So macht das Buch auf den Rez. den Eindruck eines Puzzles, das zwar schon einige erkennbare Teile, aber auch eine Reihe nicht sortierter Elemente aufweist.

Trotzdem wird dem Leser deutlich, daß mit diesem Buch ein wichtiges und zukunftsweisendes Thema aufgegriffen wird. Für seine (Wieder-)Einführung in die theologische Diskussion muß man den Hg.n dankbar sein. Vielleicht sollte man noch einmal bei Klemens Tilmann in die Schule gehen, dessen kleines Werk vergessen scheint, da es überhaupt nicht erwähnt wird. Daß der Blick in die Vergangenheit Hilfreiches zutage fördern kann, zeigt der durchgehende Verweis von Kranemann auf das Buch des Laacher Mönches Albert Hammenstede „Die Liturgie als Erlebnis“ aus dem Jahre 1919. Damit soll nicht der Ansicht das Wort geredet werden „*nihil novi sub sole*“. Aber es hat selten geschadet, auch bei neuen Fragestellungen nach denen zu schauen, die sie als erste zum Ausdruck gebracht haben.

Vallendar

Manfred Probst

## Moraltheologie

**Kim, Hyung-Min: Solidarität und Menschenrechte.** Eine theologisch-sozialethische Erörterung der Begründung und Umsetzung der Menschenrechte der dritten Dimension. – Münster: Lit-Verlag 1995. VI, 207 S. (Entwürfe, 3), brosch. DM 39,80 ISBN: 3-8258-2421-7

Der Begriff der „Menschenrechte“ ist zunächst mit den liberalen Abwehrrechten gegen drohende Willkür des Staates verbunden, die sich von der *Magna Charta Libertatum* (1215) an in Europa und den USA entfalteten (nach Georg Jellinek Menschenrechte des „status ne-



gativus“), bald aber durch Bürgerrechte der Partizipation im demokratischen Staat („status activus“) ergänzt wurden. Im Zusammenhang mit der Sozialen Frage des 19. Jh.s gesellte sich dieser ersten „Generation“ oder „Dimension“ (Eibe H. Riedel) von Menschenrechten eine zweite Dimension von sozialen Menschenrechten hinzu, durch die positiv formuliert wurde, daß zur Wahrnehmung der Menschenrechte der ersten Dimension bestimmte wirtschaftliche und soziale Mindeststandards erfüllt sein müßten („status positivus“). Seit den siebziger Jahren wurden in der UNO im Zuge der Ost-West-Auseinandersetzung um die Einhaltung der Menschenrechte im Ostblock und den Nord-Süd-Dialog um Fragen der weltweiten Solidarität zunehmend politische Zielwerte oder allgemeine Gerechtigkeitsnormen als kollektive Menschenrechte (Recht auf Entwicklung, Recht auf eine gesunde Umwelt, Recht auf Frieden etc.) formuliert. Mit diesen Menschenrechten der „dritten Dimension“ beschäftigt sich der Südkoreaner Hyung-Min Kim in seiner 1994 von der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Münster angenommenen sozialetischen Diss.

Nach einer ausführlichen Darstellung der Genese des Menschenrechtsdenkens in den genannten drei Dimensionen greift K. auf die Theorie der „Menschenrechtsstandards“ nach Eibe H. Riedel zurück, um die Eigenart der Menschenrechte der dritten Dimension als völkerrechtliche Kombinationsstandards zu verdeutlichen, durch die beispielsweise Normen des Arbeits- und Sozialrechts global etwa durch die ILO (International Labour Organization) standardisiert, mit allgemeinen Zielen und Absichtserklärungen verbunden und in Rechtsterminologie gefaßt werden. Daß dadurch allerdings ein Beitrag zur Lösung des Vermittlungsproblems geleistet würde, erscheint fraglich. Die angeführten rechtstheoretischen Ansätze wirken eher als der Versuch, die unbefriedigenden Ergebnisse internationaler Diplomatie rechtstheoretisch zu überhöhen. Sehr viel plausibler wäre gerade angesichts der Anwendungs- und Vermittlungsproblematik der Menschenrechte dieser dritten Dimension die Forderung, die Formulierung von gemeinsamen Zielen und Perspektiven in Form von Absichtserklärungen vorzunehmen und solange auf die Menschenrechtsterminologie zu verzichten, solange es keine Vereinbarungen zur Überprüfung und ggf. Sanktionierung gibt.

Im zweiten Teil seiner Arbeit stellt K. den theologischen Ansatz Jürgen Moltmanns und der koreanischen Minjung-Theologie zur Begründung der Menschenrechte vergleichend vor. Dabei stellt K. fest, was generell für theologische Begründungen der Menschenrechte gilt: sie sind natürlich nur solange plausibel, als die Axiome des theologischen Ansatzes geteilt werden. Der Rekurs auf theologische Wahrheiten wird weder in den pluralistischen Gesellschaften des Westens noch in nicht christlich geprägten Kulturen allgemein überzeugen können. Der in Südkorea entstandenen, der Befreiungstheologie nahestehenden Minjung-Theologie wirft K. vor, wegen ihrer Konzentration auf die Menschenrechte der Armen die universelle Bedeutung der Menschenrechte aus dem Blick zu verlieren. Dabei übersieht K., daß die darin zum Ausdruck kommende Option für die Armen nicht ein Gegensatz zur, sondern gerade eine Radikalisierung und Konkretisierung der Universalität der Menschenrechte – eben in einer bestimmten, durch das Leiden des armen Volkes gekennzeichneten Situation – darstellt. Auch sein Hinweis auf die „Gefahren der begrifflichen Verwirrungen, der ideologischen Vereinseitigung und der politischen Inflationierung“ (131) wirkt angesichts der vorher einfühlsam dargestellten Minjung-Theologie eher befremdlich.

Im dritten Teil diskutiert K. Begründungsfragen der Menschenrechte, ohne dabei zwischen den drei Dimensionen von Menschenrechten zu unterscheiden. Auch sonst wirft er hier in seiner Begrifflichkeit vieles durcheinander. Unter der Überschrift „Normative Begründung“ beschäftigt er sich mit naturrechtlichen und offenbarungstheologischen Ansätzen. Kontraktualistische, kantische und diskursethische bzw. transzendentalpragmatische Ansätze scheint er überhaupt nicht zu kennen. Schließlich stellt er „empirisch-anthropologische Begründungen“ vor, ohne die Frage zu diskutieren, ob nicht schon im Versuch einer „empirischen“ Begründung von Rechten oder Normen ein logischer Fehlschluß vorliegt (nämlich vom Sein auf das Sollen). Zusammenfassend stellt K. fest, daß jede der von ihm diskutierten Begründungsformen letztlich auf partikuläre, kulturell gebundene Argumentationsressourcen zurückgreifen muß, weshalb eine universell einsichtige Letztbegründung scheitern müsse. Um dieser Schwierigkeit zu entgehen, schlägt er mit Eibe Riedel im Sinne einer „pragmatischen“ Lösung eine „Vorletztbegründung“ der Menschenrechte vor. Nur durch den Verzicht auf die je partikulären Letztbegründungen sei es möglich, sich international auf einen bestimmten Katalog von Menschenrechten zu einigen.

Unklar bleibt jedoch, welcher Begründungsstatus dieser Einigung zukommt. Werden nicht Begründungen gerade in den Fällen notwendig, wo eben diese Einigung auf bestimmte Menschenrechtsvorstellungen bzw. -formulierungen strittig ist oder gar nicht erst zustande kommt? Entweder wird dann eine solche Einigung als bloße Konvention hinfällig, oder dem Verfahren der Einigung im Sinne einer herrschaftsfreien Kommunikation kommt ein größeres Gewicht zu als das eines pragmatischen Kompromisses. Der Verzicht auf partikuläre Dogmatismen und je spezifische offenbarungstheologische Begründungen muß nicht ein Verzicht von Begründung überhaupt und den Rückzug auf rein pragmatische Übereinkünfte bedeuten. An dieser

Stelle zeigt sich m.E. besonders schmerzhaft das Fehlen jeglicher Auseinandersetzung mit diskursethischen Ansätzen zur Begründung von Menschenrechten. Auch der theologische Verweis auf den eschatologischen Vorbehalt, daß alles Menschliche und Weltliche als „Vorletzt“ schließlich und endlich von einem „Letzten“ gerichtet werden wird, macht weiterführende Begründungsanstrebungen nicht überflüssig.

Trotz der angeführten Kritik stellt die Arbeit von K. einen in weiten Teilen informativen Überblick über die aktuelle Menschenrechtsdiskussion dar und leistet einen Beitrag zur notwendigen Problematisierung eines allein aus nordatlantischer Perspektive entwickelten Menschenrechtsdenkens. Besonders der Teil über die Minjung-Theologie verdient das Interesse einer breiteren Leserschaft.

Ochsenfurt

Gerhard Kruij

**Kurth, Bruno: Das ethische Denken Romano Guardinis.** Gehorsam gegenüber Gott und Freiheit des Geistes. Eine moraltheologische Studie. – Paderborn: F. Schöningh 1998. 436 S., kt DM 128,00 ISBN: 3-506-74868-8

Die bei G. Höver geschriebene und an der Kath.-Theol. Fak. in Bonn als Diss. angenommene moraltheologische Studie intendiert mit den im Untertitel genannten Begriffen Gehorsam und Freiheit keine Eingrenzung der Perspektive; vielmehr wird so die spannungsvolle Einheit des christlich-ethischen Denkens von Romano Guardini insgesamt und zugleich seine kritisch-modifizierte Aufnahme des neuzeitlichen Freiheitsanliegens zu kennzeichnen gesucht (17, 257).

Der erste Teil stellt die Grundlagen des ethischen Denkens bei Guardini dar: das Programm der katholischen Weltanschauung, die Methoden der Gegensatzlehre und der Phänomenologie sowie die Voraussetzung im Offenbarungsverständnis. Es folgt eine Erörterung der Grundbegriffe des Sittlichen – Person, das Gute, Gewissen, personale und sittliche Freiheit – im Verständnis Guardinis. In reflektierter Verbundenheit (258) mit diesem zweiten Teil widmet sich der dritte Teil unter der Überschrift „Vollzüge sittlicher Freiheit“ den Konkretionen. Hier geht es um die Verhältnisbestimmung von Gehorsam, Autorität und Freiheit, um das Thema Autonomie und um Guardinis tugendethischen Ansatz.

Von vornherein lenkt der Vf. den Blick auf die Aktualität des ethischen Denkens Guardinis, der sich bewußt war, daß christliche Ethik „das sittliche Handeln aus dem Glauben unter den Bedingungen einer pluralistischen, nicht mehr christlichen Gesellschaft“ verstehbar machen und verantworten muß (22). Die Weltanschauungslehre als methodische Begegnung zwischen Glaube und Welt ermöglicht eine Ethik, die anders als die traditionelle Moraltheologie das christliche Ethos nicht einfach voraussetzt, sondern aus der Reflexion der Begegnung von Glaube und Welt neu bestimmt (57f). Die entschiedene Einnahme des Standpunktes der Offenbarung, die auch Guardinis ethisches Denken prägt, macht ihn somit gerade nicht dialogunfähig, sondern gibt ihm den unbefangenen Blick auf die Vielfalt der Wirklichkeit frei.

Kann dies auch für Guardinis Blick auf die Neuzeit gelten, so daß in seinem ethischen Denken neuzeitliche Anliegen zur Geltung kommen können? Der neuzeitliche Ansatz beim Subjekt stößt bei Guardini auf Widerspruch, wenn sich darin ein einseitiger Subjektivismus verbirgt, ohne damit gänzlich abgewiesen zu werden. Dies zeigt sich u. a. daran, daß Guardini das Gute auch als Selbstverwirklichung bestimmt (199–205; 254), den wechselseitigen Zusammenhang von Freiheit und Autorität herausstellt (289), wie v. a. an seiner Stellungnahme zum Autonomiegedanken. Diesbezüglich will der Vf. eine theologiegeschichtliche Lücke schließen, indem er Guardinis Autonomiekonzept auf seine Relevanz für die moraltheologische Auseinandersetzung um die autonome Moral untersucht (310). Dabei räumt er – in vornehmem Stil – mit manchen Vorurteilen Guardini gegenüber auf, denen zufolge dieser dem Autonomiegedanken schlechthin ablehnend begegnet sei. Dagegen gilt es, die Differenziertheit der Kritik Guardinis zu beachten, die nicht in eine grundsätzliche Ablehnung mündet, sondern ein christliches Konzept von Autonomie vorschlägt, welche relativ, weil innerhalb der Gottesbeziehung anzusiedeln ist (als Theonomie, die dezidiert nicht heteronom zu deuten ist). Der Vf. weist hier auf eine gewisse Nähe Guardinis zur autonomen Moraltheorie hin, ohne ihn jedoch als deren Wegbereiter zu erklären, fehlt Guardini doch deren Interesse an einer ethischen Theorie der Normfindung und -begründung, abgesehen von unterschiedlichen – bzgl. der Vernunft mehr oder weniger optimistischen bzw. kritischen – Akzentuierungen (360–362). Unter Berufung auf Guardinis Gewissensbegriff und auf sein Bemühen um ein christlich-personales Ethos stellt der Vf. auch zum existenzethischen Ansatz Bezüge heraus (219–224).

Grenzen des Entwurfs von Guardini, der seine grundsätzlichen Einsichten zu wenig konkret entfaltet (z. B. 278, 298) und beispielsweise die Frage nach dem Stellenwert von Normen sowie nach der Normfindung und -begründung vernachlässigt (253; 360f), werden benannt, wenngleich zu wenig reflektiert. Zeigt sich damit nicht auch eine Grenze des Sich-Einlassens auf die Welt, wie im übrigen auch die Unbefangenheit der Welt gegenüber sich nur begrenzt auf andere Weltdeutungen oder auf die Ergebnisse der Fachwissenschaften erstreckt? Hier findet wohl auch die Aktualität des ethischen Denkens von Guardini eine Grenze.



Da auch die in neuerer Zeit veröffentlichte Ethik-Vorlesung Guardinis nicht als ethisch-systematischer Entwurf gelten kann und es weiterhin notwendig ist, auf frühere wie auch auf unveröffentlichte ethische Ausführungen Guardinis zurückzugreifen, hat die hier vorliegende Systematisierung des ethischen Denkens Guardinis Grundlagenarbeit geleistet. Zugleich bedeutet die Studie einen Beitrag zur Geschichte der Moraltheologie unseres Jahrhunderts.

Freiburg i. Br.

Eva Maria Faber

Weber, Helmut: *Lehramt der Kirche*. – Fragen der Moral. – Einsiedeln: Johannes Verlag 1998. 88 S. (Kriterien, 99), kt DM 17,00 ISBN: 3-89411-339-1

Helmut Weber faßt in dieser Schrift zwei leicht veränderte Aufsätze zusammen, die er in der Trierer Theologischen Zeitschrift veröffentlicht hat (TThZ 104 [1995], 223–238 und 105 [1996], 212–227). In ihnen hat er seine Überlegungen zur Kompetenz des Lehramts in Fragen der Moral – auf Wunsch der Hg. seines Lehrbuchs der Moraltheologie in italienischer Sprache hat er diese Überlegungen angefügt – den deutschsprachigen Lesern zugänglich gemacht.

W. hebt in seiner Einleitung hervor: „Zentraler Gedanke und Schlüssel-motiv der kleinen Studie ist der Glaube“ (8). Nur in seinem Licht läßt sich das Wesen und die Aufgabe des kirchlichen Lehramts richtig erkennen und beschreiben. Es geht ihm um die Frage, ob das kirchliche Lehramt „sich zu Recht auch auf das Gebiet des Ethischen erstreckt, in welchem Maß und in welcher Weise es sich dort äußern kann und welche Spannungen und Aufgaben damit gegeben sind“ (9).

Seine Überlegungen gliedert er in sechs Kap. Im ersten fragt er nach den Gründen für die Bestreitung der Kompetenz des Lehramts in Fragen der Moral. Der kurze geschichtliche Rückblick im zweiten Kap. schließt mit der Feststellung, daß „jene Grundströmung des Dissenses“, die dazu führt, gegenüber „römischen Entscheidungen von vornherein schon in Abwehrstellung“ (23) zu gehen, erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu beobachten ist.

Die Darlegung des Anspruchs und der unterschiedlich verbindlichen Formen der lehramtlichen Verkündigung (W. unterscheidet vier Gruppen von Aussagen [31], während die Professio fidei nur drei Gruppen nennt) und der erwarteten Weise der Zustimmung im dritten Kap. bereitet die Antwort vor auf die eingangs gestellte Frage nach der Kompetenz des Lehramts in Fragen der Moral.

Das vierte Kap. wendet sich dieser Frage explizit zu. In einem ersten Gedankengang wird das Argument, daß sich die Kirche bisher nie mit letzter Autorität in Fragen der Moral geäußert habe, in der Weise relativiert, daß die exakte Trennung zwischen Glaubensaussagen und Weisungen für das Leben aus dem Glauben bestritten wird, d. h. in definitiven Glaubensaussagen stecken auch inhaltliche Vorgaben für den Bereich der Moral. Danach reflektiert der Vf. auf das Selbstzeugnis des Lehramts: Es kommt zum Ausdruck in der Formel „fides et mores“ (achtmal in den Texten des II. Vatikanischen Konzils), im Anspruch, auch in Fragen des natürlichen Sittengesetzes Kompetenz zu besitzen und „schließlich in bislang nachdrücklichster Form“ (43) in der Enzyklika „Evangelium Vitae“. Da der Papst bei der feierlichen Einleitung zu „der strikten Verurteilung dreier genau umschriebenen Handlungen“ (43) nur von bestätigen (confirmare) und erklären (declarare) und nicht von definieren spricht, liegt kein formelles Dogma vor, „aber doch eine Aussage, in der in bislang entscheidendster Weise – mit Berufung auf die höchste in der Kirche gegebene Lehrautorität – Entscheidungen im Bereich der Moral getroffen werden und dafür nicht nur, aber auch von der Welt des Glaubens her gedacht wird“ (47).

Dem Selbstzeugnis des Lehramts fügt W. eine von der Sache her argumentierende Begründung an. Er sieht sie „in der innere(n) Verknüpfung von Glaube und gelebter Moral“ und in der „Bedeutung des Glaubens für die rechte moralische Erkenntnis“. (48) Orthodoxie fordert vom Wesen her Orthopraxis – wer Kompetenz in dem einen Bereich hat, kann ihrer im anderen nicht entbehren. Sittliche Erkenntnis ist nicht einfach das Werk autonomer sittlicher Vernunft, sondern ist getragen von weltanschaulichen Positionen. Ob ein vorgebrachtes Argument einsichtig ist, hängt u. U. auch von Grundeinstellungen ab („Kann es nicht auch sein, daß die letzte Evidenz einer Norm erst aus dem Glauben heraus erwächst, wie etwa die Forderung der ehelichen Treue?“; 50, Anm. 44). Die Frage, ob „Entscheide des Lehramts im Bereich der Moral auch die Qualität von unfehlbaren Aussagen erreichen können“ (51) läßt W. offen, sie ist „noch eigens zu prüfen“ (51). Allerdings betont er deutlich das Gewicht „definitiver“ und „authentischer“ Aussagen des Lehramts.

Was die Position des Vf.s charakterisiert und von anderen Positionen unterscheidet, ist die Überzeugung, daß dem Lehramt aufgrund des besonderen Bestands des Hl. Geistes auch eine besondere Kompetenz in den Fragen zukommt, die die Umsetzung des Glaubens in innerweltliches moralisches Handeln zum Inhalt haben. Wäre die Erkenntnis und Formulierung sittlicher Normen allein Sache der autonomen Vernunft, dann hinge alles vom Gewicht rationaler Argumente ab. Wenn sittliche Normen aber mit Offenbarungswahrheiten innerlich verknüpft sind, dann kommt neben den der Vernunft an sich einsichtigen Argumenten eben noch jene Dimension zur Geltung, für die die Träger des kirchlichen Lehramts eine besondere Zuständigkeit besitzen.

Ausführlich und differenziert befaßt sich der Vf. mit dem Verhältnis von Lehramt und wissenschaftlicher Theologie (Kap. 5). Das ideale Verhältnis faßt er am Ende des Kap.s in das Bild von „Weggefährten“ (77). Vergleiche aus der

Politik (Regierung und Opposition) oder Wirtschaft (Kampf um Marktanteile) lehnt er ab.

Im sechsten Kap. betrachtet er das Verhältnis von Lehramt und Gewissen, beide sind grundsätzlich aufeinander verwiesen (Orientierung und Hilfe für das Gewissen durch das Lehramt, das Gewissen als Ansprechpartner lehramtlicher Aussagen, Impulse für das Lehramt durch Gewissenserkenntnisse einzelner).

W. argumentiert aus einer positiven, d. h. aus einer im Glauben begründeten Sicht des kirchlichen Lehramts, dem die einzelnen in der Kirche mit einem Vertrauensvorschuß begegnen sollten, der allerdings eine gesunde Kritik nicht aus-, sondern einschließt. („Diese kritische Arbeit der Theologen ist für den Erhalt der Glaubwürdigkeit der kirchlichen Lehre unersetzlich“, 62.) An einigen Stellen merkt er an, daß die Theologen ihre eigenen Erkenntnisse „mit ähnlich kritischer Sonde“ (62) prüfen sollten wie die Aussagen des Lehramts. Lehramt und wissenschaftliche Theologie bzw. Lehramt und Gewissen sieht er in einem verwandtschaftlichen, aber nicht spannungsfreien Verhältnis zueinander. Ein „gewisses Gegengewicht und Gegenüber“ (78) bewahrt vor Einseitigkeiten und Verkürzungen. Das gilt für beide.

Fulda

Gerhard Stanke

**Anthropologie und Ethik.** Biologische, sozialwissenschaftliche und philosophische Überlegungen, hg. v. Jean-Pierre Wils unter Mitarbeit von Volker Pfeifer. – Tübingen, Basel: A. Francke 1997. 211 S. (Ethik in den Wissenschaften, 9), kt DM 58,00 ISBN: 3-7720-2619-2

An dem vorliegenden Aufsatzband, der dem Verhältnis von Anthropologie und Ethik gewidmet ist, haben sechs Vf.innen und Vf. mitgewirkt.

Den einführenden Beitrag „Anmerkungen zur Wiederkehr der Anthropologie“ liefert JEAN-PIERRE WILS und trägt darin eine kurze Geschichte, die Konstitutionshorizonte und einzelne Elemente des Anthropologie-Begriffs vor. Auch die Problematik der Subjekt-Objekt-Identität in der Anthropologie, die Traditionen des Pessimismus, die sich auch der positiven Gestimmtheit aus Schöpfungstheologie und Erlösungsgewißheit gegenüber resistent erwiesen sowie die Paradoxien der Philosophischen Anthropologie mit der permanenten Gefährdung zur Deformation ihres Objektes auf Eindeutigkeit hin werden thematisiert. Nachdenklich und in weitem Bogen (Aristoteles, Epikur, Platon, Scheler, Plessner, Mühlmann, Gehlen) wird das Feld der Anthropologie abgegriffen. W. liefert eine sorgfältige Einführung in die Thematik. Seine Verhältnisbestimmung für Ethik und Anthropologie: „Anthropologie macht die Empire normfähig und die Ethik empiriefähig.“ (40)

„Kann Phantasie moralisch werden?“ lautet die Fragestellung, der sich MICHA H. WERNER zuwendet. Sein Beitrag liefert u. a. die Unterscheidung zwischen antizipativer und sympathetischer Phantasie (47) und eine Begriffsbestimmung dessen, was Phantasie ist oder sein soll. Das nicht gerade spektakuläre Ergebnis sieht in der Phantasie ein „moralisch zutiefst ambivalentes Vermögen.“ Und: „Letztlich handelt es sich also um ein – durchaus ernst zu nehmendes! – Bildungsproblem; das Problem der Ausbildung einer moralischen Sensibilität...“ (59)

THEA REHBOCK widmet ihre Aufmerksamkeit dem Thema: „Warum und wozu Anthropologie in der Ethik?“ Sie votiert gegen eine Anthropologie, die sich scientifisch oder dogmatisch-metaphysisch gibt (69). Gleichwohl hat eine rechtverstandene Anthropologie eine große Bedeutung für die Ethik: „Das Reflektieren anthropologischer Grundgegebenheiten besitzt in der Ethik gegenüber allem Begründen konkreter normativer Orientierungen das Primat.“ (81)

Anthropologie kann zwar keine Letztbegründung des Moralischen im positiven Sinne leisten, in der negativen Funktion der Kritik aber ist sie für Ethik ihres Erachtens unverzichtbar. R. plädiert gegen eine strikte Trennung von Begründung und Anwendung ethischer Prinzipien (86ff) und für eine materiale Erweiterung der Ethik. (95f) Sie möchte den naturalistischen Fehlschluß vom Sein aufs Sollen vermeiden und zugleich die Sein-Sollen-Spaltung nicht absolut setzen (103).

„Ästhetische Naturerfahrung – Anthropologische Überlegungen im Rahmen einer Naturschutzethik“ lautet die Fragestellung, der sich ANNE KEMPER zuwendet. Was sie beschreibt, nimmt sich fast wie ein Resonanzphänomen zwischen der innermenschlichen Natur des Kulturwesens Mensch und der außermenschlichen Natur aus. Ästhetische Naturerfahrung ist ihres Erachtens keine Geschmacksfrage, kein schadloß streichbarer und ersatzlos zu streichender Luxus. Vielmehr stellt sie „eine umfassende Dimension des Menschlichen dar, ohne die wir uns selbst nur noch sehr vermittelt als kulturelle Naturwesen begegnen und verstehen könnten, ohne die wir in bestimmter Weise verkümmern würden...“ (129). In der Zerstörung der außermenschlichen Natur sieht sie „eine die somatische Beeinträchtigung transzendierende Entkultivierung unserer leiblichen Naturalität und damit eine Kränkung, die m. E. auf Dauer krank macht“ (129f). Der Gedanke ist es wert, noch genauer bedacht zu werden, was wohl auch im Dissertationsprojekt der Vf.in Gestalt anzunehmen scheint.

Der Freiburger Molekularbiologe RAINER HERTEL antwortet auf die sich ihm stellende Frage „Was kann die Evolutionsbiologie zur Diskussion in der Ethik beitragen?“ kurz und knapp: „Wenig“, und bringt dann doch eine ganze Menge Aspekte zur Sprache, u. a. eine deren biologischen Ertrag nicht schmälernde



kritische Sichtung verhaltens- und soziobiologische begründeter Ethikkonzepte. Er stellt seinerseits zwei „Orientierung[en] beim ethischen Argumentieren“ vor. „(1) die der idealistisch (platonischen) Ethik, ich nenne es den ‚Götterstandpunkt‘, und (2) die der naturalistischen (aristotelischen) Ethik, den Eudaimonie-Test. Vereinfacht gesagt: (1) ‚Damit es der Welt besser geht!‘ (2) ‚Damit es mir besser geht!‘ Sind die beiden Orientierungen denn wirklich so verschieden?“ Er selbst postuliert eine Konvergenz dieser beiden Denksätze (156f). Er setzt sich ab von einer „Apriori-Ethik, die versucht, auf anthropologisches Erfahrungswissen zu verzichten. Anthropologie mit ihrem biologischen Aspekt ist essentieller Teil der ethischen Argumentation ...“ (167). Lesenswert sind auch die Ausführungen H.s zum Fragekomplex Biologie und freier Wille, in denen er den wesentlichen, aber leider oft übersehenen Unterschied zwischen begrenzter Voraussagbarkeit und Akausalität herausstellt und die Quantenphänomene zwar in der Biologie ortet, aber davor warnt, sie zur Begründung für Willensfreiheit in Dienst zu nehmen.

Der Artikel „Normen und ihre Geltung im Verständnis der prozessualen Logik der Neuzeit“ von GÜNTER DUX bildet den Abschluß des Bdes. D. sieht einen Umbruch der Logik im Denken der Neuzeit, der das Ende subjektivistisch-teleologischer Weltanschauung bedeutet. Die Welt vom Vorrang des Geistes her zu denken muß seines Erachtens abgelöst werden durch den Vorrang der Natur. „Denken im Vorrang der Natur besagt, den Menschen so in die Natur einzustellen, daß einsichtig wird, weshalb sich seine geistigen, soziokulturellen Lebensformen auch ohne Vorgabe dieser Geistigkeit in der Natur aus ihr heraus zu entwickeln vermögen“ (179). D.s Programm einer Wertfindung und -begründung ist das der genetischen Rekonstruktion. „In einem Denken vom Vorrang der Natur kann es eine genuine Wertsphäre nicht geben. Werte sind immer nur die abstrakten Interpretamente in einer historisch entstandenen Welt“ (195). Piaget ist für D. einer seiner Gewährsmänner, während Habermas und Luhmann zur Herausarbeitung des eigenen Gedankenprofils eher als Gegenkandidaten erhalten müssen. „Es macht keinen Sinn, länger noch die Faktizität des Normativen durch ein moralisches resp. ethisches Regulativ abstützen zu wollen, das, von jeder empirischen Beimengung bereinigt ist. Die Geltung der Normen bedürfen dieser Abstützung nicht.“ Die Ausführungen des Autors sind einer kontroversen Diskussion bedürftig, aber auch würdig.

Schade, daß die Beiträge in diesem Bd nur wie Perlen (von recht unterschiedlichem Wert) auf dem roten Faden der Anthropologie aneinandergereiht wurden, nur ein Nebeneinander kennen, nicht aber gedanklich organisch aufeinander bezogen sind. Das wäre die größere – zwar nicht preiswertere, aber preiswürdigere – Leistung gewesen. Insgesamt hat Jean-Pierre Wils unter Mitarbeit von Volker Pfeifer einen lesens- und empfehlenswerten Bd herausgegeben.

Paderborn

Ulrich Lüke

## Christliche Sozialwissenschaften

**Catholic Social Thought and the New World Order.** Building on One Hundred Years, ed. by Oliver F. Williams / John W. Houck. – Notre Dame IN, London: University of Notre Dame Press 1993. XIV, 383 S., kt £ 14,50 ISBN: 0-268-00798-5

Wie die Hg. im Vorwort dieses Sbdes betonen, war die katholische Kirche von Anfang an bemüht, auf die Gesellschaft einzuwirken, so wie diese auf die Kirche in verschiedener Weise zurückwirkt. Dies gilt auch für die Epoche, in der der Marxismus zum Gegenspieler des Kapitalismus wurde. Das Buch reflektiert die Antworten, die die katholische Soziallehre in den letzten 100 Jahren auf die sozialen Fragen zu geben suchte. Die zwanzig Beiträge, in fünf Kap. gegliedert, gehen auf ein Symposium im Jahre 1991 zurück, zu dem das Center for Ethics and Religious Values in Business an der bekannten Notre Dame Univ. eingeladen hatte. Das Zentrum wird von den beiden Hg.n geleitet und ist durch eine Reihe von Publikationen hervorgetreten.

Der erste Beitrag von OLIVER F. WILLIAMS umschreibt die katholische Soziallehre als eine Art kommunitären, demokratischen Kapitalismus für eine neue Weltordnung (5–28). Unter Kommunitarismus wird eine Gegenposition zu einer individualistischen Sicht der Gesellschaft verstanden, wie sie für das liberale Denken typisch ist. Der Mensch ist ein soziales Wesen, und Gemeinschaft kann nicht auf eine Summe von Individuen reduziert werden. Im Hinblick auf die moderne Gesellschaft bedeutet dies, daß die Rechte des einzelnen Menschen immer auch gesehen werden müssen, ob und in welcher Weise sie die Rechte anderer inmitten der Gesellschaft fördern und schützen. Die katholische Lehre über das Privateigentum zeigt exemplarisch die Bedeutung dieser sozialen Dimension, die auch den übrigen Grundrechten des Menschen anhaftet. Desgleichen ist der Markt, so wichtig der freie Austausch von Gütern und Diensten auch ist, immer eingebettet in die Gesellschaft. Auch der Staat hat eine wichtige, jedoch begrenzte Funktion für die Gesellschaft. Schließlich wird noch ein letztes Moment betont: Weil die Individualität durch die sozialen Institutionen geformt wird, bedarf es nach katholischer Auffassung sowohl der Gesinnungsreform als auch der Zuständereform, wenn Gerechtigkeit und Solidarität herrschen sollen. Die beigefügte Bibliographie gibt einen guten Einblick in das erheblich angewachsene christlich-soziale Schrifttum in den USA.

Zum ersten Kap. hat J. BRYAN HEHIR, der maßgeblich den Wirtschaftshirtenbrief der amerikanischen Bischöfe beeinflusste, einen bemerkenswerten Art. über die soziale Rolle der Kirche beigelegt, wie sie bei Leo XIII., beim Zweiten Vatikanischen Konzil und bei Johannes Paul II. gesehen wird (29–50). Ebenso aufschlußreich aus amerikanischer Sicht sind die Überlegungen von PAUL E. SIGMUND über das Verhältnis von Katholizismus und liberaler Demokratie. Allerdings werden die zum Teil erheblichen Korrekturen, die die Demokratie-Diskussion in Europa nach 1945 bestimmt haben, zuwenig berücksichtigt. Diese sind deshalb so bedeutsam, weil sie den Rechtspositivismus und eine legalistische Auffassung überwinden halfen und damit die Begegnung mit christlich-sozialen Positionen erleichterten.

Das zweite Kap. greift Fragen der internationalen Ordnung auf. Von Interesse sind die Überlegungen von AGOSTINO KARDINAL CASAROLI, dem Architekten der Vatikanischen Ostpolitik in den sechziger Jahren, über die Aufgabe und die Zukunft internationaler Institutionen. Auf der anderen Seite sind auch die Bedenken, die WILLIAM PRAFF gegen eine Überschätzung der politischen Möglichkeiten der Vereinten Nationen vorbringt, bemerkenswert.

In den folgenden drei Kap.n werden eine ganze Reihe von Fragen einer künftigen Gestaltung und Ordnung der Welt behandelt, darunter auch Entwicklungsprobleme. Zwei Beiträge verdienen besondere Aufmerksamkeit. MICHAEL NOVAK, der den Lehrstuhl für Religion und Politik am American Enterprise Institute for Public Policy in Washington innehat und schon mehrmals die USA auf wichtigen Konferenzen vertreten hat, befaßt sich mit dem Verhältnis von Freiheit und sozialer Gerechtigkeit. Novak hat sich für die katholische Soziallehre eingesetzt und war bemüht, Fehlinterpretationen der ihr zugrundeliegenden Wertorientierungen aufzudecken. Die personale Verantwortung sowohl für den Privatbereich wie auch für die gesellschaftlichen Aufgaben darf nicht durch eine Berufung auf „soziale“ Erfordernisse ausgehöhlt werden. Ohne Zweifel hat der moderne Sozialstaat die Grenzen der sozialen Gerechtigkeit auf verschiedenen Gebieten überzogen, was heute in den USA, aber auch in europäischen Ländern zu meist schwierigen Korrekturen zwingt.

Ebenso anregend sind die Überlegungen, die einer der Väter des amerikanischen Kommunitarismus, AMITAI ETZIONI, über die Bedeutung der Tugenden in einer Demokratie anstellt. Je mehr die Tugenden aus dem Leben der Gesellschaft verschwinden und die bloßen Interessen und Ansprüche der einzelnen und der sozialen Gruppen dominieren, desto mehr kann sich ein Laissez-faire-Denken durchsetzen. Auf diese Weise verliert der innere Zusammenhalt, auf dem eine pluralistische Gesellschaft und ein demokratisch organisiertes Gemeinwesen aufbauen, an Kraft und Tragfähigkeit. Rechtliche Regelungen, um die Macht von einzelnen und Gruppen zu begrenzen, werden ohne die moralisch-normative Zielvorgabe leicht unwirksam.

Das Buch gibt Aufschluß darüber, in welchem Maße christlich-soziales Denken in der amerikanischen Gesellschaft verbreitet ist. Dabei erfreut sich die katholische Soziallehre eines hohen Interesses. Dies ist sicherlich auf die innere Kohärenz zurückzuführen, die diese Lehre in den zurückliegenden 100 Jahren auszeichnete. Es wäre zu wünschen, daß das, was in den USA an Ideen und kulturellen Entwicklungen vor sich geht, in Deutschland und in Europa stärker reflektiert würde, und umgekehrt.

Augsburg

Anton Rauscher

**Eine neue christliche Sozialverkündigung.** Das Sozialwort der Kirchen und die Grundsatzprogramme von Parteien und DGB – ein Quellenband, hg. v. Bernhard Nacke / Markus Köster / Stefan Nacke. – Würzburg: Echter 1998. XVII, 581 S. (Christentum und Gesellschaft, 2), brosch. DM 58,00 ISBN: 3-429-01967-2

Nach einem ersten umfangreichen Bd mit einer Vielzahl von Stellungnahmen zu dem 1997 erschienenen Wirtschafts- und Sozialwort der beiden großen Kirchen in Deutschland „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ (Sozialwort der Kirchen in der Diskussion. Argumente aus Parteien, Verbänden und Wissenschaft, Würzburg 1997) legt Nacke nun gemeinsam mit zwei Mitherausgebern einen „Quellenband“ vor.

Er beinhaltet neben dem vollständigen Text des Kirchenwortes die aktuellen Grundsatzprogramme von CDU (1994), SPD (1989), CSU (1993), die „politischen Grundsätze“ von Bündnis 90/Die Grünen, die Wiesbadener Grundsätze der F.D.P. (1997) sowie das Grundsatzprogramm des DGB (1996). Dem Text des Kirchenwortes sowie den Parteiprogrammen von CDU, SPD und CSU sind Stichwortverzeichnisse beigegeben; dabei handelt es sich offensichtlich um die von den jeweiligen Institutionen in der Erstpublikation zur Verfügung gestellten Register. Wo es solche Register nicht schon vorher gab, sind auch keine erstellt worden, mit Ausnahme des Sozialwortes der Kirchen, für das allerdings ein Register bereits vorgelegen hat.

Gewiß kann eine solche Quellensammlung für die Weiterarbeit an den Impulsen des Gemeinsamen Wortes hilfreich sein. Allerdings stellen sich doch einige kritische Fragen: So ist z. B. nach der Begründung der Textauswahl zu fragen; dazu äußern sich die Hg. nicht in befriedigender Weise. Wieso werden Parteiprogramme zitiert, warum nicht auch nicht Grundsatzprogramme von kirchlichen Verbänden oder von Nichtregierungsorganisationen? Welches Verständnis von



Politik, von Gesellschaft und „gesellschaftlichem Konsens“ steht hinter einem solchen Projekt? Aber selbst wenn man solche weiterführenden Überlegungen, die für die Konzeption eines Quellenbandes nicht unwesentlich sein sollten, hintanstellt, bleibt die Frage, ob die mit dem vorliegenden Bd gebotene Dienstleistung wirklich ihren Preis wert ist: Alle in dem Werk abgedruckten Texte sind jeder interessierten Person leicht und kostenfrei zugänglich. Über die frei verfügbaren Quellentexte hinaus bietet der Bd keine weiteren Lesehilfen, Kommentierungen oder Analysen, sieht man einmal von dem vom Kommissariat der Deutschen Bischöfe und dem Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland zusammengestellten Verzeichnis von Texten, Stellungnahmen, Beiträgen, Arbeitshilfen und Publikationen zum Sozialwort ab, das die bis Anfang 1998 erschienene Literatur weitgehend vollständig repräsentiert.

Führt man sich den Inhalt des Bdes vor Augen, so scheint der Titel jedenfalls irreführend. In einem Quellenband zu der mit dem Gemeinsamen Wort der Kirchen tatsächlich begonnenen „neuen christlichen Sozialverkündigung“ hätte man doch eher Texte erwartet, die zur Erschließung dieses Neuen beitragen; gegebenenfalls Quellen, die die neuartige Genese des Dokuments im Konsultationsprozeß oder den Redaktionsprozeß im engeren Sinne beleuchtet hätten. Was aber tragen die Grundsatzprogramme von Parteien und DGB zu dieser neuen christlichen Sozialverkündigung bei? Bei aller Bereitschaft, die Bemühungen um eine Fortsetzung der Impulse des Wirtschafts- und Sozialwortes der Kirchen zu unterstützen und zu fördern, kann diese Publikation nicht als überzeugender Beitrag zu diesem Ziel angesehen werden.

Bamberg

Marianne Heimbach-Steins

## Philosophie

Disse, Jörg: *Metaphysik der Singularität*. Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars. – Wien: Passagen Verlag 1996. 254 S. (Philosophische Theologie, 7), kt DM 56,00 ISBN: 3-85165-194-4

Selten habe ich ein Buch mit so großer Zustimmung zu lesen begonnen und es mit ebenso großem Bedenken, ja Ratlosigkeit nach der Lektüre aus der Hand gelegt wie diese (leicht überarbeitete) Habil., die Jörg Disse bei der Theol. Fak. der Hochschule Luzern 1994 eingereicht hat und die hier nun im Druck vorliegt. Das in der Einleitung umrissene Arbeitsprogramm weckt hohe Erwartungen. Allein schon die Tatsache, daß die Metaphysik wieder ins Zentrum rückt und zwar in erklärter Distanzierung von einer als reduktionistisch charakterisierten Tendenz zur Meta-Anthropologie (20), läßt aufhorchen. Die Erwartung wird nochmals gesteigert, weil das Augenmerk auf eine Metaphysik der Singularität gerichtet und so der notorischen „Individualitätsvergessenheit“ (17) der abendländischen Philosophie zu Leibe gerückt werden soll. Der Vf. findet zu Recht in Hans Urs von Balthasar einen Verbündeten, denn dieser „war sich wie vielleicht kein anderer vor ihm der Bedeutung von Individualität sowohl für die Philosophie als auch die Theologie bewußt“ (24). Dabei kommt D. ein glücklicher Fund sehr entgegen, der sich einem aufmerksamen Studium einer Anmerkung verdankt, in der Balthasar im „Kleinen Lageplan zu meinen Büchern“ bereits 1955 auf „mehrere unveröffentlichte Arbeiten über die *Distinctio Realis* (die ontologische Differenz)“ hingewiesen hatte. Viele Balthasar-Forscher haben diese Stelle gelesen, aber erst D. hat sich auf die Suche gemacht und ist im November 1991 im Balthasar-Archiv in Basel fündig geworden. Das dort aufbewahrte Manuskript umfaßt 144 S. (+ 16 S. Anmerkungen) und trägt den Titel „Geeinte Zwiennatur. Eine philosophische Besinnung“ (durchgestrichen ist der Titel „Erfahrung des Seins“). Von den laut Inhaltsverzeichnis vorgesehenen drei Hauptteilen sind aber nur der erste und der zweite Hauptteil ausgeführt. Das Manuskript ist also unvollendet. Aufgrund äußerer Kriterien (die „Apokalypse der deutschen Seele“ wird bereits nach der Buchausgabe zitiert, die 1941 veröffentlichten Arbeiten über Maximus Confessor werden als bald erscheinend vermerkt) grenzt D. die Datierung auf den Zeitraum von 1939 bis 1941 ein, also einer in der Biographie Balthasars durch den Weggang von München und den Neubeginn in Basel relativ unruhigen Zeit. Er konnte jedoch nicht klären, ob Balthasar noch andere Arbeiten über die „*distinctio realis*“ in seiner Schublade hatte.

Zugleich mit der „Geeinten Zwiennatur“ ist ihm noch eine weitere unveröffentlichte frühe Schrift des Theologen zur Einsicht übergeben worden. Es handelt sich um seine Lizentiatsarbeit am Ende des Philosophiestudiums in Pullach. Ihr Titel heißt „Sein als Werden. Eine

Untersuchung zur scholastischen Fundamentalontologie“, gezeichnet mit Fr.(ater) H. Balthasar, datiert 15. 1. – 31. 3. 1933. Das Typoskript zählt 98 S. Außer dem Basler Archiv besitzt auch die Bibliothek der Münchener Hochschule für Philosophie (in der Kaulbachstr.) ein Exemplar dieser Arbeit.

Beide Schriften belegen, wie intensiv Balthasar sich bereits vor seinem philosophischen Hauptwerk „Wahrheit. Wahrheit der Welt“, das er 1947 veröffentlicht und dann 1985 unverändert als „Theologik I. Wahrheit der Welt“ in seine Trilogie aufgenommen hat, mit Fragen der Metaphysik auseinandergesetzt hat. Da er vor seinem Tod testamentarisch verfügt hat, daß keine unveröffentlichten Manuskripte von ihm mehr gedruckt werden sollen, bleibt es ein Verdienst der Arbeit des Vf.s, daß auf diesem Weg der Balthasar-Forschung ein Einblick in diese beiden frühen Schriften vermittelt wird.

In sechs Kap. gliedert der Vf. seinen philosophischen Diskurs: Das erste Kap. (35–68) zeichnet eine Problemskizze zur Frage „*Metaphysik und Individualität*“ und zieht die geistige Filialionslinie von Rousselot über Przywara zu Balthasars metaphysischem Programm.

Das zweite Kap. („*Das ontologische Primat des Singulären*“, 69–109) bietet eine saubere Darstellung des Fragments der „Geeinten Zwiennatur“. Ihr durchgängig polares Wirklichkeitsverständnis erinnert mich stark an Guardinis Gegensatzlehre von 1925, die Balthasar wohl schon gekannt haben dürfte. Aller Polarität liegt letztlich die Differenz von Sein und Wesen zugrunde. In einem phänomenologischen Duktus werden vier Typen der Seinserfahrung aufgewiesen.

Das dritte Kap. („*Wesen und Singularität*“, 111–132) wendet sich der Lizentiatsarbeit „Sein als Werden“ zu, in der Balthasar v.a. um eine Neubestimmung des Wesensbegriffes gerungen hat, der dynamisiert wird. „Indem v. Balthasar in seinen frühesten Schriften sowohl Zeitlichkeit als auch Individualität aus ihrem metaphysischen Randdasein zu erlösen versucht, greift er die maßgebenden Topoi der Metaphysikkritik des 20. Jhs auf“ (112). Von „Sein als Werden“ geht der Diskurs weiter auf die Goethedeutung in der „Apokalypse der deutschen Seele Bd. 1 (1937)“. In der Morphologie Goethes findet Balthasar seine in „Sein als Werden“ entfaltete Ontologie in ihren Grundlagen bestätigt. Doch meldet der Vf. gegenüber dieser Goetheinterpretation Bedenken an. „Hiermit ist die grundsätzliche Frage aufgeworfen, inwiefern die Auffassung einer aktiven Potenz oder ... einer vom Wesen abgehobenen Seinsfülle als ein Vermögen absoluter Singularisierung ontologisch überhaupt haltbar ist“ (132).

Am Anfang des vierten Kap.s (133–164), das die gnoseologischen Reflexionen Balthasars v.a. im Blick auf sein „gestaltenlesendes Erkennen“ zusammenfaßt und eine (bei Balthasar nicht vorhandene) Brücke zur Hermeneutik Schleiermachers schlägt, trifft der Vf. eine m.E. folgenreiche Feststellung: „Von den 40er Jahren an, vor allem mit der 1947 erschienenen Schrift *Wahrheit der Welt* rückt zusehends das thomistische Seinsverständnis ins Zentrum der Ontologie v. Balthasars. Diese als solche nie deutlich ausgesprochene Neuorientierung hat eine wichtige Auswirkung auf v. Balthasars Singularitätsauffassung: Das Singuläre wird von nun an nicht mehr dem Wesen eines Seienden, sondern dessen Sein zugeordnet. Auch den Personenbegriff transponiert v. Balthasar von der Wesens- auf die Seinsebene“ (133). Aber entspricht diese Feststellung wirklich dem geistigen Entwicklungsgang Balthasars? Soll man sich etwa wegen der Kritik, die er an der Neuscholastik geübt hat, dadurch zu der Annahme verleiten lassen, daß ihm vor dieser fraglichen „Wende“ der 40er Jahre das thomistische Seinsverständnis fremd gewesen wäre? Oder hat er nicht vielmehr gerade dieses Seinsverständnis durch manche Verzerrungen des Schulbetriebes hindurch gesucht. Datiert nicht die Freundschaft mit Rudolf Allers (1883–1963), dem Übersetzer und Kommentator von Thomas' „*De ente et essentiali*“ (Wien 1936), bereits in die Wiener Jahre, also 1924 bis 1927?

Mit dieser vom Vf. getroffenen Festlegung kündigt sich bereits die Fundamentalkritik an, die dann im fünften Kap. („*Singularität und Sein*“, 165–209) an Balthasars philosophischem Axiom der Realdistinktion geübt wird. „Eine Realdistinktion von esse und essentia, v.a. im Sinne der Thomasauslegung v. Balthasars und G. Siewerths, ist ... abzulehnen. Man kann nicht an den Kategorien des Weltverständnisses der eigenen Zeit vorbei Metaphysik treiben. Genau das aber ist der Fall, wenn ontologische Modelle aus einer anderen Zeit übernommen werden, ohne sie auf ihr Verhältnis zum heutigen Realitätsverständnis zu hinterfragen ... Es ist vorzuziehen, sich mit Suarez jesuitisch-nüchtern mit einer *distinctio rationis* zu begnügen. Nur so kann eine spekulative Überbelastung des Seinsbegriffs vermieden werden“ (208/9).

Auf derselben Schiene der Zurückweisung der Realdistinktion wird dann im sechsten Kap. („*Singuläre Gestalt*“, 211–236) die Kritik auf Balthasars Herrlichkeitsverständnis bezogen, für das der Vf. im Sinne seiner Singularitätsauffassung des „Dies-Da-Seins“ eine Umdeutung postuliert. Ohne jedes Unterstatement faßt er seinen Diskurs so zusammen: „Der Vorrang des Singulären besteht zu Recht, wird jedoch auf eine gesichertere ontologische Basis gestellt als bei v. Balthasar“ (236).

Es fällt in die Kompetenz der philosophischen Fachdiskussion, diesen Anspruch zu überprüfen und zu beurteilen, ob der vom Vf. angezielte Weg einer Metaphysik der Singularität erfolversprechender ist. Aus der Sicht der Balthasar-Forschung jedoch muß ein Unternehmen, das sich zwar im Untertitel als „Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars“ erklärt, aber den Leitfaden an seiner zentralen Stelle zerreißt und abbricht, als höchst



zwiespältig erscheinen. Die Realdistinktion ist nun einmal ein tragender Pfeiler in der Metaphysik Balthasars. Die Entfernung von Strukturelementen hat bekanntlich immer Konsequenzen für die Statik des ganzen Gebäudes. Statt des gewagten Experimentes, die Realdistinktion (und das darin implizierte Seinsverständnis) aus der Philosophie Balthasars herauszulösen und die weitreichenden Folgen dieses Eingriffes bis hin zur analogia entis gar nicht eigens zu bedenken, wäre es m.E. sinnvoller gewesen, die Metaphysik Balthasars im Spiegel von Gustav Siewerth und Ferdinand Ulrich weiterzuverfolgen und zu vertiefen, was der Vf. selbst auf S. 25 als eines der Desiderata der philosophischen Balthasarforschung vermerkt hat.

Bonstetten

Manfred Lochbrunner

## Natur- / Sozialwissenschaften

**Der Kosmos als Schöpfung.** Zum Stand des Gesprächs zwischen Naturwissenschaft und Theologie, hg. v. Johann Dorschner. – Regensburg: F. Pustet 1998. 224 S., kt DM 39,80 ISBN: 3-7917-1591-7

„Der Kosmos als Schöpfung“ dokumentiert einen Studententag des Gesprächskreises „Kirche und Wissenschaft“ der Katholischen Akademie in Bayern vom Dezember 1996. Der Kreis will „die alte Spannung zwischen Naturwissenschaft und Theologie aufgreifen ... [und] neue Fragestellungen im Grenzbereich Naturwissenschaften/Theologie in den interdisziplinären Dialog einbeziehen“, wie Kardinal König, sein langjähriger Begleiter, im Geleitwort darlegt. Dazu wurden fünf Wissenschaftler für den Studententag und zwei weitere für die Veröffentlichung (Gernot Eder, Peter Neuner) bemüht.

WOLFGANG WILD, Prof. für theoretische Physik an der TU München, befaßt sich mit der „Entstehung des Kosmos. Zum Erkenntnisstand der modernen Physik“ (15–41). Anhand der Wissenschaftsgeschichte zeigt er, wie sich die Entdeckung des Kosmos vollzogen hat. Solides Wissen wird hier mit einer guten Didaktik verbunden, die auch dem Nicht-Physiker ein grobes Verständnis über die Entstehung des Kosmos vermittelt. Ein Überschlager zur Theologie wird nicht gewagt. Das tut der Sache gut, weil es um Sachinformation geht.

Einen Schritt weiter geht GERNOT EDER, Prof. für Kernphysik an der TU Wien, in seinem Beitrag „Evolution des Kosmos. Neue Aspekte der Schöpfungs-idee“ (42–74). Bereits der Titel zeigt an, daß es hier um einen systematischen Vermittlungsversuch zwischen der naturwissenschaftlich geprägten Idee der Evolution mit dem theologisch geprägten Begriff der Schöpfung geht. Der Vf. deutet die Kosmosgeschichte als Heilsgeschichte im biblischen Sinn, „weil der schrittweise Übergang von Chaos zu Ordnung eine notwendige Voraussetzung für die Entfaltung des Lebens ist“ (67). Sein Versuch würde vielleicht geglückt erscheinen, wenn E. diese These auf die Kosmogonie beschränkt hätte. Leider weitet er sie auch auf die Bio- und Anthropogenese aus, wenn er schreibt: „Wenn schließlich menschliche Kulturen [...] in der Lage sind, lokale Isolierungen und Barrieren zu überwinden, so können Lebensbedingungen verbessert und die Lebensfreude vermehrt werden. Das gibt Anlaß zur Hoffnung, daß sich Menschheits- und Heilsgeschichte zumindest teilweise überlappen“ (68). Hier wird nicht nur ein deutlicher Mangel an humanökologischen Kenntnissen deutlich, sondern auch vertiefte Diskussionen über das christliche Heilsverständnis und ihr Verhältnis zur profanen Geschichte wären wünschenswert für diesen Beitrag gewesen.

Wie positiv sich ein solches Gespräch hätte auswirken können, zeigt der Beitrag von JOHANN DORSCHNER „Kosmologie und Schöpfungsglaube zwischen Konfrontation und Konsonanz“, 75–104). In seiner geschichtlichen Darstellung, die von Paulus' Auftreten bei den Philosophen Athens bis zur Ansprache Johannes Pauls II. vor Naturwissenschaftlern 1992 reicht, zeigt der wissenschaftliche Mitarbeiter am Astrophysikalischen Institut und der Universitäts-Sternwarte Jena, daß das Spannungsverhältnis zwischen Naturphilosophie und -wissenschaft einerseits und Kirche und Theologie andererseits insbesondere für letztere klärend war, weil „ein Irrtum über die Schöpfung ... [sich] in einem falschen Denken über Gott [auswirkt]“ (Thomas, Summa contra gentes 2,3. Zit. ebd. 80). So führt z.B. der Widerspruch zwischen biblischen Aussagen und astronomischen Erkenntnissen Galilei und Kepler zu einem erneuten und vertieften Verständnis der biblischen Aussagen. Kepler schreibt 1609 in seiner neuen Astronomie: „Im 104. Psalm aber, glaubt man im allgemeinen, sei eine Abhandlung aus der Naturlehre enthalten, da er ganz über Naturdinge handelt [...]. Nun liegt aber dem Psalmisten eine Erörterung über die physikalischen Ursachen völlig fern. Denn er gibt sich ganz der Größe Gottes hin, der alles gemacht hat, und singt Gott dem Schöpfer ein Lobgesang, indem er die Welt, wie sie den Augen erscheint, Ding um Ding aufzählt ...“ (zit. ebd. 88). Diese Ausführungen sind zugleich die Stärke des Beitrages. Sie zeigen, wie lohnenswert eine breitere Aufarbeitung der Geschichte zwischen Naturwissenschaft und Theologie/Kirche sein könnte. Im abschließenden Teil deutet der Vf. das anthropische Prinzip als Weg zu Gott, wie ihn sich Physiker vorstellen. Der Vf. weist allerdings zu Recht daraufhin, daß in dieser Frage noch viel Diskussionsbedarf steckt.

Einen methodisch ähnlichen Weg schlägt PETER NEUNER, Prof. für Dogmatik an der Univ. München, mit seinem Beitrag „Wissenschaftliches Weltbild und christlicher Glaube. Etappen auf dem Weg ihrer Begegnung“ (105–131) ein. Er

zeigt, wie sich die Geschichte der Wissenschaft zunächst zu einer Geschichte des Atheismus entwickelt, die sich in jüngster Zeit durch die Entwicklungen der Quantenphysik und die Überwindung deterministischer Vorstellung wieder in ihr Gegenteil auflöst, so daß der frühere DFG-Präsident Wolfgang Frühwald von „einer von Religionsbereitschaft geradezu dampfenden Welt“ spricht (zit. ebd. 116). Gleichzeitig hat die Theologie den Boden für diesen Weg bereitet, indem ihr Schöpfungsverständnis die Welt entdämonisierte und „die Welt weltlich“ werden ließ (119). Für die Gegenwart sieht N. drei Orte der Begegnung: 1. den Kampf um die Erhaltung der Rationalität, die durch Technikangst und modernem Irrationalismus gefährdet ist (121ff); 2. den Einsatz um das Anhalten des Gesprächs zwischen Naturwissenschaft und Glaube; 3. in der ökologischen Diskussion als Ansatz für ein gemeinsames Schöpfungsverständnis.

Lohnenswert sind die Ausführungen MANFRED GÖRGS zu „Vorwelt – Raum – Zeit. Schöpfungsvorstellungen im ersten Kapitel der Bibel“ (132–158). Sie demonstrieren, wie die Frage nach der Entstehung des Kosmos bereits im Altertum die Menschen nach Antworten suchen ließ. Der Vf. zeigt, wie eng die Menschen der Gegenwart mit den biblischen Zeitgenossen durch ihre gemeinsame Suche verbunden sind. Ihre Antworten werden nicht aus historischem Interesse interessant, sondern wegen der vergleichbaren Betroffenheit.

Einen für das interdisziplinäre Gespräch herausfordernden Beitrag leistet BERNHARD CASPER, Prof. für christliche Religionsphilosophie an der Univ. Freiburg, mit der Diskussion der Frage: „Was kann die Rede von Schöpfung bedeuten?“ (159–173). Im Anschluß an Heidegger zeigt er, daß die Rede von der Schöpfung nicht die „Ursachenabfolge im Sinne der neuzeitlichen Ursachenforschung“ (161) meinen kann, sondern auf „das Phänomen der Verantwortlichkeit“ (171) des Menschen abzielt. Die Natur selbst gibt dem Menschen keine Anweisung zum Handeln, vielmehr bedarf er des Sinns und des Ziels, wie sie in der Thora formuliert sind. In diesem Sinne zitiert er Hermann Cohen: „Der eigentliche Sinn des monotheistischen Schöpfungsbegriffs liegt in der Ethik“ (172). Klaus Meyer Abich würde ihm vermutlich recht geben, wie die Naturwissenschaftler der Tagung reagiert haben, erfahren wir leider nicht.

Eher metatheoretische Überlegungen finden sich in MAX SECKLERS Beitrag „Was heißt eigentlich Schöpfung? Zugleich ein Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft“ (174–214). Der Prof. für Fundamentaltheologie an der Univ. Tübingen kommt dabei zu systemtheoretischen Überlegungen, der „gemäß Theologie und Naturwissenschaft ihre Funktionen unvermischt, aber auch ungetrennt ausüben können ... Systemtheoretisch gesehen, handelt es sich bei ihnen um Subsysteme im Dienst einer zumindest asymptotisch auf Komplementarität bzw. Supplementarität und Einheit angelegten, breitgefächerten Bemühung um Welterkenntnis und Daseinsorientierung“ (212). Damit eröffnet der Vf. eine interessante Diskussion, deren exemplarische Vertiefung man sich z.B. in der Frage des Kosmos als Schöpfung gewünscht hätte.

Die offizielle Ansprache Johannes Pauls II. vor der päpstlichen Akademie der Wissenschaften am 31. 10. 1992 (215–224) zur Rehabilitierung Galileis rundet den Bd ab.

Das Buch will den Stand des Gesprächs zwischen Naturwissenschaft und Theologie dokumentieren. Gelingt ihm das? Zunächst bleibt festzuhalten, daß es sich in erster Linie auf das Gespräch zwischen Physik und Theologie bezieht. Selbst mit dieser Einschränkung bleiben jedoch neuere Beiträge (z.B. v. Bosshard, Lüke oder Mutschler) unberücksichtigt. Zum anderen ist die Stärke dieses Buches zugleich sein Problem: Der Leser erhält hilfreiche Einblicke zum Stand des Gesprächs, er bleibt aber hilflos mit der Frage konfrontiert, wie mit dem Reichtum der Erkenntnisse umzugehen sei? Zweierlei Wege wären denkbar gewesen: 1. Die Veranstalter hätten sich auf ein Thema (z.B. die historische Aufarbeitung oder die metatheoretische Frage oder das Verhältnis von Kosmogonie und Schöpfung) beschränkt; oder 2. Der Hg. hätte durch dokumentierte Diskussionen oder eine umfassende Einleitung die Themen miteinander vernetzt und systematisiert. Beides bleibt der Bd dem Leser schuldig und nicht zuletzt deswegen hinterläßt er einen zwiespältigen Eindruck.

Limburg

Caspar Söling

**Gräfrath, Bernd: Evolutionäre Ethik? Philosophische Programme, Probleme und Perspektiven der Soziobiologie.** – Berlin: W. de Gruyter 1997. 249 S. (Philosophie und Wissenschaft. Transdisziplinäre Studien, 14), kt DM 58,00 ISBN: 3-11-015392-0

Bernd Gräfrath nimmt sich in seiner Habil. vor, die von Soziobiologen auf den Weg gebrachten Konzepte einer „Evolutionären Ethik“ (EE) einer kritischen philosophischen Prüfung zu unterziehen. Zwar leitet ihn von vornherein der Verdacht, „daß die weitreichendsten Ansprüche einfach verfehlt sind, die bescheidensten aber über bloße Trivialitäten nicht hinausgehen“ (4), ein Verdacht, der sich schließlich weitgehend bestätigt findet (222f); doch erscheint es ihm auf der anderen Seite für die Philosophie unangemessen, sich hinter dem Argument des naturalistischen Fehlschlusses zu verschansen und sich einer wirklichen Auseinandersetzung mit der EE zu entsagen.

Hellsichtig setzt G. in zwei Kap.n mit Analysen nicht nur des biologischen, sondern auch des kulturphilosophischen Programmes der Soziobiologie ein.



Die von E. O. Wilson und C. J. Lumsden aufgestellte Theorie der Gen-Kultur-Koevolution wird von ihm mit dem Hinweis zurückgewiesen, hier werde „die Doppelnatur des Mensch [sic!] als Organismus und Person (...) unzureichend berücksichtigt“ (58). Mit Stanislaw Lem vertritt G. die Auffassung, daß Kultur durch die Möglichkeit der Distanznahme der menschlichen Vernunft von gegebenen Daten in einem fortschreitenden Maß Autonomie gegenüber der Natur genieße, in der sie gleichwohl wurzele. Entsprechend operiert G. in diesem Kontext erstmals mit dem Begriffspaar *Genese/Geltung*, um eine Abgrenzung zur EE zu markieren.

Der Löwenanteil der Arbeit befaßt sich umweglos mit moralphilosophischen Positionen der EE, die, beginnend bei „harten“, d. h. mit weitreichenden Ansprüchen eines „neue[n] normative[n] Biologismus“ (206) auftretenden Varianten über einen soziobiologisch motivierten metaethischen Skeptizismus bis hin zu „weichen“ Spielarten, die der Ethik den philosophischen Charakter nicht bestreiten, gesichtet und abgearbeitet werden. Die „harte“ EE, wie etwa die vom frühen Edward O. Wilson vertretene, erliegt dem Argument des naturalistischen Fehlschlusses, das G. mit dem Humeschen Gesetz gleichsetzt. Auch die Anstrengungen Robert J. Richards' mit dem Ziel einer revidierten EE, die den naturalistischen Fehlschluß zu umgehen versteht, bleiben G. zufolge erfolglos. Der krude metaethische Skeptizismus Michael Ruses wird ebenfalls abgewiesen, wohingegen der ausgefeiltere und abgeschwächte Skeptizismus in der von Jeffrie G. Murphy entwickelten Form einige Sympathien G.s zu gewinnen vermag. „Weiche“ Versionen der EE (Hans Mohr, Gerhard Vollmer) sehen sich vor allem dem Problem gegenüber, daß die Rücknahme von theoretischen Ansprüchen die ethische Relevanz der eigenen Sache und die Berechtigung der Rede von einer EE fragwürdig macht. Auch wenn G. gegen Vollmer eine Schlüsselrolle der biologischen Evolution für die Ethik nicht anerkennen bereit ist, sieht er doch ein Feld, auf dem „evolutionsbiologische Erkenntnisse in einem interessanten Sinne relevant für die philosophische Ethik sein können“ (223). Nicht nur der Aufweis menschlicher Dispositionen wie Nahbereichsorientierung (Fremdenfeindlichkeit) und geschlechtsspezifische Verhaltensschemata sei als ethisch relevanter Verdienst der EE anzuerkennen, die „weiche“ EE fördere darüber hinaus bioethische und ökologische Einsichten, indem sie auf diesen Fragestellungen insistiere und naturwissenschaftliche Ergebnisse zu deren Lösung beisteuere. Die Bedeutung beschränke sich hier jedoch auf Anwendungsfragen der politischen Ethik und der „Politikberatung“ (208), von Ethik könne daher im Falle der EE nicht die Rede sein. Es sei an dieser Stelle weiterführend die Frage erlaubt, inwiefern die Beiträge zu Bioethik und Ökologie tatsächlich spezifisch soziobiologisch sind. Hierzu wäre eine gegenüber G.s Ausführungen (vgl. 2) genauere Bestimmung dessen wünschenswert, was als „Soziobiologie“ firmiert.

Die im ganzen detaillierte und einzelnen Argumenten sorgfältig nachgehende Darstellung und Analyse gewährt einen guten Einblick in die Geschichte der Soziobiologie und die gegenwärtige Diskussionslage um die EE. Für eine Bestimmung des Verhältnisses zwischen Ethik und Soziobiologie ist ferner zu begrüßen, daß G. ein Bild der Soziobiologie als eine in sich uneinheitliche Bewegung entstehen läßt. Dies ist insbesondere unter der Hinsicht dienlich, daß herkömmlich die Soziobiologie in eher aufgeregtem und zu Differenzierungen nicht aufgelegtem Gestus entweder gepriesen oder abgeschlagen wird. An Serviceleistungen bietet das Buch ein reichhaltiges und hilfreiches Literaturverzeichnis sowie ein Personen- und ein Sachregister, wobei anzumerken ist, daß das Sachregister mit 36 Stichworten gar zu bescheiden ausgefallen ist.

G.s Arbeit zeichnet sich durch eine insgesamt entgegenkommende, dennoch auf Unverzichtbarem bestehende Stellungnahme zu EE aus, was ihm erleichtert wird durch seine eigene Auffassung von Ethik, die er bereits in anderen Veröffentlichungen entfaltet hat. Sie schließt an David Hume und den im vorliegenden Buch fast allgegenwärtigen John Rawls an und beinhaltet die Annahme einer natürlichen Grundlage moralischer Intuitionen und der Fähigkeit der menschlichen Vernunft, verallgemeinernd darüber hinauszugehen. So zeichnet sich nicht zufällig gerade im Kontext der Kritik an der Position J. G. Murphies die Grenzlinie ab, bis zu der G. die Ansprüche der EE zuzulassen gewillt ist. Eine Pflichtenethik Kantischer Provenienz neigt G. zufolge dazu, sich der EE gänzlich zu verschließen (5), ja sie erweist sich als durch den skeptischen Vorstoß der EE grundlegend erschütterbar (75). Ohnehin traut G. der Vernunft eher wenig zu, das Aufsuchen letzter Gründe beispielsweise scheint für ihn kein Thema zu sein (155).

Insgesamt werden die für eine Auseinandersetzung mit dem Naturalismus geeigneten Essentials einer autonomen Ethik – der Verweis auf den naturalistischen Fehlschluß, die Unterscheidung zwischen *Genese* und *Geltung* sowie das Bestehen auf der menschlichen Vernunft – von G. durchaus ins Spiel gebracht. Dies geschieht zwar bisweilen etwas lau und lustlos, so wenn „eine gewisse Sonderrolle der Vernunft“ (49) in Erinnerung gerufen wird, doch die Differenz von *Genese* und *Geltung* wird in den entscheidenden Argumenten effektiv zur *Geltung* gebracht und führt schließlich zu der bedenkenwerten und differenziert-zurückweisenden Beurteilung der EE in Sachen

Ethik. G.s Aufmerksamkeit gilt vornehmlich der sorgfältigen, eng am Argument des Gegenübers operierenden Zurückweisung zentraler Positionen der EE, die als gelungen zu bezeichnen ist. Wegen dieses Gelingens muß diese Eigenheit als Stärke des Buches notiert werden, doch liegt in solchem Vorgehen auch eine Gefahr.

Bei seiner Verhältnisbestimmung schleichen sich zwei Fahrlässigkeiten ein, deren erste geeignet ist, die philosophische Abgrenzung zu EE zu verwischen. So stimmt G. in die insbesondere von Soziobiologen gern erhobene Forderung nach einer „realistischen Ethik“ ein, derzufolge die Ethik „keine unerfüllbaren Forderungen stellen darf“ (6, vgl. 208). Zum einen treten das naturale und das rationale Element der Ethik hier nun doch im Bereich der Geltungsfragen in ein Konkurrenzverhältnis, das durch das Modell von Grundlage und dem darüber Hinausgehen der menschlichen Vernunft unterbunden werden sollte; zum anderen wird die Ethik hier in ihren naturalen Anteilen zum Maß der *Moral* aufgebaut, indem sie bestimmt, was passabel, weil „realistisch“ ist. Dieser Anspruch liegt im ureigenen Interesse der Soziobiologie und begründet zugleich das philosophische Unbehagen an ihr. Die Vermutung stellt sich ein, daß diese Aufweichungstendenz der „wohlverstandenen Humeanischen Position“ (223) G.s geschuldet ist.

Wo G. lediglich einen „Streit um Worte“ (66) im Blick auf das sieht, was „Ethik“ genannt zu werden verdient, könnte tatsächlich ein ehrgeiziges und viel weitergehendes naturalistisches Programm am Werk sein, und in diesem Zusammenhang ist die zweite Fahrlässigkeit dieses Buches zu notieren. Zwar sieht G. zutreffend, daß die Soziobiologie auch als kulturphilosophisches Programm wahrzunehmen ist, doch sobald sie an eine im Vergleich zu Wilson konsequentere Ausführung desselben geht, wie dies namentlich R. Dawkins mit seiner Rede vom Mem unternimmt, bricht G. die Verfolgung ab (71). Des weiteren spielt die Anthropologie kaum eine Rolle in seinen Ausführungen, und schließlich werden die politischen Ansichten von Soziobiologen – G. hat dabei vor allem den Konservatismus von E. O. Wilson und Irenäus Eibl-Eibesfeld im Auge – sogar ausdrücklich aus der Betrachtung ausgeschlossen (9). Untersuchungsabsicht und -methode lassen das Ganze der Soziobiologie nicht in den Blick treten, so daß G.s philosophische Kritik nicht trotz, sondern gerade wegen seiner Aufmerksamkeit für die vorgebrachten Argumente merkwürdig abstrakt bleibt.

Die Soziobiologie ist von ihrem noch nicht abgeklungenen Ursprungsimpuls her kein Unternehmen, das neben einem biologischen auch ein kulturphilosophisches und ein moralphilosophisches Programm bietet, sondern sie ist ein umfassendes naturalistisches Programm, dessen Brisanz gerade darin besteht, daß hier mit biologischen Mitteln und Optionen Anthropologie, Kultur- und Moralphilosophie betrieben werden. Die EE aus der Soziobiologie herauszulösen und weitgehend isoliert einer kritischen Prüfung der Argumente zuzuführen, erweist sich daher als nicht nur glücklicher Zugriff. Wenn das vorliegende Buch deshalb auch für eine Ergänzung offen ist, muß dennoch die Darstellungs- und Differenzierungsleistung gewürdigt werden. Angesichts der bis dato vorgelegten philosophischen – und theologischen! – Beiträge, die sich kritisch mit der Soziobiologie befassen, ist G.s „Evolutionäre Ethik?“ bis auf weiteres als unverzichtbar für diejenigen anzusehen, die auf diesem Gebiet arbeiten.

Hamburg

Axel Heinrich

## Bildende Kunst / Literatur / Musik

**Klosterführer aller Zisterzienserklöster im deutschsprachigen Raum.** Unter Mitarbeit von Alberich Martin Altermatt u.a., hg. v. Peter Pfister. – Lindenberg: Kunstverlag Josef Fink 1997. 638 S., pb DM 48,00 ISBN: 3-931820-57-2

**Linden, Franz-Karl Freiherr von: Die Zisterzienser in Europa.** Reise zu den schönsten Stätten mittelalterlicher Klosterkultur. – Stuttgart: Belser 1997. 192 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3-7630-2354-2

Am 21. März 1098 nahmen einige Mönche aus der Abtei Molesme eine Klosterreform in einem neuen Kloster in Angriff, wohin sie ausgezogen waren: Cîteaux. Das war die Geburtsstunde des Zisterzienserordens, der somit im Jahr 1998 sein neunhundertjähriges Jubiläum feiern konnte. Dazu ist eine Menge von (teilweise sehr spezieller) Literatur erschienen, die in einer Rezensionszeitschrift für die gesamte Theologie natürlich nur sehr selektiv berücksichtigt werden kann.

Jedoch sei hier auf zwei Publikationen verwiesen, die weit mehr sind als „Reiseführer“ oder bloße Bildbände. Sie sind sehr geeignet,



auch ein breiteres Publikum heranzuführen zu Geist und theologischem Programm des Zisterzienserordens, der ja eine besonders schöne Blüte am Baum der benediktinischen Familie darstellt.

Eindrucksvoll – und mit hervorragendem Kommentar versehen – stellt sich der Bildband von F. K. v. Linden dar. Der Bd stellt mit der sehr gut erhaltenen Anlage von Fontenay zunächst eine der zisterziensischen „Urabteien“ vor, welcher die Vorstellung der Abteien Le Thronet, Sénanque und andere französische Zisterzienserklöster folgen. Aus Deutschland werden u.a. Maulbronn, Eberbach, Haina und Marienstatt vorgestellt, wo ja über Jh.e hin die Zisterzienser – mit nur kurzer Unterbrechung – bis heute segensreich wirken. Chorin, Doberan und andere Zisterzienserklöster aus Ostdeutschland runden den Blick auf Deutschland ab. Einige österreichische und englische Anlagen durften ebenfalls nicht fehlen. Die Bde beschließen zwei brillante Essays über Bernhard Bey den Zisterzienserorden.

Etwas mehr für die Praxis ist der Bd von Pfister gedacht, in dem aber auch historische und theologische Erwägungen ihren Platz haben. Bei der Vorstellung der einzelnen Klosteranlagen – mit exzellenten Fotos – fehlen auch die Öffnungszeiten nicht, ebenso wenig wie Hinweise zu Führungen und Übernachtungsmöglichkeiten und andere praktische Tips.

Münster

Harald Wagner

**Föcking, Marc: Rime Sacre und die Genese des barocken Stils.** Untersuchungen zur Stilgeschichte geistlicher Lyrik in Italien 1536–1614. – Stuttgart: F. Steiner 1994. 324 S. (Text und Kontext. Romanische Literaturen und allgemeine Literaturwissenschaft, 12), kt DM 114,00 ISBN: 3-515-06352-8

Die Untersuchung über die in der Forschung bislang vernachlässigte religiöse und geistliche Dichtung im italienischen *cinquecento*, die hier vorgestellt werden soll, ist in erster Linie strukturalistischen Verfahren der Literaturbetrachtung verpflichtet. Ihr Gegenstand erfordert freilich, daß in einem gewissen Grad Kirchengeschichte und Theologie berücksichtigt werden. Hier geht es also darum, einerseits dem primären Anliegen des Vf.s gerecht zu werden, andererseits zu sehen, wie er es angeht, andere Disziplinen einzubeziehen.

In der Einleitung (I. *Geistliche Lyrik und literaturwissenschaftliche Diaspora*) formuliert der Vf. seine methodischen Prämissen (11), sein Thema, die „Entwicklung vom *Petrarca spirituale* Malipieros zu den *Divotoni* Marinos“, und die Grundthese seines Buches, „daß ... nicht der weltliche Diskurs den geistlichen in sich aufnimmt, sondern umgekehrt die geistliche Lyrik das normative System des Renaissance-Klassizismus adaptiert und dadurch aushöhlt“ (12).

Bereits hier kommt die Komponente der Gegenreformation hinzu, die die Untersuchung wie ein roter Faden durchziehen wird. An verschiedenen Stellen kommt der Vf. auf die Gegenreformation und die problematische Behandlung des Phänomens in der Literaturwissenschaft zu sprechen. Zwar erkennt er verkehrte Ansätze, die sich hartnäckig halten (dazu auch 283ff), doch verfällt er nicht selten selbst in eine oberflächliche Aneinanderreihung plakativer und zugleich – für eine wissenschaftliche Arbeit allzu subjektiv – wertender Allgemeinplätze (vgl. etwa das negativ wertende Urteil auf S. 51 unten). Im Zusammenhang religiöser Lyrik, die in Italien von vielfach geistlichen Vf.n geschrieben wurde, ist der Begriff der Gegenreformation an sich ja fragwürdig, wenn nicht historisch falsch. Und ein zweites Manko: F. versäumt darzulegen, warum er gerade die Eckdaten 1536 (das Erscheinungsjahr der Sammlung *Petrarca spirituale* des Franziskaners Girolamo Malipiero, vgl. 11) und 1614 (das Erscheinungsjahr von Marinos *Divotoni*? – vgl. 252, Anm. 2) gewählt hat. Der Leser wird es vielleicht herausfinden – selbstverständlich ist es jedoch nicht.

Im ersten Teil seiner Studie (II. *Rhetorica sacra als Theorie geistlicher Rede*) geht der Vf. in vier Abschnitten den rhetorischen Grundlagen der von ihm ausgewählten Dichtungen nach (1. *Die Bibel und ihre Widersacher: Vulgata gegen Vergil*; 2. *Christliche Domestizierung der heidnischen Rhetorik in der Spätantike*; 3. *Predigt und Predigtrhetorik im secondo cinquecento* (wo – leider nur in der Anm. 11 [28] – die wichtige Frage der gültigen poetischen und rhetorischen Normen für das *volgare* erörtert wird); 4. *Rhetorica sacra als alternative Rhetorik*; darunter: 1. *Instrumentalisierbarkeit der Rhetorik*; 2. *Dominanz des Rezipienten*; 3. *Probleme geistlicher Stiltheorie* (mit einer aufschlußreichen Statistik der geographischen und zeitlichen Verteilung von neuen Predigtlehren zwischen 1510 und 1620); 4. *Geistliche Decorum-Indifferenz*. Der dritte Abschnitt ist wichtig, da F. später noch mehrmals auf die Beziehung von Dichtungs-, Theater- und Predigttheorie (Sannazaro, Panigarola, Possevin) und die Predigtgattung einiger der behandelten Vf. zu sprechen kommen wird, ebenso 4.4, wo die Bedeutung der *metafora continuata* und der *Paronomasie* bereits in der Bibel herausgestellt wird (47; vgl. dazu später 230 u.ö.). Hier wie später fällt auf, daß die in unserem Kontext selbstverständliche Kontinuität typischer christlicher Bildhaftigkeit und spätantik-mittelalterlicher Konzepte nicht als solche erkannt und in die Überlegungen einbezogen wird (48, Anm. 79; 136: *Beschneidung*; Tradition: 137, Anm. 39; 139: eindeutig religiöses Gut im Hintergrund; erst auf S. 140 unten und 142, Anm. 60, kommt der Hinweis auf Zitate aus der „katholischen Liturgie“). Vielmehr weist F. meist erst in einem zweiten Anlauf auf eine solche Art von *Intertextualität* hin, obwohl ihr eine primäre Funktion bei der Auslegung der ausgewählten Texte zukäme. Vor

diesem Hintergrund wäre es auch nicht so überraschend, „daß sich die geistliche Rhetorik des *secondo cinquecento* nur partiell mit dem System der klassischen Rhetorik deckt“ (51).

Materialreich wie diese Einleitung ist auch der *Hauptteil*, der aus drei umfangreichen Kap.n besteht, dessen erstes (III. *Geistliche Korrosion des weltlichen Petrarkismus*) zeigt, wie sich durch Aneignung und Umwandlung petrarkistischen Gedankengutes „die Subgattung der *rime sacre*“ etabliert (54ff), und zwar über „Maximierung und Dissimulation intertextueller Bezüge“ besonders bei Malipiero und Vittoria Colonna (61ff), wobei es dann auch um „tridentinische Petarca-Korrektur“ (69ff) geht. Hier werden Predigttheorie, Theologie und Konzilsdekrete (*liberum arbitrium*, *concupiscentia*, Erbsündenlehre, etc.) und Psychologie auf bisweilen problematische Weise verknüpft und gedeutet. Es kommt zu „Metamorphosen Lauras und Umkehrung der Enkomiaistik“ (85ff) und zu „Nivellierende(r) *imitatio*“ (96ff).

Zusammenfassend sagt F.: „Ihnen (den Dichtern) geht es noch weitgehend um die christliche, umformende Domestizierung des petrarkischen Prätextes. Im Falle des Daphne-Mythos zwingt die Petarca-Assimilation zur Aufgabe der mittelalterlich-christlichen Deutung und zur Schöpfung einer neuen, in der sowohl das dichterische Modell Ovids und Petrarcas als auch dessen neoplatonisch-mystische Umdeutung sichtbar sind“ (94).

Der Vf. hat hier u.a. solide bibliographische Arbeit geleistet. Er gründet seine Überlegungen mit Nachweis entlegener Ausgaben und Antologien (Angabe der Standorte für seltene Drucke!) auf eine breite Basis an Texten von Filippo Alberti, Pietro Bembo, Matteo Baccellini, Bernardino Baldi, Leandro Bavarini, Camillo Camilli, Ridolfo Campeggi, Cesare Caporali, Giovanni Della Casa, Gabriello Chiabrera, Vittoria Colonna, Alessandro Gatti, Giuliano Gosellini, G. B. Guarini, Girolamo Malipiero, Lucrezia Marinella und Ludovico Paterno. Werden allerdings Nachdrucke oder spätere Ausgaben zitiert, fehlt oft die Angabe des Jahres der Entstehung oder des Datums der ersten Erscheinung der Werke.

Angesichts der vielen, z. T. schwer zugänglichen Texte, die der Vf. erwähnt, aber nicht zitiert, wäre ein kleiner Textanhang wünschenswert gewesen, ebenso ein Verzeichnis der Gedichtanfänge, um das Auffinden der Gedichte zu erleichtern, die oft in verschiedenen Zusammenhängen, aber ohne Querverweise innerhalb des Textes mehrmals zitiert werden.

Der Abschnitt „*Manierismus und geistlicher Petrarkismus*“ (99ff) leitet über zum zweiten großen Kap. (IV. *Rime sacre und weltliche Lyrikkonzepte*; 103ff). Hier geht es zunächst um Stiltheorie und Stilfragen, Mischung von Stilhöhen und deren Wirkung. Tasso ist der Gewährsmann. F. stellt dabei den „fundamentalen Autoritätsverlust mittelalterlicher Hermeneutik in den geistlichen Rhetoriken des *seicento*“ (124, Anm. 60) fest und konstatiert: „die geistliche Dichtung (hat sich) die nötige Freiheit von einem klassizistischen Normensystem geschaffen, ohne auf dessen rhetorisch-formalen Apparat verzichten zu müssen“ (126).

Die äußere Form, die diesen Theorien entspricht, ist nach wie vor das Sonett, während das Madrigal dem mittleren Stil zugeordnet bleibt und gegen Ende des 16. Jh.s wenig vertreten ist (129; im Abschnitt „*Geistliche Lyrikpraxis und weltliche Lyriktheorie*“). Bereits hier kommen an erster Stelle der Chorherr und spätere Bischof von Chioggia, Gabriel Fiamma, dann der Benediktiner Angelo Grillo (Monte Cassino; Pseudonym: Livio Celiano; im Register wären folgende Seitenangaben zu ergänzen: 12; 155; 157; 211; 222, Anm. 94; 226, Anm. 110; 228, Anm. 119) und Giovan Battista Marino (Dichtername: Honoratio – nicht Honaratio – Claretti; 252, Anm. 3), auch Ansaldo Cebà zum Zuge. Der Abschnitt „*Geistliche Lyrik und hoher Stil*“ (127–133) enthält den Vergleich von Angelo Grillos Madrigal „*Vaga d'eterno Amante*“ und Fiammas Einleitungssonett „*De l'eterna tue sante alme faville*“. „*Christliche Hyperbolik und das Problem des celare artem*“ (134ff) zeigt anhand von Gedichten auf die Beschneidung Jesu von Fiamma und Grillo, „die systemsprengende Kraft christlicher Hyperbolik und Paradoxalität für die Lyrikdoktrin des späten *cinquecento*“ (134, Anm. 32). „*Christliche Paradoxalität und die Interferenz von hohem und mittlerem Stil*“, „*Auf Leben und Tod: Das Kreuzigungsparadoxon als kalkulierter Normverstoß*“, diese Abschnitte beruhen v.a. auf Textbeispielen aus den Dichtungen dieser Vf. und bieten konkrete Vergleiche und Interpretationen. Zusammenfassend dann „*Noch einmal: Geistliche Lyrik und Manierismus*“ (152f).

Das vielleicht wichtigste, knapp 100 S. umfassende dritte Kap. (V. *Angelo Grillo und der Paradigmenwechsel in der geistlichen Lyrik*) zeigt diese Ergebnisse exemplarisch anhand der Madrigale der *Pietosi affetti* Grillos. F. bezeichnet Grillo als Avantgarde der Barocklyrik, denn seine „Poetik läßt sich weder als Weiterentwicklung des von Fiamma modifizierten weltlichen Normsystems des Renaissance-Klassizismus noch als a-klassizistische Alternative erklären, sondern vielmehr als Umgruppierung der Elemente des alten Normsystems und deren Kombination mit bislang systemfremden Elementen asketischer Provenienz“ (159). Meditation und der Einfluß ignatianischer Spiritualität, Theater, Theater im Theater und Bildlichkeit (berühmte Gemälde als Gegenstand von Gedichten: Leider fehlen die auf S. 176, Anm. 105 zitierten Namen im Register; vgl. nochmals 192f), die Möglichkeiten des epigrammatischen Madrigals (183; vgl. auch 219: Zusammenhang mit einem „*concetto predicabile*“), das Grillo in die geistliche Lyrik eingeführt habe, und der Versuch, durch die Illusion der „Gegenwärtigkeit“ dessen, was meditiert wird, Mitleiden hervorzurufen (189), „vertextete Andachtsbilder“ und Katechese (196), Mystik und Exegese (243) – ein Kap., in dem viele Texte zitiert sind (u. a. ein eigenartiges Gedicht von Matteo Baccellini OFM; 227) und exemplarisch „*Andrò di piaga in piaga*“



(220) mit seiner Bienenmetaphorik (Vergleich mit Spee) interpretiert wird. Eine Nivellierung „auf semantischer Ebene in der liebesmystischen Ausprägung religiöser Inhalte“ kann „dann die stilistischen Verfahren des mittleren Stils der Madrigalistik nach sich ziehen“ (221). Mit dem Verwischen der Grenze zwischen geistlichen und weltlichen Bildbereichen wird nun der große Tasso überboten (224). Hier schiebt der Vf. einen Exkurs über Metapher und „hermeneutische“ Metapher mit Anwendungsbeispielen und Vergleichen ein (230ff); Metapher und Typologie; Lösung von Petrarca; zur *metafora continuata* noch öfter, u. a. 243 und 248ff), um dann eine zusammenfassende Deutung von Grillos Werk zu versuchen (249). Das Madrigal, nicht das Sonett ist das Genus, in dem Stilmischung erprobt wird.

Schließlich: „Geistliche Lyrik in weltlichen Händen“ (VI.): Was macht Giovanni Battista Marino mit „Grillos Innovationen“? F. geht bereits früher auf die konservative Haltung Marinos ein und spricht von der größeren Freiheit des Geistlichen Grillo (246; 247f; Marino in einem geistlichen Madrigal; vgl. auch 159f: Grillos Einfluß auf Marino; Darlegung, daß Grillo fälschlich als *Marinista* bezeichnet wird, 161). Marino übernimmt das „Meditationsmodell“ Grillos, schreibt jedoch wieder Sonette und bedient sich eines neuen „konzeptistischen“ Stils (255ff), was den wesentlichen Schritt auf die Barocklyrik zu bedeutet.

Als Beispiel für ein „Höchstmaß an Nivellierung“ wird Ansaldo Cebà (1565–1623) angeführt, der einen nur scheinbar orthodoxen petrarkischen Canzoniere (264f) verfaßt hat.

Im letzten, VII. Abschnitt formuliert F. nochmals seine These: „Sakralisierung und Innovation. Geistliche Lyrik als Faktor literarischen Wandels“ (vgl. schon S. 267 zum Einfluß geistlicher auf die weltliche Lyrik). Freilich scheint es problematisch, daß das Beweismaterial v. a. im V. Abschnitt vorwiegend aus den Madrigalen Angelo Grillos gewonnen wird, während die Rolle des Madrigals zunächst als bescheiden bezeichnet wurde (129; vgl. auch 130, Anm. 13). Eine Erklärung dafür kommt sehr spät (erst auf S. 253).

Es sei auch die Frage erlaubt, wie die bahnbrechende Rolle Grillos begründet werden kann, da es kaum Nachweise für internationalen Austausch gibt (vgl. 255, Anm. 12: Übersetzungen eines Gedichtes von Marino; auch 267). Ein Nachweis fehlt auch in der auf S. 265, Anm. 61 aufgestellten Behauptung, vier Texte von Ansaldo Cebà würden „einige wichtige Tendenzen der Madrigalistik Grillos vorweg(nehmen), ohne aber dessen Rolle als Prototyp des geistlichen Madrigalisten zu relativieren“. Unklar auch das Verhältnis der Tradition der antiken Liebeslyrik und der zeitgenössischen geistlichen Dichtung im Auftrieb der weltlichen Liebeslyrik (272f).

F. geht nach den Methoden des linguistischen Strukturalismus vor (Erklärung wichtiger Begriffe: 245ff). Entsprechend verzichtet er weitgehend auf biographische Angaben zu einzelnen Dichtern (z. B. auf S. 155 zu Grillo: Angabe von Literatur, aber keine konkreten Daten zur Biographie; seltene Hinweise auf Korrespondenz oder Bekanntschaft, wie zwischen Tasso und Fiamma), oder auf Hinweise zu historischen Zusammenhängen oder zu Aspekten der Frömmigkeit der Zeit über die Fragen der „Gegenreformation“ hinaus, wo doch viele der zitierten Dichter Welt- oder Ordensgeistliche waren (symptomatisch die Bemerkung auf S. 150, Anm. 83: Tassos Religiosität, „Lieblingsthema der Forschung“, interessiere hier „weniger“ – vgl. aber 278, Anm. 112). Natürlich sind gerade Phänomene der persönlichen Frömmigkeit schwer zu fassen, und Erklärungen aus der Biographie eines Dichters können eigene Gefahren in sich bergen. Trotzdem könnten konkrete Fakten manche Klärung beisteuern.

Eine gewisse Unsicherheit des Vf.s zeigt sich vielfach in seiner „Terminologie“: Was ist „posttridentinische Verbissenheit“ (59) oder die „mittelalterliche Vorstellung eines humoralpathologischen Sündenfalls“ (79), Jesuitismus (79 Anm. 51) oder „apriorische Schuldhaftigkeit“ (80), was sind „kryptoreformatrische Züge“ (82)? Ungenau oder eigenartig auch: „da er (Fiamma) ... ein eindeutiges Petrarca-Zitat im Kontext des Psalms bibliifiziert“ (99); „Avancierung der Bibel zu einem (auch) poetisch bedeutenden Werk“ (126) – dieser Bedeutung war man sich von jeher bewußt; „Elemente asketischer Provenienz“ (159); mystische Verehrung der *humanitas Christi*, die „zur Zeit Grillos nach wie vor virulent war“ (163); „Bilderverehrung“ (191); „anti-protestantische Propaganda“ (194). Und: Kommt das Motiv des Phoenix wirklich aus der weltlichen Lyrik (241)?

Einige schwer verständliche Sätze mögen auf das Konto strukturalistischer Sprachpraxis gehen, wie: „Modernitätspostulat und theologische Legitimation von Redehalt und -absicht rechtfertigen so die Liquidierung überkommener elokutioneller Steuermechanismen“ (36). Kleine philologische Versehen stören immer wieder, so die zahlreichen (Tipp-?) Fehler in lateinischen Zitaten, so 152f „zur sermo humilis“: sermo ist maskulin; „in der ‚sobriam ebrietatem‘“ (51); ähnlich 127 oben, 159 und 185; ταπεινὸν statt ταπεινότης (112); „ab inexpectatio“ (220) statt „inexpectatio“; oder ein wiederholter Fehler im Zitat aus Dantes Paradiso XXXIII, 1: Richtig „Vergine madre, figlia del tuo figlio“, wo jedesmal „figlio“ statt „figlia“ zu lesen ist (139, Anm. 46 u. ö.). Die langen lateinischen Titel werden manchmal geradezu sinnwidrig gekürzt; die an sich hilfreiche Titelangabe fehlt besonders bei antiken und mittelalterlichen Schriftstellern ganz (58, Anm. 24: Hieronymus PL 22 = epist. 22; 87, Anm. 10 Petrus Chrysologus [nicht Chrysiologus!] = serm. 78 und 76). Der Vorname des

Ascanio Pignatelli ist zu „Asciano“ verschrieben (88 mit Anm. 14); Pignatelli fehlt übrigens in der Bibliographie (mittlerweile ist eine neue Ausgabe seiner *Rime* von Maurizio Slawinski, Turin 1996, erschienen). Der hl. Kajetan, geboren in Tiene im Veneto, wird in der Bibliographie unter „Thieme“ (sic) geführt; auch in Text und Register ist der Ortsname verschrieben. Wenig bekannte und sichtlich ohne weitere Prüfung aus der Sekundärliteratur übernommene Namen werden ohne Kommentar genannt, so Molina (80; auch Literatur fehlt) oder Bérulle (85, Anm. 1). Und verbirgt sich hinter Jacques Gretster (166, Anm. 62; fehlt auch im Index) der berühmte Jakob Gretser SJ?

Da das Buch nur ein Namenregister hat, hier eine Liste von Stellen, an denen der Vf. auf Barockliteratur und Emblemik eingeht:

Barock: 53, Anm. 3; 56, Anm. 15; 160; 190; 215, Anm. 69: Wirkung Grillos auf deutsche Barocklyrik?; 216: Barocke „*meraviglia*-Poetik“; 238, Anm. 169: auflösbare „Verdunkelung“ barocker Lyrik über Kenntnis der Metaphernfunktion; 241: Grillo mit seiner Vorliebe für die *metafora continuata* als Vorläufer der barocken Lyrik; 250 (mit Anm. 216): Illusionismus, auch in der Malerei; 259; s. auch „Spee“ im Register;

Emblemik: Bezug zur Abbildung auf dem Umschlag: 165; 158, 196/197, 211 („Andrò di piaga in piaga“), 228: zum Umschwung der weltlichen in die geistliche Emblemik.

Der Vf., Schüler von Gerhard Regn, der selbst Spezialist für Torquato Tasso ist, zeigt also in seiner Berliner Diss., wie sich der italienischen Lyrik auf dem Umweg der geistlichen Dichtung des 16. Jh.s, einer bisher von der literarischen Forschung mehr oder weniger vernachlässigten Epoche, Wege zu neuen Formen öffneten. Trotz mancher Einwände und gewisser methodischer Bedenken ist die Arbeit lesenswert und sicherlich als wichtige Station auf dem Weg zu weiteren notwendigen Studien dieser Art zu werten. Hervorzuheben sind die Fülle an Material, auf dem sie basiert, und gelungene exemplarische Textinterpretationen.

München

Mechthild Pörnbacher

**Hahnen, Peter: Das „Neue Geistliche Lied“ als zeitgenössische Komponente christlicher Spiritualität.** – Münster: Lit-Verlag 1998. IX, 485 S. (Theologie und Praxis, 3), brosch. DM 59,80 ISBN: 3-8258-3679-7

Es handelt sich hier um die leicht überarbeitete Fassung einer Diss. im Fach Pastoraltheologie (Prof. Dr. Udo Schmälzle), die im Sommer 1997 an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster angenommen wurde (Zweitgutachter: Prof. Dr. Klemens Richter, Liturgiewissenschaft).

Peter Hahnen stellt seiner Untersuchung Prolegomena voran, in denen er sich zum Konzept einer interdisziplinär aufmerksamen Praktischen Theologie als Reflexion kirchlichen Selbstvollzugs äußert. Eine solche Praktische Theologie versteht sich als „Praktische Theologie des Subjekts“ (H. Luther) und begreift den Weg des Evangeliums zum einzelnen Menschen als „einen Lebensvollzug des ganzen Menschen. Die interdisziplinäre Aufmerksamkeit dieses Konzeptes entgrenzt ihre Orientierung von vorschneller doktrinäer Engführung. Ihr Nachdenken gilt dem Handeln als dem kirchlichen Selbstvollzug. Mit anderen Worten: Es gilt diesem Handeln als „ästhetischer Praxis“ (A. Gröninger)“ (15f).

Die Arbeit gliedert sich in zwei Hauptteile, der erste dient der systematischen Grundlegung und Begriffsklärung und der zweite beschäftigt sich ausdrücklich mit dem Neuen Geistlichen Lied im Sinne des Titels der Arbeit.

Im ersten Kap. nähert sich der Vf. dem „schwierigen“ Begriff *Spiritualität*, der zu einem Modewort und vielleicht schon zur „Leer- oder Zauberformel“ (U. Schmälzle) geworden ist. Nach einer allgemeinen Gebrauchsdefinition behandelt H. Anknüpfungspunkte für ein praktisch-theologisches Interesse, stellt mehrere Positionen dar, um abschließend christliche Spiritualität als „Lebens-Selbst-Bewußtsein in christlicher Tradition“ zum Gebrauch für seine Untersuchung zu definieren.

Im zweiten Kap. versucht H. einen Überblick über das Verhältnis von Theologie und Musik zu geben. Er beginnt mit anthropologischen Überlegungen und konzentriert seine Betrachtung über das Verhältnis Mensch-Musik-Religion immer stärker auf den theologischen Befund, wobei dieser historisch und kritisch betrachtet wird. Das ganze mündet in eine liturgietheologische Standortbestimmung im Rahmen der Theologie der Gegenwart.

Das dritte Kap., mit dem der zweite Hauptteil beginnt, hat Begriff und Geschichte, Wirkung und Funktion der Pop-/Rockmusik zum Thema. Im abschließenden Resümee wird diese Musik als Ausdrucks- und Wirkungshandeln beschrieben. Sie kann personal stützend und orientierend sein, sie ist privat und politisch zugleich. „Pop-/Rockmusik ist quasi ein „Weggefährte“ mit stützendem und herausfordernder Funktion“ (207).

Das Neue Geistliche Lied, Begriff, Geschichte und Inhalt ist Gegenstand des vierten Kap.s. Der Vf. versucht die Darstellung immer in Einordnung und Abgrenzung sowohl gegenüber der Popmusik, als auch gegenüber dem Kirchen-



lied bzw. der sakralen Musik. Die Geschichte des Neuen Geistlichen Liedes trägt weiter zur Profilierung bei: „Es ist im Neuen Geistlichen Lied ein musikalisch und textlich durchaus traditionsbewußtes, aber dennoch originelles, neues Ausdrucksmedium entstanden, etwas in seiner Freiheit ganz eigenes“ (279).

In seinem Resümee am Ende des Kap.s entwickelt der Vf. eine Matrix des Neuen Geistlichen Liedes.

Im fünften und letzten Kap. seiner Arbeit führt der Vf. die Hauptstränge seiner Darstellung Spiritualität und Neues Geistliches Lied zusammen und formuliert seine Ergebnisse.

Er beschreibt den Zusammenhang (5.1.), benennt das Involvement (5.2.), bestimmt das Neue Geistliche Lied als Komponente einer Liturgie der Gemeinde in tätiger Teilnahme (5.3.), formuliert das identitätsstiftende Potential des Neuen Geistlichen Liedes (5.4.) und bringt schließlich Involvement und Identitätsstiftung zusammen und versteht sie als Komponenten christlicher Spiritualität im oben (Kap. 1) definierten Sinne.

H. beschließt dieses Kap. und seine Arbeit mit Impulsen für eine Theologie musikalischen Handelns (5.6.), die er in den Handlungsdimensionen des Neuen Geistlichen Liedes und in der bleibenden Aufgabe einer besonnenen Kirchenmusik sieht.

Der Anhang dokumentiert die sehr interessanten und informativen Gespräche des Autors mit sechs Texten und Komponisten Neuer Geistlicher Lieder (A. Albrecht / F. Baltruweit / F. K. Barth / P. Horst / P. Janssens / W. Willms) und macht sie dem Leser zugänglich.

Ein ausführliches und detailliertes Literaturverzeichnis (459–485) schließt die Arbeit ab.

Ein Namenregister und ein Verzeichnis der besprochenen Neuen Geistlichen Lieder mit Texten und Komponist wäre noch hilfreich gewesen.

Der Aufbau und die Gliederung der Arbeit ist sehr stringent und übersichtlich. H. erleichtert die Lektüre durch die Formulierung von „Leit- und Merksätzen“ bzw. Zusammenfassungen, die in Kästchen gesetzt sind. Die grafischen Darstellungen machen die Ergebnisse anschaulich, auch wenn natürlich Grafiken immer auch eine Tendenz zur Vereinfachung haben. Die relevanten kirchlichen Dokumente werden nicht nur eigens aufgelistet (482–484), sondern auch ausführlich zitiert und gewürdigt. Die dokumentierten Gespräche mit den „Liedermachern“ illustrieren und akzentuieren die Fragestellung noch einmal auf eine sehr persönliche und teilweise höchst originelle Weise.

Die Leistung des Vf.s besteht zweifellos in der übersichtlichen und stringenten Bearbeitung des umfangreichen und z.T. diffusen Materials sowohl was die theoretische Auseinandersetzung und wissenschaftliche Diskussion als auch was die konkreten Neuen Geistlichen Lieder betrifft.

H. hat sich damit nicht nur auf einem „minenreichen Forschungsfeld“ (U. Schmälzle im Geleitwort; VI) souverän bewegt, sondern gleichzeitig Wege zu einer fairen, wissenschaftlich fundierten und nicht nur geschmacklich emotionalen Auseinandersetzung mit dem Neuen Geistlichen Lied aufgezeigt. Seine Arbeit macht eindrucksvoll und nachprüfbar deutlich, daß die Populärmusik weit über den Bereich der Unterhaltung hinausweist und Wirkungen hat, die nicht mit wissenschaftlich arroganter Naserümpfen seitens der Theologie abgetan werden können, sondern die einer differenzierten Erörterung bedürfen.

Das Neue Geistliche Lied ist eine zeitgenössische Komponente christlicher Spiritualität und als solche Gegenstand Praktischer Theologie, will diese wirklich Praxis ernst nehmen. H. formuliert Impulse für eine Theologie musikalischen Handelns und macht damit Theologie wieder auf ihren Gegenstand aufmerksam, nämlich auf die fromme („ästhetische“) Praxis der Gläubigen, die der theologischen Reflexion bedarf. Diese Reflexion hat allerdings zunächst einmal wahrzunehmen, was ist, und den implizierten theologischen Spuren in Achtung vor den Ausdrucksweisen zeitgenössischen Glaubens zu folgen. Natürlich kann Theologie dabei nicht stehenbleiben, sondern muß Wege eröffnen und Kriterien formulieren, die zu einer Beurteilung oder – besser gesagt – zur „Unterscheidung der Geister“ beitragen, damit die zeitgenössischen Ausdrucksformen den Zeichen der Zeit und dem Kontinuum der christlichen Botschaft gleichermaßen verpflichtet bleiben.

Einen solchen Weg hat H. mit seiner Arbeit eröffnet. Es bleibt zu hoffen, daß sich viele, die sich mit dem Neuen Geistlichen Lied beschäftigen, sich sowohl an dem, was Vorgehensweise als auch an dem, was den Standard der Diskussion anbelangt, orientieren.

Die Struktur einer solchen Arbeit impliziert immer eine gewisse Auswahl, da eine Gesamtdarstellung des Phänomens Neues Geistliches Lied nicht möglich ist. Dabei kann dem Vf. sicher eine repräsentative Auswahl bescheinigt werden.

Die Auswahl der Vf. im Hinblick auf die Begriffsbestimmung und Entwicklung christlicher Spiritualität nach dem II. Vatikanum ist begründet und vertretbar, auch wenn sicher noch wichtige Vf. wie A. M. Haas und K. Ruh mit einem eher historisch geprägten und über die Binnenperspektive der Theologie hinausgehenden Blick zu nennen wären. Die prägende Wirkung K. Rahners wird zwar da und dort erörtert, wäre aber ein eigenes Kap. wert gewesen.

Ein fast durchgängiges Manko dieser Arbeit ist die etwas oberflächliche Behandlung der ekklesiologischen Dimension in Spiritualität und Kirchenmusik.

In der Definition einer christlichen Spiritualität als „Lebens-Selbst-Bewußtsein in christlicher Tradition“ fehlt der ekklesiologische Bezug, ohne den es auch keine Traditionsbildung gibt.

Christliche Spiritualität hat sich historisch immer als kirchliche Spiritualität verstanden, nicht als kirchlich angepaßt, sondern durchaus als kirchenkritisch im Sinne der *ecclesia semper reformanda*, und war gerade aufgrund dieser kritischen Loyalität in unterschiedlichen historischen Konstellationen reformerisch. Gerade dieses Element könnte für das Neue Geistliche Lied von Bedeutung sein, geschieht doch durch diese Lieder nicht nur Gemeindebildung, sondern durch ihren überregionalen und z.T. internationalen Gebrauch auch ein Stück Identität im Sinne einer gewiß rudimentären und anfänglichen, aber dennoch benennbaren Ekklesiogenese in Vergewisserung und Herausforderung zugleich. Eine zu starke Einengung des Kirchenbegriffs auf die Gemeinde läuft Gefahr, das entgrenzende, tröstende und solidarische Potential der Kirche, verstreut über den Erdkreis, zu verlieren.

So fehlt im letzten Kap. der Arbeit unter der Überschrift „*Wirkmächtiges Handeln*“ die ekklesiologische Dimension des Neuen Geistlichen Liedes und damit verbunden auch die ökumenische Dimension. Letztere wird zwar einleitend benannt (Kap. 2.2.3.2.1.), dann aber am Ende nicht mehr eigens aufgegriffen.

Diese Kritik schmälert nicht den insgesamt positiven Eindruck dieser Arbeit, der es gelungen ist, ein neues Forschungsterrain gut zu erschließen. Diese Arbeit ist auch ein überzeugendes Beispiel der Fruchtbarkeit interdisziplinären Arbeitens in der Theologie. Das Verlassen einer rein binnentheologischen Perspektive, die Auseinandersetzung mit anderen wissenschaftlichen Zugängen bereichert die theologische Diskussion ungemein und versacht sie gleichzeitig.

Das hat diese Arbeit neuerlich gezeigt und eindrucksvoll dokumentiert.

Münster

Michael Plattig

## Spiritualität

**Geschichte der christlichen Spiritualität. Bd 3.** Die Zeit nach der Reformation bis zur Gegenwart, hg. v. Louis Dupré / Don E. Saliers in Verbindung mit Josef Meyendorff. Mit einem Vorwort von Josef Sudbrack. – Würzburg: Echter 1997. 26 Abb., 584 S., geb. DM 88,00 ISBN: 3-429-01880-3

„So bunt ist Gottes Welt!“ In seiner Positivität wie in seiner etwas platten Einfachheit bringt dieses Diktum die Vielschichtigkeit zum Ausdruck, die den abschließenden dritten Bd der „*Geschichte der christlichen Spiritualität*“ kennzeichnet. Zwischen 1993 und 1997 hat der Echter-Verlag die deutsche Übersetzung des umfangreichen amerikanischen Werks herausgebracht, wofür ihm große Anerkennung gebührt. Denn alleine die Tatsache des erstmaligen Erscheinens einer umfassenden Geschichte christlicher Spiritualität in deutscher Sprache ist ein in sich bereits äußerst bedeutsames Faktum – auch wenn diese Rezension kritischer ausfällt, als die der ersten beiden Bde (vgl. ThRv 93 [1997], Sp. 337–338).

Der dritte Bd setzt in weiten Teilen die Praxis der beiden vorangehenden Bde fort, präzise und umfassend über die Entwicklung christlicher Spiritualität zu informieren. Er ordnet die große Zahl unterschiedlicher spiritueller Richtungen, die sich in den vergangenen vier Jh.en im Christentum entwickelt haben in drei Hauptströme:

Der erste Teil behandelt „*Römisch-katholische Schulen und Bewegungen*“ von der „*frühen jesuitischen Spiritualität*“ in Spanien und Italien über die „*französische Spiritualität des 17. Jh.s*“, „*Spanien im 16. Jh.*“ und „*Jansenismus und Quietismus*“ bis zu „*Neuerer katholischer Spiritualität*“, die als „*Einheit in Vielfalt*“ charakterisiert wird.

Dabei erschließen die drei ersten Aufsätze katholische Spiritualität nur oberflächlich. Weder Ignatius von Loyola, noch Franz von Sales oder Teresa von Avila kommen in der Lebendigkeit ihrer Spiritualität zum Leuchten. Noch weniger gelingt dies bei der Behandlung der von ihnen angestoßenen „*Bewegungen*“. Neben der Darstellung dieser Einzelelemente bemüht sich KEITH P. LURIA, die „*Volksfrömmigkeit*“ der „*Gegenreformation*“ zu beschreiben. Da die



Alltagsspiritualität in katholischer Kirche und Orthodoxie in allen drei Bden sehr vernachlässigt wird, fällt dieser Versuch besonders positiv auf. Leider gelingt er nicht. Schon die Grundthese von Luria ist zweifelhaft: „Die katholischen Reformer strebten nach einer Kontrolle der spirituellen Äußerungen, indem sie soweit wie möglich jede religiöse Aktivität auf die Gemeinden beschränkten, wo sie von Priestern überwacht werden konnte, die wiederum ihren Bischöfen verantwortlich waren“ (117). Die Erneuerung katholischer Alltagsfrömmigkeit vollzog sich vom 16. bis zum 18. Jh. im wesentlichen gerade nicht über Bischöfe und Diözesanpriester, sondern über verschiedene Einzelpersonen und geistliche Gemeinschaften, wie es Luria dann im übrigen selbst darstellt – um am Ende zu seiner Anfangsthese zurückzukehren. Im Sinn dieser These wird immer wieder als Ziel „der katholischen Reformer“ angegeben, daß „die Frömmigkeit mehr zentralisiert und einheitlicher werden“ solle (142). Im Gegensatz dazu legt der Aufsatz in seinen (ebenfalls mit fragwürdigen Annahmen und Fehlern durchsetzten) beschreibenden Teilen selbst die Vielfalt der Ansätze und Formen der Volksfrömmigkeit dar.

Eine weit bessere Darstellung gelingt im zweiten Teil für die „Nachreformatische protestantische und anglikanische Spiritualität“. Herausragend die lebendige, konkrete und selbstkritische Abhandlung über die „Spiritualität der Baptisten und Quäker“ von E. GLENN HINSON und der Aufsatz über die „Puritanische Spiritualität in Amerika“ von CHARLES HAMBRICK-STOWE. Auch John Wesley und der Beginn der „Methodisten-Bewegung“ werden anschaulich und theologisch präzise beschrieben.

Einen guten Überblick bieten die Abschnitte über die anglikanische und über die protestantische Spiritualität in lutherischer und reformierter Tradition sowie Pietismus und Aufklärung. Das interessante Thema der „Spiritualität der afro-amerikanischen Traditionen“ verliert durch die gestelzte fachwissenschaftliche Literaturdiskussion seinen Glanz.

Wie schon in den ersten beiden Bden besticht der dritte Teil über „Orthodoxe Spiritualität“ durch seine qualifizierten und den Leser auch atmosphärisch einführenden Darlegungen. Der Aufsatz „Mühsal und Sieg: Die spirituelle Tradition im modernen Rußland“ von SERGEI HACKEL läßt trotz seiner Kürze die Schwierigkeiten und die Kraft geistlichen Lebens im Rußland des 19. und 20. Jh.s spüren. JOHN MEYENDORFF zeigt in „Theosis in der östlichen christlichen Tradition“ die anthropologische Relevanz einer trinitarisch geprägten Theologie auf. Interessanterweise hält er seine Ausführungen für eine Darstellung dessen, was im Vergleich zu anderen Konfessionen „auch heute noch der Kern der östlichen christlichen Spiritualität“ ist (496), obwohl er eigentlich eine zentrale Gemeinsamkeit der katholischen Kirche und der östlichen Kirchen beschreibt.

Den Beiträgen im vierten Teil („Wege im 20. Jh.“) hätte etwas mehr Selbstdistanz gutgetan. Vielleicht vermitteln die teilweise fast hymnischen Selbstschilderungen der „Pfingstbewegung“ und der „christlichen feministischen Spiritualität“ aber auch etwas von der Eigenprägung dieser Bewegungen – im positiven wie im negativen. Doch wäre es dem ganzen Bd förderlich gewesen, wenn die Hg. bei den Vf.n öfter auf Fachleute als auf Vertreter bestimmter Spiritualitäten und Bewegungen gesetzt hätten. Gleiches gilt für den stärkeren Ein-

satz von Vf.n, die nicht in den USA leben. Südamerikanische, afrikanische und asiatische Perspektiven fehlen fast ganz. Manche europäischen Akzente kommen im Vergleich zu amerikanischen deutlich zu kurz. So enthält das Buch zweieinhalb Seiten über Dorothy Day, aber keine Zeile über die Spiritualität des französischen, italienischen oder deutschen Sozialkatholizismus.

Der teils guten und immer brauchbaren deutschen Übersetzung wäre die Durchsicht durch einen Theologen zu wünschen gewesen, um Fehler wie „Römisches Kollegium“ statt Collegium Romanum (47) oder „Vierzig-Stunden-Verehrung“ statt Vierzigstündiges Gebet (124) zu vermeiden. Die Erläuterungen von JOSEF SUDBRACK in diesem Bd sind hilfreich und manche für viele Leser sicher notwendig (z. B. 377).

Die Ausstattung eines historischen Werks mit Bildern ist sehr dankenswert, da Bilder häufig vielschichtige Inhalte und Zusammenhänge unmittelbar zur Anschauung bringen. Dazu müssen die Abb. aber gezielt ausgesucht sein und in erkennbarem Zusammenhang mit dem Text stehen. Beides ist in dem zu besprechenden Bd, wie schon in den ersten beiden Bden, häufig nicht gegeben.

So positiv es ist, daß in einem Buch katholische, protestantische und orthodoxe Spiritualitäten zusammen dargestellt werden, so bedauerlich ist es, daß es bei einem bloßen Nebeneinander bleibt. Gerade ein historisch arbeitendes Werk hätte die Möglichkeit jenseits aktueller ökumenischer Kontroversen auf einer sachlichen von der Methodik der historischen Forschung bestimmten Ebene Ansätze und Entwicklungen zu vergleichen, wie es Charles Hambrick-Stowe wenigstens ansatzweise für katholische und puritanische Spiritualität ins Wort bringt: „Ähnlichkeiten zwischen den puritanischen und den katholischen Begegnungen mit dem Göttlichen können mit einer breiten gemeinsamen Grundlage in der christlichen Theologie erklärt werden“ (363). Gemeinsamkeiten und Unterschiede im gegenseitigen Vergleich herauszuarbeiten bedeutete einen Erkenntnisgewinn für die historische Forschung und vielleicht einen noch größeren Fortschritt im ökumenischen Prozeß. Doch ist dies für die theologische Wissenschaft und die Ökumene nach wie vor offenbar eine große Herausforderung. Was in der Profangeschichte häufig gelingt, ist in Theologie und Spiritualität der Gegenwart noch nicht selbstverständlich: Die Gestalt einer fremden Wirklichkeit ohne vorschnelle Wertung in ihrer charakteristischen Eigenart zu verstehen und darzustellen.

Trotz, ja manchmal sogar gerade wegen seiner Grenzen ermöglicht auch der dritte Bd der „Geschichte der christlichen Spiritualität“ dem Leser das Wahrnehmen und Verstehen unbekannter geistlicher Haltungen und Lebensformen. Dem christlichen Theologen stellt er dadurch lebhaft die „Notwendigkeit ... einer größeren Einheit inmitten immer größerer Vielfalt“ (197) vor Augen.

Münster

Stefan Zekorn

## Kurzrezensionen

**Bentchev, Ivan: Engelikonen.** Machtvolle Bilder himmlischer Boten. – Freiburg: Herder 1999. 240 S. (Ikonenreihe), geb. DM 78,00 ISBN: 3-451-27016-1

Der in der „Ikonenreihe“ des Verlags erschienene Bd ist ein hervorragendes Beispiel für die Vermittlung der Ikonenkunst. Nicht nur die phototechnischen Wiedergaben sind ausgezeichnet, sehr gut sind auch die begleitenden Texte, die sich gekonnt in der Mitte zwischen Theologie und Kunstgeschichte bewegen. Dem Bd wünscht man viele Benutzer nicht nur zur Weihnachtszeit.

H. E. W.

**Metapher und Wirklichkeit.** Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur. Dietrich Ritschl zum 70. Geburtstag, hg. v. Reinhold Bernhardt / Ulrike Link-Wieczorek. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 346 S., kt DM 78,00 ISBN: 3-525-56192-X

In interdisziplinärer und weitschweifender Weise widmet sich der Dietrich Ritschl zum 70. Geburtstag gewidmete Bd in einer Vielzahl von Beiträgen der metaphorologischen Thematik.

Während im ersten Kap. Zugänge zur prinzipiellen Bedeutung der Metapher- und Symbolsprache für die Theologie erörtert werden, konkretisiert das zweite Kap. („Metaphern im Reden von Gott“) einerseits die Verwendung der Metapher im biblischen Gebrauch und erörtert andererseits deren Funktion in (historisch-)dogmatischer sowie in praktischer Perspektive. Das dritte Kap. („Metaphern im Reden von der Natur und vom Menschen“) schließlich erweitert das Themenspektrum, indem die Logik metaphorologischer Rede und ihre Bedeutung in psychosomatischer, philosophischer und in das Gespräch von Naturwissenschaft und Schöpfungstheologie suchender Perspektive in den Blick genommen werden.

M. S.

**Weihnachten mit Phil Bosmans.** Texte für alle Tage der Advents- und Weihnachtszeit. Mit Farbfotos von Roland Höpker, hg. v. Ulrich Schütz. – Freiburg: Herder 1999. 87 S., geb. DM 19,80 ISBN: 3-451-27183-4

Die Advents- und Weihnachtszeit ist auch die Zeit des großen „Ausstoßes“ von zur Zeit passender Meditations- und Besinnungsliteratur. Da gilt es, die Spreu vom Weizen zu scheiden. Dem Bändchen von Phil Bosmans kann man vorbehaltlich zustimmen – wegen der Überzeugungskraft der Texte zum einen, der schönen Aufmachung zum anderen. Man wünscht ihm viele Leser.

H. E. W.

**Hundsdoerfer, Maria: Taufe.** Die Botschaft der Taufsteine. – Tübingen: Katzmann 1998. 108 S., Pb. DM 48,00 ISBN 3-7805-0439-1

Der Wert des Bändchens liegt in der farblichen Wiedergabe von 34 Taufsteinen quer durch Deutschland, von ca. 1100 bis in die achtziger Jahre dieses Jh.s. Sie werden theologisch und katechetisch ausgezeichnet erschlossen; weniger kunstgeschichtlich, was aber auch nicht Anliegen der Vf.in ist. Die Glaubensaussagen dieser Taufsteine sind Anlaß für eine Katechese, für die das Buch wohl in erster Linie gedacht ist: Eine gelungene Einführung in die Tauftheologie am Beispiel der jeweiligen Bildgestaltung, geordnet unter den Aspekten der Gaben der Taufe, der Bedeutung des Wassers, des Lebens in der Gemeinde und in der Nachfolge. Nicht so recht in den Blick kommt, daß mit der Veränderung der in der jeweiligen Zeit gegebenen Gestaltung auch eine Veränderung der Taufpraxis verbunden ist. So ergibt sich ein Zugang zu bekannten (Freckenhorst) wie auch bislang kaum gezeigten Meisterwerken christlicher Kunst von der Romanik bis in die Moderne.

K. R.



**Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen**, hg. v. Klaus Jacobi. – Berlin: Akademie Verlag 1997. 405 S. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, NF, 7), geb. DM 128,00 ISBN: 3-05-003127-1

Der Bd dokumentiert die (überarbeiteten) Beiträge einer Tagung gleichnamigen Titels, die im Juni 1995 in der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg stattfand. Der Titel deutet den hermeneutischen Zugriff auf Eckharts Predigten und Reden an: Auch wenn er diese schriftlich vorab fixierte, so waren sie dennoch auf die spezifische Situation der mündlichen Unterweisung und Belehrung hin konzipiert, ein Umstand, der, wie die Beiträge zeigen, die textlich fixierten Predigten und Reden zwar mitbestimmt, nichtsdestotrotz ihren Willen zu Allgemeingültigkeit nicht vernachlässigt. Reizvoll an vorliegendem Bd ist, daß er eine Interpretation des Eckhartschen Werkes vor dem Hintergrund seiner sich, aus vielfältigen Gründen immer wieder verändernden Lebenssituationen versucht, die verschiedenen Orte seiner Tätigkeit und die damit verbundenen differenzierten Ansprüche an Eckhart in die Interpretation einbezieht. Auf diese Weise gelangen die Beiträge nicht nur zu wichtigen systematischen Einblicken in das Denken Eckharts, sondern zeichnen zugleich in ihrer Gesamtheit ein Bild davon, in welch unterschiedlichen, bekanntlich für ihn selbst sehr schwierigen Kontexten sich Eckhart zu vermitteln hatte und wie vielschichtig sein Wirken war. M. S.

**Koenen, Klaus: Unter dem Dröhnen der Kanonen**. Arbeiten zum Alten Testament aus der Zeit des Zweiten Weltkriegs. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1998. VIII, 118 S., Pb. DM 29,80 ISBN: 3-7887-1656-8

Mit diesem schmalen Bd leistet der Vf. einen Beitrag zur Erforschung der evangelischen Theologie im Nationalsozialismus. Er untersucht die Frage, wie Alttestamentler in der Zeit des Zweiten Weltkriegs in ihren Publikationen mit der politischen Realität umgingen. Seine Antwort: Die meisten Wissenschaftler standen der NS-Ideologie und dem Krieg innerlich distanziert gegenüber, ohne dies nach außen durch ihr Verhalten klar zu dokumentieren. Eine Minderheit, zu der u. a. J. Hempel und H. Schmökel zählten, sympathisierte mit dem Nationalsozialismus und verbreitete antisemitisches Gedankengut. K.s kleine, aber differenzierte Studie sollte Anstoß zu weiteren Forschungen geben – auch auf katholischer Seite. T. Br.

**Gottes Offenbarung in der Welt**. Horst Georg Pöhlmann zum 65. Geburtstag, hg. v. Friedhelm Krüger. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998. 360 S., kt DM 88,00 ISBN: 3-579-00401-8

Viele – zumal evangelische – Theologiestudenten haben den „Abriß der Dogmatik“ von H. G. Pöhlmann benutzt. Daß es sich bei diesem Theologen nicht nur um den Vf. eines dogmatischen Lehrbuchs handelt, sondern um einen äußerst vielseitigen – immer gut verständlichen – evangelischen Systematiker, macht diese FS zu seinem 65. Geburtstag indirekt deutlich. Wie der Titel andeutet, ist „Offenbarung“ das Leitthema: Offenbarung in der Wirkungsgeschichte biblischer Texte, Offenbarung bei Cusanus, Offenbarung und Ökumene usw. Einige Beiträge, die besonders die katholischen Theologen interessieren, vermutet man hier nicht, z. B. den von R. Hempelmann über die Sakramententheologie Karl Rahners. H. E. W.

**Der Kulturkampf**, hg. und erläutert von Rudolf Lill unter Mitarbeit von Wolfgang Altgeld / Alexia K. Haus. – Paderborn: Schöningh 1997. 180 S. (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe A: Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus, 10), kt DM 24,80 ISBN 3-506-70870-8

**Katholizismus und wirtschaftlicher Liberalismus in Deutschland im 19. und 20. Jh.**, hg. und erläutert von Karl Heinz Grenner. – Paderborn: Schöningh 1998. 194 S. (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe A: Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus, 12), kt DM 29,80 ISBN 3-506-70872-4

Aus der bekannten Reihe liegen nunmehr zwei neue Bändchen vor, die je eine Quellensammlung zu klassischen Schwerpunktthemen der Katholizismusforschung enthalten. Die Sammlung zum Kulturkampf zeichnet sich dadurch aus, daß sie nach einer knappen Einleitung im I. Teil auch Texte enthält, die die „lange Dauer“ konfessioneller bzw. konfessionspolitischer Auseinandersetzungen im 19. Jh. beleuchten. Die Teile II und III enthalten sodann die Kulturkampfgesetze Badens und des Deutschen Reiches sowie Preußens, die sonst zumeist nur über die umfängliche Dokumentensammlung von Huber/Huber (1976) zu erfassen waren. Vierzehn Redebeiträge und Korrespondenzen von Ketteler, Windhorst u. a. runden den Bd in Teil IV ab, ergänzt durch ein Quellen- und Literaturverzeichnis.

Die Sammlung zur Auseinandersetzung des Katholizismus mit dem wirtschaftlichen Liberalismus faßt Beiträge zu diesem Thema aus fast zwei Jh.en zusammen, beginnend bei Franz von Baader (1802) und abschließend mit einem Beitrag von Arthur Fridolin Utz aus dem Jahre 1994. Eine rasche Orientierung ermöglichen knappe vorangestellte Inhaltsangaben. Die Quellensammlung enthält keine kirchenamtlichen Stellungnahmen (Enzykliken, Hirtenbriefe), was damit begründet wird, daß diese zumeist der Diskussion der Probleme innerhalb der sich entfaltenden katholischen Soziallehre nachfolgten (13). Zu beachten ist jedoch, daß die lehramtlichen Äußerungen für die Umsetzung der Ideen in die Breite des Katholizismus zumeist ungleich größeres Gewicht besessen haben dürften als die Einzelbeiträge ihrer intellektuellen Vorreiter. Es ist zu hoffen, daß die handliche und nützliche Reihe bald weitere Fortsetzungen erfährt. W. D.

**Löning, Karl: Das Geschichtswerk des Lukas. Band 1. Israels Hoffnung und Gottes Geheimnisse**. – Stuttgart/Berlin/Köln: W. Kohlhammer 1997. 261 S. (Urban-Taschenbücher, 455), kt DM 34,00 ISBN: 3-17-013121-4

Das Buch ist der erste von drei geplanten Bden einer Gesamtinterpretation der lukanischen Schriften. Sein Inhalt zwischen Einführung (11–18) und Literaturauswahl (259–261): I. „Die literarische und theologische Konzeption des lukanischen Geschichtswerkes“, u. a. mit den Schlüsseltexten Lk 1,1–4 und 23,50–24,53 (19–57); II. „Die Protagonisten des Anfangs“: Johannes und Jesus (1,5–4,44; S. 58–159), III. und IV. Der erste und zweite „Galiläa-Zyklus“ mit dem „Beginn der Sammlung Israels“ und der „Grundlegung des Offenbarungswissens“ (5,1–7,50 bzw. 8,1–9,50; 160–225; 226–258). Es ist keine Kommentierung des Textes im einzelnen und keine Bearbeitung seiner Detailprobleme, bei der man oft vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sieht, sondern, ohne jede Anmerkung oder Diskussion mit anderen Autoren, ein zügiger Durchgang durch das Evangelium, mit vielen feinsinnigen Beobachtungen, die die Zusammenhänge aufzeigen und insofern eine gute Einführung in Plan und Grundgedanken des Werkes bieten. W. R.

## Theologische Literatur

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

### Allgemeines / Festschriften

**Theologie der Gegenwart** 42, 3/1999, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen. – Hennef/Sieg/Kevelaer: Butzon & Bercker 1999. DM 54,00 pro Jahr. ISSN: 0342-1457; 162-174: BAUDLER, Georg; Mutter, Gott und Raubtier. Überlegungen zum Ursprung von Religion und Gewalt; 175-190: GÄDE, Gerhard: Reinkarnation und Auferstehung. Zur Klärung des theologisch-epistemologischen Status; 191-202: WITSCHEN, Dieter: Menschenrechte – Menschenpflichten. Anmerkungen zu einer Korrelation; 203-211: STENGER, Hermann M.: Ästhetik und Ethik. Zwei vernachlässigte Dimensionen der Praktischen Theologie; 212-221: MIERZWA, Roland: Konversionsfähigkeit heißt Zukunftsfähigkeit. Spuren eines neuen Themas in der katholischen Sozialethik; 222-225: LOCHBÜHLER, Wilfried: Christliche Sozialethik – Einführung und Problembestimmung. Zu A. Anzenbachers neuem Lehrbuch.

**Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft** 55-1999/3, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee 1999. kt sFr 43,00 ISSN 0028-3495; 169-180: BÜKER, Markus: Befreiende Inkulturation – Paradigma für die Gestaltung christlicher Praxis; 181-207: ILUNGA MUYA, Juvénal: L'inculturation comme formation à la vie authentique; 208-228: BATE, Stuart C.: Inculturation in Process: The Influence of the Coping-Healing on the Attitudes and Praxis of Main-Line Churches in South Africa; 229-233: LUSALA, Luka lu ne Nkuka: The Jesuits and the Evangelization of the Kingdom of Congo (1548-1759); 234-238: FREI, Fritz: Katholische missionswissenschaftliche Forschung international. Kolloquium „IACM / Missiologische Institute“.

**Revue Biblique** N° 2 Avril 1999, Publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 1999. ISSN: 0035-0907; 161-147: FLEMING, Daniel: A Break in the Line: Reconsidering the Bible's diverse Festival Calendars; 175-205: DEVILLERS, Luc: Une piscine peut en cacher une autre. À propos de Jean 5,1-9a; 206-218: BOISMARD, Marie-Emile: Bethzatha ou Silôé?; 219-223: DANNA, Elizabeth: A Note on John 4:29; 224-235: O'CONNOR, Jerome Murphy: The Irrevocable Will (Gal 3:15); 236-249:



- HIRSCHFELD, Yishar: Imperial Building Activity during the Reign of Justinian and Pilgrimage to the Holy Land in Light of the Excavations on Mt. Berenice, Tiberias (Planches I-IV).
- Revue Biblique* N° 3 Juillet 1999, publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 1999. ISSN: 0035-0907: 321-344: SHEDLETSKY, Lauren / LEVINE, Baruch: The *mšr* of the Sons and Daughters of Ugarit; 345-357: CAHILL, Michael: Not a Cornerstone! Translating Ps 118,22 in the Jewish and Christian Scriptures; 358-407: NICLÓS, José Vicente: L'évangile en hébreu de Shem Tob Ibn Shaprut; 408-420: TAYLOR, Justin: The List of the Nations in Acts 2:9-11; 421-440: MALZONI, Cláudio: „Moi, je suis la résurrection.“ Jean 11,25 dans la tradition syriaque ancienne.
- Revue Biblique* N° 4 Octobre 1999, publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 1999. ISSN: 0035-0907: 481-510: GORÉA-AUTEXIER, Maria: La bible des Syriens à la lumière des citations de *Job*; 511-548: HERMANT, Dominique: Les redites chez Marc et les deux autres Synoptiques (1<sup>re</sup> partie); 549-562: TAYLOR, Justin: The Gate of the Temple called „The Beautiful“ (Acts 3:2,10); 563-573: ZISSU, Boasz: Daniel in the Lion's Den (?) at Tel Lavnin (Planches V-VI); 574-611: SHERIDAN, Susan Guise: „New life the Dead Receive“: The Relationship Between Human Remains and the Cultural Record for Byzantine St. Stephen's (Planches VII-VIII).
- Zeitschrift für katholische Theologie* 121 (1999), Heft 2, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1999. kt. DM 37,00 / 138,00 pro Jahr ISSN: 0044-2895: 121-138: VORLAUFER, Johannes: Mensch ohne Zeit. Phänomenologische Aspekte zu einer Dialektik von Geldstruktur und Zeiterfahrung; 139-158: LIES, Lothar: Origenes und Reinkarnation (Teil 1); 159-176: HOFF, Georg M.: Ist die „reductio in mysterium“ irrational? Zu A. Kreiners Quaestio disputata; 177-191: WOLLBOLD, A.: Von der Linie zum Fleck. Pastoraltheologie als Hilfe zur Entscheidungsfindung.
- Zeitschrift für katholische Theologie* 121 (1999) Heft 3, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1999. kt. DM 37,00 / 138,00 pro Jahr ISSN: 0044-2895: 249-268: LIES, Lothar: Origenes und Reinkarnation (Schluß); 269-280: GILLMAYR-BUCHER, Susanne: „Ich muss noch einmal Psalmen schreiben.“ Psalmgedichte von Bertholt Brecht; 281-290: OESCH, Josef M.: Ijob – ein Buch der Reichen?; 291-299: HATSCHKA, Martin: „Diener eines neuen Bundes.“ Skizze zum Selbstverständnis des Paulus in 2 Kor 3,4-4,6; 300-310: HUBER, Konrad: Theologie als Topologie. Bemerkungen zum Raumkonzept von Joh 1,43-51; 311-324: STEINS, Georg: Abrahams Opfer (Gen 22). Exegetische Annäherung an einen abgründigen Text.
- Antijudaismus – christliche Erblast*, hg. v. Walter Dietrich / Martin George / Ulrich Luz. – Stuttgart u.a.: Kohlhammer 1999. 192 S., kt 29,00 DM ISBN: 3-17-016095-8: 9-27: DIETRICH, Walter: Gott der Rache versus Gott der Liebe? Wider die Verzerrung biblischer Gottesbilder; 28-40: SCHROER, Silvia: Feminismus und Antijudaismus. Zur Geschichte eines konstruktiven Streits; 40-55: VOLLENWEIDER, Samuel: Antijudaismus im Neuen Testament. Der Anfang einer unseligen Tradition; 56-73: LUZ, Ulrich: Das „Auseinandergehen der Wege“. Über die Trennung des Christentums vom Judentum; 74-92: GEORGE, Martin: Antijudaismus bei den Kirchenvätern. Eine notwendige Polemik?; 93-108: DELLSPERGER, Rudolf: Das Judentum in der Schweiz. Eine Leidensgeschichte mit Lichtblicken; 109-126: HURWITZ, Emanuel: Judas und der Hass auf die Juden. Ein Beitrag zur Frage des strukturellen Antisemitismus; 127-142: MÜLLER, Christoph D.: Die Pharisäer. Zu einem Klischee christlicher Predigtpraxis; 143-163: BAUMANN, Maurice / GRÄDEL-SCHWEYER, Rosa: Judenbilder für Christen Kinder. Das Judentum in Religionsunterricht und kirchlicher Unterweisung; 164-182: BOLLAG, Michel: Jüdische Blicke auf das Christentum. Von Ablehnung bis Akzeptanz; 183-188: Christologie ohne Antijudaismus? Thesen und Einwurfe.
- „Helfer zu eurer Freude.“ Glaube in Kirche und Welt. Festgabe für Erzbischof Johannes Joachim Degenhardt, hg. v. Bruno Kresing. – Paderborn: Bonifatius 1999. 215 S., geb. DM 34,80 ISBN: 3-89710-106-8: 17-40: KLÄSNER, Robert: Ein Jugendbild des Erzbischofs; 41-66: RIEPE, Hans Heinz / OENBACH, Volker / TELKE, Karl-Josef: Jugendarbeit im Dialog entwickeln. 25 Jahre mit dem Erzbischof auf einem Weg; 67-77: LÜKE, Wilhelm: „Begegnungen.“ Kirche und Politik im Dialog; 79-98: ZELINKA, Udo: Begegnungen... Zum Diskurs zwischen Kirche und Welt; 99-112: SCHALLENBERG, Peter: „Als wögen Tränen unsere Arbeit auf.“ Gibt es einen christlich-sozial-ethischen Sinn menschlicher Arbeit?; 113-127: CISNEROS D., Vicente R.: Helfer zu eurer Freude (2 Kor 1,24). Sorge für die Kirche in der einen Welt – mein Zeugnis aus Lateinamerika; 129-149: REISS, Heinrich: Gelebte Ökumene. In Liebe für die Wahrheit; 151-179: STIEGEMANN, Christoph: Erbe und Auftrag. Das Diözesanmuseum und die Kunstpflege im Erzbistum Paderborn; 181-189: PLEITGEN, Fritz: Kritische Anteilnahme; 191-213: RICK, Hermann-Joseph: Im Zeichen des „Fatum Liborinum“.
- Orientierung in pluraler Gesellschaft*. Ethische Perspektiven an der Zeitschwelle. Festschrift zum siebzigsten Geburtstag von Bernhard Fraling, hg. v. Peter Fonk / Udo Zelinka. – Fribourg: Univ.-Verlag / Freiburg i. Br.: Herder 1999. 305 S. (Studien zur theologischen Ethik, 81), kt DM 59,00 ISBN: 3-7278-1209-5 (Univ.-Verlag) / 3-451-26901-5 (Verlag Herder): Teil 1: Der Mensch im Spannungsfeld ethischer Ansprüche: 13-21: RÖTTER, Hans: Der Grundansatz der Moraltheologie; 22-40: DEMMER, Klaus: Theologische Ethik in demokratischer Öffentlichkeit. Anforderungsprofile offener Identität; 41-50: FEIL, Ernst: Religion und Moral? Eine historische Rückfrage in systematischer Perspektive; 51-79: MÜLLER, Stephan E.: Zur Anthropologie und Theologie der Tugend. Prolegomena zur Grundlegung einer erneuerten Haltungsethik; 80-91: WOLBERT, Werner: Die kantische Selbstzweckformel und die Bioethik; 92-123: FONK, Peter: Wir Kinder des achten Schöpfungstages. Das Glaubensbekenntnis der Christen und die Bewahrung der Schöpfung. Moraltheologische Überlegungen zu einigen Anwendungsmöglichkeiten der Gentechnik; Teil 2: (Sozial-)ethische Handlungsfelder in pluraler Gesellschaft: 127-148: HEIMBACH-STEINS, Marianne: Kompromiss: die Not ethischer Verständigung in der pluralen Gesellschaft. Eine politisch-ethische Problemskizze am Beispiel des „Asylkompromisses“; 149-164: IRRGANG, Bernhard: Gemeinwohl geht vor Eigennutz. Eine Auseinandersetzung mit dem Kommunitarismus; 165-185: SCHRAMM, Michael: Gerechtigkeit der Vermögensverteilung; Teil 3: Mystik und Aszetik. Vergessene Themen der Moraltheologie?; 189-201: SCHLÖGEL, Herbert: Moraltheologie und Spiritualität. Eindrücke aus der Diskussion in den USA; 202-221: ALKOEFER, Andreas-Pazifikus: „Sonder-Gut“ oder „Prophet Ethik“? Franziskus „regelt“ den Umgang mit Anderen; 222-243: ROSENBERGER, Michael: Fasten – Klärung durch Versuchung; 244-277: SILL, Bernhard: „Lebenwollen = Sterbenwollen“. Zur „Psycho-Logik“ der Kunst des Sterbens. Gedanken von und zu Carl Gustav Jung; 278-304: ZELINKA, Udo: Quelle oder Dornbusch! Überlegungen zu den anthropologischen Grundlagen der Evangelischen Räte.
- Vom Ende der Zeiten*. Apokalyptische Visionen vor der Jahrtausendwende, hg. v. Joachim Finger. – Fribourg: Paulusverl. 1999. 200 S. (Weltanschauungen im Gespräch, 17), kt DM 29,80 ISBN: 3-7228-0463-9: 9-14: SCHMID, Georg: Leben am Abgrund; 15-36: STRÄULI, Dieter: Unterwegs zum Horizont der Zeit – Philosophische, psychoanalytische und biologische Überlegungen zum Thema Endzeitmythen; 37-51: BINOTTO, Thomas: Apokalypse in Serie – Unheimliches ohne Ende im TV; 52-59: PAPE, Klaus-Dieter: Die Zeugen Jehovas und das Ende der Welt; 60-67: MÜLLER, Joachim: Apokalyptische Botschaften des Himmels? – Beobachtungen zur Michaelsvereinigung von Dozwil; 68-113: TANNER, Erwin: „Alarmstufe Rot!“ für Uriel: Das Ordnen Fiat Lux – oder: Die Zeiger der göttlichen Uhr stehen hundertstel Sekunden vor Zwölf; 114-121: FINGER, Joachim: Das Ende in der ewigen Wiederkehr – Beispiele für Endzeitvorstellungen bei Guru-Gemeinschaften; 122-156: TANNER, Erwin: Weltuntergangsanst und Weltübergangshoffnung im Sonnentempelorden; 157-170: WEIBEL, Rolf: Apokalyptische Visionen in charismatischen und evangelikalen Bewegungen; 171-192: FLAMMER, Philipp: Gruppen unter Zeitdruck – Wie in Sekten Zeit-Bilder gemeinschaftsregulierend funktionieren; 193-198: SCHMID, Georg: Apokalyptisch glauben.
- Wie böse ist der Mensch?*, hg. v. Martin Kleer / Caspar Söling. – Paderborn: Bonifatius 1999. 113 S. (Theologie und Biologie im Dialog), kt DM 24,80 ISBN: 3-89710-073-8: 9-21: SÖLING, Caspar: Wie böse ist der Mensch? Erfahrungen und Entlarvungen zwischen Biologie und biblischer Theologie; 23-35: SOMMER, Volker: „Das sogenannte Böse“ des Konrad Lorenz: Gelesen für die Gegenwart; 37-48: ROTH, Gerhard: „Ist das Böse angeboren?“; 49-60: SCHWAGER, Raymond: Die Erbsünde als das Böse im Menschen; 61-72: KREINER, Armin: Warum der gute Gott den Sündenfall nicht verhinderte?; 73-104: SÖDING, Thomas: Erlösung von dem Bösen. Jesu Umgang mit Schuld und Leid; 105-112: KREINER, Armin / ROTH, Gerhard / SOMMER, Volker / SÖLING, Caspar: Wie böse ist der Mensch? Ausschnitte aus der Abschlussdiskussion.
- Zur Mission herausgefordert*. Evangelisierung als kirchlicher Auftrag. Festschrift für Generalvikar Bruno Kresing zum 70. Geburtstag, hg. v. Thomas Schäfers / Peter Schallenberg / Udo Zelinka. – Paderborn: Bonifatius 1999. 231 S., geb. DM 59,80 ISBN: 3-89710-107-6: 13-20: HILLENBRAND, Karl: Der Dienst des Generalvikars im Schnittpunkt kirchlicher Lebenslinien; Themen: 23-33: LEHMANN, Karl: Vom Ursprung der Mission im Lebensgeheimnis Jesu Christi. Zur theologischen Begründung des Missionsauftrags der Kirche; 35-48: ERNST, Josef: Mission nach der Weisung des Neuen Testaments; 49-64: ZELINKA, Udo: Mission und Menschenwürde. Erwägungen zum Zusammenhang von Gottes- und Menschenbild; 65-74: SALMANN, Elmar: Die Geburt der Neuzeit aus dem Geist der Mystik; 75-88: DEMMER, Klaus: Die Kirche – ein ethischer Denkraum; 89-96: KAUFMANN, Franz-Xaver: Kirche in der Postmoderne; Geschichte und Gestalten: 99-120: HATTRUP, Dieter: Die Mission des *Gottesstaates* bei Augustinus; 121-136: ANGENENDT, Arnold: Die Christianisierung Nordwesteuropas; 137-149: SCHALLENBERG, Peter: Mystik – Moral – Mission. Innere Bekehrung und äußere Mission bei Franz von Sales; 151-165: WOLLBOLD, Andreas: Therese von Lisieux und die Freilegung christlicher Mission; 167-182: WIESEMANN, Karl-Heinz: Romano Guardini – Kirche am Ende der Neuzeit; Regionen: 185-208: MEIER, Johannes: Cuba, quo vadis? Historische Orientierungsmarken einer Kirche auf Identitätssuche; 209-230: STEGMANN, Franz Josef: Vom „Apartheid-Staat“ zum „Neuen Südafrika“ und der Weg der Kirche.
- Bibelwissenschaft**
- Biblica Vol. 80 Fasc. 2*, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 1999. 600 S., Lit 80 000 pro Jahr ISSN 0006-0887: 153-177: BERGES, Ulrich: Die Armen im Buch Jesaja. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des AT; 178-203: LABAHN, Michael: Between Tradition and Literary. Art. The Use of the Miracle Tradition in the Fourth Gospel; 204-223: BEALE, G. K.: Peace and Mercy Upon the Israel of God. The Old Testament Background of Galatians 6,16b; 224-239: CARMICHAEL, Calum: The Sabbatical / Jubilee Cycle and the Seven-Year Famine in Egypt; 240-249: PESCE, Mauro / DESTRO, A.: La lavanda



dei piedi di Gv 13,1–20, il *Romanzo di Esopo* e i *Saturnalia* die Macrobio; 250–263: NISSINEN, Martti: Die Liebe von David und Jonatan als Frage der modernen Exegese; 264–268: LEMMELIJN, Bénédicte: The Phrase וְכַתְּבָהּ לְךָ in Exod 7,19; 269–271: DIRKSEN, Piet B.: Chronistic Tendency in 1 Chr 18,10–11.

*Biblica Vol. 80 Fasc. 3*, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 1999. 600 S., Lit 80000 pro Jahr ISSN 0006–0887: 305–359: LUZARRAGA, Jesús: El *Benedictus* (Lc 1,68–79) a través del arameo; 360–390: GOLDBERG, Jeremy: Two Assyrian Campaigns against Hezekiah and Later Eight Century Biblical Chronology; 391–400: HUROWITZ, Victor Avigdor: Nursling, Advisor, Architect? מִנְחָן and the Role of Wisdom in Proverbs 8,22–31; 401–414: KILGALLAN, John J.: Jesus' First Trial: Messiah and Son of God (Luke 22,66–71); 415–419: MROZEK, Andrzej / VOTTO, S.: The Motif of the Sleeping Divinity.

*Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte*, hg. v. Bernd Janowski / Matthias Köckert. – Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus 1999. 298 S. (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 15), kt DM 88,00 ISBN: 3–579–01816–7: 9–56: ZWICKEL, Wolfgang: Religionsgeschichte Israels. Einführung in den gegenwärtigen Forschungsstand in den deutschsprachigen Ländern; 57–78: NIEHR, Herbert: Auf dem Weg zu einer Religionsgeschichte Israels und Judas. Annäherungen an einen Problemkreis; 79–138: JEREMIAS, Jörg / HARTENSTEIN, Friedhelm: „JHWH und seine Aschera.“ „Offizielle Religion“ und „Volksreligion“ zur Zeit der klassischen Propheten; 139–207: ALBANI, Matthias: „Der das Siebengestirn und den Orion macht“ (Am 5,8). Zur Bedeutung der Plejaden in der israelitischen Religionsgeschichte; 208–241: BERLEJUNG, Angelika: Ikonophobie oder Ikonolatrie. Zur Auseinandersetzung um die Bilder im Alten Testament; 242–271: KOCH, Klaus: Israel im Orient; 272–292: ZENGER, Erich: Psalm 82 im Kontext der Asaf-Sammlung. Religionsgeschichtliche Implikationen.

### Neues Testament

*Studien zu einer neutestamentlichen Hermeneutik nach Auschwitz*, hg. v. Peter Fiedler u. Mitarbeit v. Gerhard Dautenberg. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1999. XVII, 234 S. Stuttgart: Biblische Aufsatzbände, 27), kt DM 79,00 ISBN: 3–46006271–1: 1–30: SALTARINI, Anthony J.: Die Welt Jesu – das zeitgenössische Judentum; 31–52: CHILTON, Bruce: Jesus und die Frage des Antisemitismus; 53–88: CUNNINGHAM, Philip A.: Die Darstellung des Judentums in den synoptischen Evangelien; 89–114: VON WAHLDE, Urban C.: Die Darstellung von Juden und Judentum im Johannes-Evangelium; 115–154: DUNN, James D. G.: Zwei Bünde oder Einer? Die wechselseitige Abhängigkeit der jüdischen und christlichen Identität; 155–170: HOLMGREN, Frederick C.: Der Weg der Tora: Flucht aus Ägypten; 171–190: BORGES, Peder: Polemik im Buch der Offenbarung; 191–214: BOYS, Mary C.: Eine Katholikin begegnet dem Judentum.

### Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

*Kirche – lebenswichtig*. Was Kirche zu geben und zu lernen hat, hg. v. Marianne Heimbach-Steins / Volker Eid. – München: Don Bosco / Topos plus 1999. 183 S. (Topos plus Taschenbücher, 302), kt DM 19,80 ISBN: 3–7698–1157–7 (Don Bosco) / 3–7867–8302–0 (Topos plus): 7–19: HEIMBACH-STEINS, Marianne: Kirche – lebenswichtig? Eine Spurensuche; *I Was Kirche zu sagen hat ...*: 22–42: FUCHS, Gotthard: Bekenntnisbedarf? Auf der Suche nach dem verlorenen Evangelium; 43–60: EID, Volker: Den Glauben verstehen und einander zusagen; *II Was Kirche zu geben hat ...*: 62–77: SCHAVAN, Annette: Wider die Einengung auf „Wohlfahrt“ und „Therapie“. Die Frage nach der gesellschaftlichen Bedeutung von Glaube und Kirche; 78–104: HEIMBACH-STEINS, Marianne: Einmischung und Anwaltschaft. Die sozialetische Verantwortung der Kirche; *III Wo Kirche zu stehen hat ...*: 106–135: REICHERT, Burkhard: Kirche im modernen Staat – Christen als Bürger in der Demokratie; 136–150: EID, Volker: Kirche in Gesellschaft; *IV Was Kirche zu lernen hat ...*: 152–174: KEHL, Medard: Kirche mitgestalten: Strukturwandel als Aufgabe und Chance; 175–181: HEIMBACH-STEINS, Marianne: Ausblick: Theologie als Lernort der Kirche.

*Zum gesellschaftlichen Schicksal der Theologie*. Ein Wiener Symposium zu Ehren von Johann Baptist Metz, hg. v. Johann Reikerstorfer. – Münster: Lit 1999. 171 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft, 14), brosch. DM 39,80 ISBN: 3–8258–4175–8: 9–14: REIKERSTORFER, Johann: Einleitung: Welches Schicksal? Gesellschaftliche Herausforderungen und Wegweisungen der Theologie; 15–18: VOGEL, Hans-Joachim: Die Theologie in gesellschafts- und universitätspolitischen Hinsicht; 19–38: BUSEK, Erhard: Erwartungen eines Politikers an die Theologie; 39–48: NAGL, Ludwig: Gibt es ein Interesse zeitgenössischer Philosophie an der Theologie?; 49–59: ZEILLINGER, Peter: Auszüge aus der Diskussion; 60–72: JÜNGEL, Eberhard: Die Theologie als Narr im Haus der Wissenschaften; 73–85: KÖRTNER, Ulrich H. J.: Theologie in dürftiger Zeit. Eine Zeitanalyse; 86–92: ZEILLINGER, Peter: Auszüge aus der Diskussion; 93–102: ZULEHNER, Paul M.: Kulturierte Theologie; 103–125: REIKERSTORFER, Johann: Chancen und Verpflichtungen in der Wissenschaftswelt. Eine Ortsbestimmung der Theologie; 126–132: ZEILLINGER, Peter: Auszüge aus der Diskussion; 133–141: POTZ, Richard: Die theologischen Fakultäten im Kulturverfassungsrecht des religionsneutralen Rechtsstaates; 142–151: LUF, Gerhard: Universalität der Menschenrechte. Eine Herausforderung der Theologie?; 152–159: KRÄTZL, Helmut: Erwartungen eines Bischofs an die Theologie; 160–169: ZEILLINGER, Peter: Auszüge aus der Diskussion.

### Theologiegeschichte / Dogmengeschichte

*Zukunft aus Erfahrung*. Ein Modell der Kirche für eine zukunftsfähige Entwicklung, hg. v. Verein der Freunde und Förderer des Zentrums für Umwelt und Kultur Benediktbeuern e. V. – München: Don Bosco 1999. 66 S., kt DM 16,80 ISBN: 3–7698–1143–7: 9–12: KOTHGASSER, Alois: Der Weg als Wagnis; 13–30: DE HAAN, Gerhard: Umweltbildung: Von der „grünen Wende“ zur „kulturellen“ Wende; 31–39: GOPPEL, Thomas: Umweltpolitik morgen: Konsens statt Dekret; 40–45: VOGT, Markus: Einige Thesen zur Vorbereitung und Anregung der Podiumsdiskussion; 46–55: ZEHEITMAIR, Hans: Umwelt-erziehung heute: Von der Jugend lernen; 56–63: BRICKWEDDE, Fritz: Die Schöpfung bewahren: Eine Herausforderung für die Umweltbildung.

*Zur Zukunft der Ökumene*. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, hg. v. Bernd Jochen Hilberath / Wolfhart Pannenberg. – Regensburg: Pustet 1999. 184 S., kt DM 34,00 ISBN: 3–7917–1626–3: 9–23: FRIELING, Reinhard: Wie ist es zum Streit über die Rechtfertigungslehre gekommen?; 24–57: PESCH, Otto Hermann: Kernpunkt der Kontroverse. Die antireformatorischen Lehrentscheidungen des Konzils von Trient (1545–1563) – und die Folgen; 58–69: WAGNER, Harald: Die Rechtfertigungsproblematik im ökumenischen Dialog. Vom Malta-Papier bis zur Gemeinsamen Erklärung; 70–78: PANNENBERG, Wolfhart: Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre aus evangelischer Sicht; 79–99: HILBERATH, Bernd Jochen: Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung aus römisch-katholischer Sicht; 100–128: SCHWÖBEL, Christoph: Konsens in Grundwahrheiten? Kritische Anfragen an die „gemeinsame Erklärung“; 129–146: SCHEELE, Paul-Werner: Die Herausforderung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre; 147–163: KNUTH, Hans-Christian: Perspektiven für die Ökumene. Die Gemeinsame Erklärung als erster Schritt zur Abendmahlsgemeinschaft.

### Dogmatik

*Verantwortung – Schuld – Vergebung*, hg. v. Wolfgang Vögele. – Loccum: Evangelische Akademie 1999. 177 S. (Loccumer Protokolle 54/98), kt DM 18,00 ISBN: 3–8172–5498–9: 5–7: VÖGELE, Wolfgang: Schuld, Verantwortung, Vergebung in der aktuellen Diskussion; 8–26: KUHLMANN, Helga: Was kann die Theologie zu einem heilsamen Umgang mit Schuld beitragen?; 27–37: DRESSLER, Bernhard: Jugendkultur, Identität und Rechtfertigung; 38–51: CRÜSEMANN, Frank: Nicht „an dir allein“ – Aspekte biblischen Umgangs mit Schuld. Vergebung und die Tradition der Kirche; 52–64: WINKLER, Klaus: Die Fähigkeit und die Unfähigkeit Schuld zu empfinden; 65–78: DAIBER, Karl Fritz: Das Schuldbekenntnis als politisches Ritual; 79–101: KOCHNIK, Hans: Der mühselige Weg zur Verständigung: über Schlichten zum Frieden; Beiträge aus der anschließenden Diskussion von: 104–107: HANNA SCHISLER; 108–111: WOLFGANG RAUPACH-RUDNICK; Aus den Arbeitsgruppen: 114–140: KREUTER, Jens: Wem half die Entnazifizierung? Vergangenheitsbewältigung am Beispiel des Nürnberger Prozesses; 141–145: DERS.: Vorschlag für ein zentrales Denkmal für die ermordeten Juden Europas in Berlin; 146–162: BAUERKÄMPER, Arnd: DDR-Vergangenheit zwischen Theologie, Strafjustiz und Geschichtswissenschaft. Umgang mit Schuld und Verantwortung im vereinten Deutschland; Ex post: 164–166: DRESSLER, Bernhard: Andacht über Matthäus 6,12; 167–168: VÖGELE, Wolfgang: Andacht über Römer 2,1; 169–172: KABARETT TURMSPIITZEL: Die Schuldberatung.

### Ökumenische Theologie

*Grundkurs Ökumene*. Ökumenische Entwicklung – Brennpunkte – Praxis. Bd 1: Theologische Grundlagen, hg. v. Michael Kappes / Michael Faßnacht. – Kevelaer: Butzon und Bercker 1999. 239 S., Pb. DM 38,00 ISBN: 3–7666–0146–6: 16–42: KAPPES, Michael: Ökumene im Aufbruch – Die Entwicklung der ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhundert; 43–64: ALLKEMPER-HAKENES, Petra: Wege zur Spaltung – Kirchengeschichtliche Entwicklungslinien; 65–87: OELDEMANN, Johannes: Von der Vielfalt des Christentums – Eine kleine Konfessionskunde; 88–102: ALLKEMPER-HAKENES, Petra: Typisch Katholisch – Typisch Evangelisch. Einheit und Vielfalt christlicher Frömmigkeit; 103–128: KAPPES, Michael: Sakramente – Quellen christlichen Lebens. Das Sakramentenverständnis der evangelischen und katholischen Kirche; 128–154: KAPPES, Michael: Eucharistie. Sakrament der Einheit – Streitpunkt der Konfessionen; 155–178: OELDEMANN, Johannes: Das kirchliche Amt – einheitsstiftend oder kirchentrennend?; 178–209: FASSNACHT, Michael: Konfessionsverbindend? Leben in einer konfessionsverschiedenen Ehe und Familie; 210–239: LINK, Hans-Georg: Ökumenisch handeln – aber wie? Ökumene in der Praxis der Gemeinden – Sieben Vorschläge.

*Grundkurs Ökumene*. Ökumenische Entwicklung – Brennpunkte – Praxis. Bd 2: Materialien für eine Seminarreihe, hg. v. Michael Kappes / Michael Faßnacht. – Kevelaer: Butzon und Bercker 1996 S., Loseblattsammlung DM 58,00 ISBN: 3–7666–0147–4: 15–30: FASSNACHT, Michael: Einführungsveranstaltung; 31–52: KAPPES, Michael: Ökumene im Aufbruch – Die Entwicklung der ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhundert; 53–70: ALLKEMPER-HAKENES, Petra: Wege zur Spaltung – Kirchengeschichtliche Entwicklungslinien; 71–82: OELDEMANN, Johannes: Von der Vielfalt des Christentums – Eine kleine Konfessionskunde; 83–96: ALLKEMPER-HAKENES, Petra: Typisch Katholisch – typisch Evangelisch. Einheit und Vielfalt christlicher Frömmigkeit; 97–116: KAPPES, Michael: Sakramente – Quellen christlichen Lebens. Das Sakramentenverständnis der evangelischen und katholischen Kirche; 117–148: KAPPES, Michael: Eucharistie. Sakrament



der Einheit – Streitpunkt der Konfessionen; 150–162: OELDEMANN, Johannes: Das kirchliche Amt – einheitsstiftend oder kirchentrennend?; 163–168: FASSNACHT, Michael: Konfessionsverbindend? Leben in einer konfessionsverschiedenen Ehe und Familie; 169–196: FASSNACHT, Michael: Ökumenisch handeln – aber wie? Ökumene in der Praxis der Gemeinden.

### Liturgiewissenschaft

*Raum als Zeichen. Wahrnehmung und Erkenntnis von Räumlichkeit*, hg. v. Thomas Nißlmüller / Rainer Volp. – Münster: LIT 1998. 132 S. (Ästhetik – Theologie – Liturgik, 1), brosch. DM 39,80 ISBN: 3-8258-3580-4: 1–10: WEYER-MENKHOFF, Stephan: Gott im Raum der Welt: Der Streit um das Bild Christi. Bilder gestalten christliche Religion; 11–31: VOLP, Rainer: Das offene Labyrinth. Über den Wechselbezug zwischen Raum- und Ritualbewußtsein; 33–53: RADEKE, Christian: Bewußtsein als Perspektive. Ein wahrnehmungstheologischer Versuch; 55–70: LUKKEN, Gerard: Semiotik des Raums in Theater und Ritual: Unterschiede, Übereinkünfte und Berührungsebenen; 71–89: NISSELMÜLLER, Thomas: Raumzeichen als Lesezeichen und Grenzmarken. Plädoyer für das Fragment; 91–96: MAGASS, Walter: Der Raum, die Mythen und die Riten; 97–108: ETTEMA, Hans: Räumlichkeit der Seele. Zu einer Semiotik der Metamorphosen des Orts; 109–117: RÖLLER, Dirk: Der Lehrer im Raum; 119–130: MÜLLER, Wolfgang Erich: Mythos und Religion als Kultur-Zeichen. Überlegungen im Anschluß an Ernst Cassirer.

### Moraltheologie

*Ökologische Theologie und Ethik I*. Bearb. v. Hans Halter und Wilfried Lochbühler, hg. v. Gerfried W. Hunold. – Graz/Wien/Köln: Styria 1999. 311 S. (Texte zur Theologie, Moraltheologie 1,1), kt DM 54,00 ISBN: 3-222-12718-2: 1 Die Erkenntnis der ökologischen Krise als Herausforderung der Theologie: 1.1 Der „ökologische Weckruf“: 21–24: MEADOWS, Dennis L. / MEADOWS, Donella / ZAHN, Erich / MILLING, Peter: Die Grenzen des Wachstums erfordern weltweit neues Denken und Handeln; 1.2 Der Vorwurf an die jüdisch-christliche Tradition: 24–30: WHITE, Lynn jr.: Die ökologische Krise ist Auswirkung jüdisch-christlicher Glaubensvorstellungen; 30–34: AMERY, Carl: Die gnadenlosen Folgen des Christentums; 1.3 Unterschiedliche Erwartungen an die Theologie und Kirchen: 34–37: DREIER, Wilhelm / KIES, Reinhard / WAIZ, Volker / WOLF, Günther: Hoffnung auf die christlichen Kirchen; 37–39: PECCEI, Aurelio: Anregungen der Religion wirken nur mehr schwach; 39–41: DEGENHARDT, Daniel: Wider die christliche Vereinnahmung ökologischer Anliegen; 41–42: MARSCH, Wolf Dieter: Kirchliches Engagement wozu?; 2 Zur Frage nach den Ursachen und Hintergründen der ökologischen Krise: 2.1 Allgemeine Ursachenanalyse: 43–47: SCHOLDER, Klaus: Aporien von Planung und Prognose; 47–53: DÖPFNER, Julius: Christen als Sündenböcke beim Umwelt- und Bevölkerungsproblem?; 53–57: DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ / RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND: Vielfältige Ursachen und Verantwortlichkeit; 2.2 Gewissensforschung: Zum Vorwurf an das Christentum: 57–61: DREWERMANN, Eugen: Christlicher Anthropozentrismus als Kernproblem; 61–66: DAECHE, Sigurd Martin: Unterschiede zwischen der biblischen Botschaft und ihrer Wirkungsgeschichte; 66–70: ALTNER, Günter: Unschuld der Bibel, Mitschuld des Christentums; 70–73: KROLZIK, Udo: Mittelalterlich-christliche Bestimmungsfaktoren der neuzeitlichen Entwicklung; 74–77: IRRGANG, Bernhard: Mißverständnis christlicher Anthropozentrik bei den Vertretern des Vorwurfs; 77–81: MÜNK, Hans J.: Umweltkrise: Nicht Folge des Christentums, sondern der Säkularisierung; 82–85: RAPPEL, Simone: Haltlosigkeit der Vorwürfe gegenüber dem Christentum; 2.3 „Ahnengalerie“: 2.3.1 Repräsentanten technizistischen Bewußtseins: 87–89: BACON, Francis (1561–1626): Die Herrschaft über die Natur als edelste Form der Machtausübung; 90–91: DESCARTES, René (1596–1650): Der cartesianische Dualismus: res cogitans – res extensa; 92–93: DU BOIS-REYMOND, Emil (1818–1896): Herrschaft über die Natur mittels Naturwissenschaft und Technik als wahre Kultur der Menschheit; 94–95: ORTEGA Y GASSET, José (1883–1955): Die Welt als Maschine und der Mensch als Techniker; 96–98: MOSCOVICI, Serge (geb. 1925): Herrschaft über die Natur statt über den Menschen; 2.3.2 Vorläufer ökologischen Bewußtseins: 98–101: FRANZ VON ASSISI (1181–1226): Die Mitgeschöpfe als Geschwister des Menschen im Gesamt der Schöpfung Gottes; 100–101: THOMAS VON CELANO (gest. 1260): Die Rettung der Lämmer; 102–103: BÖHME, Jacob (1575–1624): Heilung der Welt als Aufgabe des Menschen; 103–105: BAADER, Franz von (1765–1841): Der Mensch als Hüter der Schöpfung; 105–107: SCHWEITZER, Albert (1875–1965): Wir brauchen eine neue Ethik!; 108–110: TEILHARD DE CHARDIN, Pierre (1881–1955): Der Christus-Evolutar; 110–113: LEOPOLD, Aldo (1887–1948): Die Natur muß in die Ethik einbezogen werden; 113–117: BLANKE, Fritz (1900–1967): Verantwortung der Christen für die Schöpfung; 117–120: BERNHART, Joseph (1881–1969): Sinn und Grenzen der Tierliebe; 3 Relecture der Bibel vor dem Hintergrund der Ökokrise: 3.1 Einführung in die biblischen Leittexte: 122–125: (diverse Schriftstellen); 3.2 Wie ergiebig ist die Bibel für die heutige ökologische Frage (hermeneutische Problematik)?: 125–129: EBACH, Jürgen: Abstand und Nähe alttestamentlicher Texte zur ökologischen Frage; 129–132: BECKER, Jürgen: Zur ökologisch-theologischen Rezeption neutestamentlicher Schöpfungsaussagen; 133–135: HALTER, Hans: Skepsis gegenüber einer „ökologischen“ Schriftauslegung; 3.3: Alttestamentliche Beiträge zu einer ökologischen Theologie und Ethik: 3.3.1 Zur Paradieserzählung (jahwistische Urgeschichte, Gen 2,4b–3,24): 135–138: ALBERTZ, Rainer: „Bebauen und bewahren“ als Aufgabe des Men-

schen in der jahwistischen Urgeschichte; 3.3.2 Zur priesterschriftlichen Schöpfungserzählung und zum „Herrschaftsauftrag“ an die Menschen (Gen 1,1–2,4a): 138–141: ZENGER, Erich: Die Schöpfung als „Lebenshaus“ in der priesterschriftlichen Urgeschichte; 141–146: LOHFINK, Norbert: Kernelemente des „Herrschaftsauftrages“ an den Menschen: „Weiden der Tiere“ und „In-Besitz-Nehmen der Erde“ (Gen 1,26,28); 146–149: LIEDEKE, Gerhard: Fürsorgende „Herrschaft“ und Konfliktregelungsfunktion (Gen 1,26,28); 149–152: SCHARBERT, Joseph: Die Herrschaft des Menschen als Ausübung unumschränkter Gewalt (Gen 1,26,28); 3.3.3 Zur Neuordnung der Schöpfung nach der Flut im Bund mit Noah (Gen 9,1–17): 152–153: LOHFINK, Norbert: „Kriegszustand“ zwischen Mensch und Tier im Noahbund (Gen 9,1ff); 153–156: ZENGER, Erich: Der Mensch als „Herr der Tiere“ zur Abwehr des Bösen (Gen 9,1ff); 3.3.4 Zum Verhältnis des Menschen zur übrigen Schöpfung in den Schöpfungspsalmen: 156–160: STECK, Odil Hannes: Jahwes Fürsorge für seine Geschöpfe (Ps 104); 160–161: JÜNGLING, Hans-Winfried: Pracht und Herrlichkeit des Menschen (Ps 8); 3.3.5 Zur Stellung des Tieres in den übrigen Schriften des Alten Testaments: 162–165: HENRY, Marie Louise: Enge Verbundenheit von Mensch und Tier; 165–168: BARTELMUS, Rüdiger: Tiere als Nutzobjekte des Menschen; 3.4 Neutestamentliche Beiträge zu einer ökologischen Theologie und Ethik: 3.4.1: Leben und Lehre Jesu als ökologisch-theologische Orientierung: 168–171: STUHLMACHER, Peter: Jesu Anweisungen für den Umgang mit der Schöpfung; 172–174: GANOCZY, Alexandre: Jesus als guter Hirte der Natur; 3.4.2 Paulus und die Schöpfung: 174–176: BINDEMANN, Walther: Die „seufzende Schöpfung“ (Röm 8,18–27) und die Solidarität der Hoffnung; 177–180: GRÄSSER, Erich: Röm 8,18–27 als Ansatzpunkt einer biblisch begründeten Tierschutzethik; 180–183: SCHOTTROFF, Luise: Mitleid und Geschwisterlichkeit im Umgang mit der Schöpfung (Röm 8,18–27); 3.4.3 Beiträge zu den übrigen neutestamentlichen Schriften: 183–187: FRIEDRICH, Gerhard: Die Versöhnung des Kosmos durch Christus (Kol 1,15); 187–191: ROSENAU, Hartmut: Apokalyptische Naturerfahrung: Maßlos zerstörerische Natur und Zeichen göttlicher Heilsnähe (Offenbarung des Johannes); 4 Systematisch-theologische Ansätze: 4.1 Ökologisch erneuerte Schöpfungstheologie: 195–200: BEINERT, Wolfgang: Neuaufbruch in der Schöpfungstheologie; 200–202: COBB, John: Prozeßtheologischer Pantheismus; 202–204: SCHAEFFER, Francis A.: Wider den Pantheismus; 204–209: MOLT-MANN, Jürgen: Pneumatologischer Pantheismus; 209–212: LINK, Christian: In welchem Sinn ist Gott „in“ seiner Schöpfung?; 212–215: GRESHAKE, Gisbert: Schöpfung als Sakrament; 216–217: KESSLER, Hans: Neue Schöpfungsspiritualität und Fürsorge für die Mitgeschöpfe; 217–221: SCHLOEMANN, Martin: Das verdrängte „Ende der Welt“ neu bedenken!; 222–223: AUER, Alfons: Die Erde wird in der Vollendung des Menschen mitvollendet; 4.2 Andere Ansätze: 4.2.1 Kreuzes- und Rechtfertigungstheologie: 224–227: ALTNER, Günter: Eschatologia crucis; 227–229: HEGERMANN, Harald: Umkehr und Christus-Glaube als einziger Ausweg aus der Sackgasse; 229–231: MOLT-MANN, Jürgen: Der Sabbat: Krone der Schöpfung, Vorschein ihrer Vollendung und ökologischer Ruhetag der Natur; 4.2.2 Feministische Theologie: 231–234: PRAETORIUS, Ina / SCHOTTROFF, Luise / SCHÜNGEL-STRAU-MANN, Helen: Ökologie und Schöpfung: Der feministische Ansatz; 234–237: GROSSMANN, Sigrid: Herrschaftsfreie Beziehung zwischen Gott, Mensch und Natur; 237–241: RADFORD RUETHER, Rosemary: Ökofeministische Theologie der Natur und neue Rationalität; 4.2.3 Befreiungstheologie: 241–248: BOFF, Leonardo: Von erneuerter Schöpfungsmystik zur Sozialökologie; 248–251: LEERS, Bernardino / MOSER, Antonio: Christlicher Glaube als Gegengewicht zur Idolatrie der Technik; 251–256: DUSSEL, Enrique: Befreiung der Armen als Grundlage eines neuen Mensch-Natur-Verhältnisses; 4.3 Interreligiöser Seitenblick: 4.3.1 Judentum: 257–259: LOTH, Heinz-Jürgen: Umwelt als Rechtsgut in rabbinischer Literatur; 259–262: THOMA, Clemens: Gott als Schöpfer, Lenker, Richter und Verderber in rabbinischer Literatur; 4.3.2 Islam: 263–264: KHOURY, Adel Theodor: Islamische Schöpfungserzählung und die Welt als Ort der Glaubensfindung; 265–268: ABDULLAH, Muhammad Salim: Der Mensch als verantwortlicher Statthalter Gottes auf Erden; 4.3.3 Fernöstliche Religionen (Hinduismus, Buddhismus, chinesische Religionen): 268–272: BRÜCK, Michael von: Hinduistisches Schöpfungsverständnis: Harmonie und Einheit; 272–274: BALASUBRAMANIAN, Rajangam: „Um des Menschen willen ...“: Die Anthropozentrik hinduistischer Erlösungslehre; 275–278: SCHMITHAUSEN, Lambert: Buddhistische Daseinsanalyse und Mensch-Natur-Verhältnis; 278–282: BISCHOFBERGER, Otto: Ahimsa-Gebot und Mitleidsethos im Hinduismus und Buddhismus; 282–285: YONG-XIANG LIAU, Timothy: Handeln gemäß der Natur statt technischer Umgestaltung im Taoismus; 285–290: ROETZ, Heiner: Nutzung und Unterwerfung der Natur im Konfuzianismus; 4.3.4 Naturreligionen: 290–293: DREWERMANN, Eugen: Indianische Naturfrömmigkeit als Anknüpfungspunkt für ein verändertes Naturverhältnis; 293–297: KAISER, Rudolf: Indianische Naturfrömmigkeit: Ein Ansatz für Naturbewahrung, aber kein Vorbild für heute!; 298–302: BARGATZKY, Thomas: Naturvölker als Umweltschützer: eine moderne ökologische Fiktion.

*Ökologische Theologie und Ethik II*. Bearbeitet von Hans Halter und Wilfried Lochbühler, hg. v. Gerfried W. Hunold. – Graz/Wien/Köln: Styria 1999. 206 S. (Texte zur Theologie, Moraltheologie 1,2), kt DM 54,00 ISBN: 3-222-12719-2: 5 Fragen und Ansätze einer fundamentalen systematischen Umweltethik: 5.1 Ansatz und Begründung einer Umweltethik: 5.1.1 Die Kernfrage: 14–15: BIRNBACHER, Dieter: Wo liegt das Problem?; 5.1.2 Anthropozentrische Ansätze: 16–17: PASSMORE, John: Wir brauchen keine neue Moral!; 18–21: ULRICH, Peter: Es geht ganz anthropozentrisch um



uns, nicht um die Natur!; 21–24: KORFF, Wilhelm: Nicht weniger sondern mehr Rationalität; 24–27: DERS.: „Retinität“ als umweltethisches Leitprinzip; 27–29: AUER, Alfons: Anthropozentrik und Eigenwert der Natur; 29–30: SPAEMANN, Robert: Die anthropozentrische Perspektive um des Menschen willen verlassen; 31–32: LESCH, Walter: Ethik und Ästhetik in anthropozentrischem Horizont; 32–35: IRRGANG, Bernhard: Verschiedene Ebenen oder Funktionen der Anthropozentrik; 35–38: DERS.: Eine Ethik ökologisch orientierter Humanität; 38–40: SCHLITT, Michael: Der Mensch ist die Krone der Schöpfung – zur Verherrlichung Gottes; 5.1.3 Pathozentrische und sentientistische Ansätze; 41–47: SINGER, Peter: Gegen den Speziesismus: Gleiches ist gleich zu behandeln!; 47–51: DERS.: Das Christentum als Hauptförderer des Speziesismus; 52–54: WOLF, Ursula: Mitleidsmoral statt Wertmoral; 54–57: WOLF, Jean-Claude: Verteidigung des Sentientismus gegen Biozentrismus und Holismus; 57–60: BIRNBACHER, Dieter: Die Selbstzweckhaftigkeit der Natur reicht soweit wie die Leidensfähigkeit; 5.1.4 Biozentrische Ansätze; 60–63: SCHWEITZER, Albert: „Ich bin Leben, das leben will mitnichten von Leben, das leben will!“; 63–66: ALTNER, Günter: „Ehrfurcht vor dem Leben“ als Grundsatz der Bioethik; 66–68: JONAS, Hans: Alles Lebendige trägt seinen Zweck in sich selbst; 68–74: RICKEN, Friedo: Biozentrik schließt menschliche Sonderstellung nicht aus; 74–77: ERBRICH, Paul: Schöpfungstheologische Begründung des Biozentrismus; 5.1.5 Holistische oder physiozentrische Ansätze; 77–81: MEYER-ABICH, Klaus Michael: Der Mensch im Ganzen der Natur; 81–83: DAECKE, Sigurd Martin: Die Natur ist heilig: Schöpfungstheologische und christologische Begründung des Holismus; 83–85: FRASER-DARLING, Frank: Der Mensch als Aristokrat in der Lebensgemeinschaft Erde; 5.2 Zur Bedeutung und Problematik theologischer Argumentationen aus philosophischer Sicht; 85–88: LÖW, Reinhard: Ein Eigenrecht der Natur läßt sich nur religiös begründen; 89–91: WOLF, Jean-Claude: Ethik muß heute säkular begründet werden; 89–91: PASSMORE, John: Heiligkeit der Natur?; 91–94: BIRNBACHER, Dieter: Scheinlösungen – auch theologischer Art; 5.3 Brennpunkte der ökologisch-ethischen Grundlagendiskussion: Eigenwert, Würde, Interessen, Subjekthaftigkeit und Rechte der nichtmenschlichen Natur; 5.3.1: Befürwortende Positionen; 95–98: REGAN, Tom: Alle haben den gleichen Eigenwert – Menschen und Tiere; 98–99: TEUTSCH, Gotthard M.: Tiere sind weder Personen noch Sachen; 99–103: FEINBERG, Joel: Rechte hat nur, wer Interessen haben kann; 103–105: TEUTSCH, Gotthard M.: Eine „Universelle Erklärung der Tierrechte“; 105–109: DERS./SCHNEIDER, Manuel: Worin gründet die „Würde der Kreatur“?; 109–112: SITTER, Beat: Alle Würde des Menschen nimmt ihren Ursprung in der Würde der Natur; 113–115: LINK, Christian: Die Rechte der Schöpfung und ihr notwendig theologischer Begründungszusammenhang; 115–117: ALTNER, Günter: Natur als „vielsubjektive“ Interessengemeinschaft; 117–118: MEYER-ABICH, Klaus-Michael: Die Natur als Subjekt der Geschichte; 118–121: DERS.: Die Rechtsgemeinschaft mit der ganzen Natur als Ansatz einer ökologischen Ethik; 121–124: LEIMBACHER, Jörg: Was bedeuten Rechte der Natur in der Rechtsordnung?; 124–127: GIESSE, Elisabeth / KARRER, Andreas / LEIMBACHER, Jörg u. a.: Resolution für Rechte künftiger Generationen und Rechte der Natur; 5.3.2 Kritische und differenzierende Positionen; 127–128: LOCHBÜHLER, Wilfried: Grenzen des Sentientismus; 129–133: MÜNK, Hans J.: Würde der Kreatur: Möglichkeiten und Grenzen eines neuen Leitbegriffs ökologischer Ethik; 134–138: BAYERTZ, Kurt: Natur ist weder teleologisch noch ein Vorbild für uns; 138–141: SCHMITZ, Philipp: Eigenwert bedeutet noch nicht Rechtsträgerschaft; 141–144: MÜNK, Hans J.: Keine Eigenrechte der Tiere – aber rechtsanaloge Ansprüche; 144–148: IRRGANG, Bernhard: Natur hat keine Rechte und keinen Subjektstatus; 148–150: LOCHBÜHLER, Wilfried: Eigenrechte der Natur als sozial-ethisches Problem; 6 *Kirchliche Verlautbarungen zur Umweltproblematik*: 151–197: diverse Texte.

### Christliche Sozialethik

*Zukunftsfähigkeit der Theologie.* Anstöße aus der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns, hg. v. Karl Gabriel / Johannes Horstmann / Norbert Mette. – Paderborn: Bonifatius 1999. 170 S. (Einblicke, 2), kt DM 29,80 ISBN: 3-89710-056-8; 7–15: GABRIEL, Karl: Zukunftsfähigkeit der Theologie – Anstöße aus der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns. Zur Einführung; 17–32: LEHMANN, Karl: Religion als Privatsache und als öffentliche Angelegenheit. Die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft; 33–43: RENDTORFF, Trutz: Theologie als Kulturwissenschaft; 45–52: HÜNERMANN, Peter: Theologie als Kulturwissenschaft. Inkulturation im Horizont der Christentums-geschichte zwischen Anerkennung und Transformation; 53–67: VAN DER VEN, Johannes A.: Theorie der Kirche. Zwischen sozialwissenschaftlicher Empirie und theologischer Ekklesiologie; 69–75: POTTMEYER, Hermann J.: Theorie der Kirche zwischen sozialwissenschaftlicher Empirie und theologischer Ekklesiologie. Fundamentaltheologische Überlegungen und Anfragen; 77–91: STEINKAMP, Hermann: Belastbare Solidarität und christlicher Glaube. Kontexte und Praxisformen; 93–112: FUCHS, Ottmar: Für eine neue Einheit von Sozial- und Glaubenspastoral!; 113–127: ZERFASS, Rolf: Spirituelle Ressourcen einer neuen pastoralen Kultur. Wirklichkeitserschließung als Befreiung; 129–137: SILLER, Hermann Pius: Wirklichkeitserschließung als Befreiung. Die Wirklichkeit erschließende Kraft des Exils; 139–147: METTE, Norbert: Postmoderne Familie und die Zukunft religiöser Sozialisation; 149–155: BLASBERG-KUHNKE, Martina: Die Familie im Horizont der Tradierung des christlichen Glaubens; 157–167: KAUFMANN, Franz-Xaver: Zukunftsfähigkeit der Theologie. Abschließende Bemerkungen.

## Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Grossbergerweg 9, D-93080 Pentling;  
Prof. Dr. Eugen Biser, Veterinärstraße 1, D-80539 München;  
Dr. Ulrich Dahmen, Küdinghovener Str. 140, D-53227 Bonn;  
Dr. Bernhard Dieckmann, Deutschhausstr. 24, D-35037 Marburg;  
Dr. Eva Maria Faber, Erbprinzenstraße 13, D-79098 Freiburg i. Br.;  
Prof. Dr. Helmut Fritzsche, Fichtenweg 4, D-18059 Rostock;  
Prof. Dr. Christian Grethlein, Universitätsstraße 13–17,  
D-48143 Münster;  
Prof. Dr. Marianne Heimbach Steins, Otto-Friedrich-Universität,  
Postfach, D-96045 Bamberg;  
Axel Heinrich, Holstenhof 85, D-22043 Hamburg;  
Prof. Dr. Stefan Knobloch, Saarstraße 21, D-55029 Mainz;  
Dr. Josef Kreiml, Professor Huber Platz 1, D-80539 München;  
Dr. Gerhard Kruip, Gartenstraße 17, D-51519 Odenthal Blecher;  
Dr. Athina Lexutt, Humboldt Str. 42, D-53115 Bonn;  
Dr. Manfred Lochbrunner, Kirchstraße 2, D-86486 Bonstetten;  
Prof. Dr. Ulrich Lücke, Kamp 6, D-33098 Paderborn;  
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4a, D-04157 Leipzig;  
Prof. Dr. Peter Neuner, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;  
Dr. Cordula Nolte, Domstr. 11/IV, D-17487 Greifswald;  
Prof. Dr. Lorenz Oberlinner, Erbprinzenstr. 13, D-79098 Freiburg;  
Dr. Michael Plattig, Hörsterplatz 4, D-48147 Münster;  
Prof. Dr. Horst G. Pöhlmann, Heger-Tor-Wall 9, D-49074 Osnabrück;  
Dr. Mechthild Pörnbacher, Landwehrstr. 72, D-80336 München;  
Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar;  
Prof. Dr. Anton Rauscher, Wilhelm-Hauff-Straße 28/XIV,  
D-86161 Augsburg;  
Prof. Dr. Adam Seigfried, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg;  
Prof. Dr. Hermann Siller, Hausener Weg 120, D-60489 Frankfurt;  
Prof. Dr. Thomas Söding, Gaußstraße 20, D-42097 Wuppertal;  
Dr. Caspar Söling, Josef-Egenolf-Straße 2, D-65594 Runkel/Dehrn;  
Prof. Dr. Gerhard Stanke, Domplatz 2, D-36037 Fulda;  
Prof. Dr. José Villar, Universidad de Navarra, Facultad de Teología  
Apartado 170, E-31080 Pamplona;  
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster;  
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III-Vgb., D-80799 München;  
Dr. Stefan Zekorn, Borromäum Domplatz 8, D-48143 Münster;  
Prof. Dr. Erich Zenger, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster.

## Impressum

Theologische Revue (ThRV)  
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster  
Tel. (0251) 8322656, Fax (0251) 8328357, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

**Herausgeber:** Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster  
**Schriftleitung:** Prof. Dr. Harald Wagner

**Mitarbeiter:** Henning Klingen, Alexandra Müller, Margarete Kubiak,  
Joachim Sattler

**Sekretariat:** Monika Liedschulte

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

### Verlag und Anzeigen

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., D-48135 Münster

**Bezugspreise:** Einzelheft: DM 38,-/öS 277,-/sFr 35,-,

Jahresabonnement: DM 198,-/öS 1445,-/sFr 176,-,

Studentenabonnement: DM 158,40/öS 1156,-/sFr 140,50.

Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.

**Gesamtherstellung:** Druckhaus Aschendorff, Münster 1999

**Rezensionsexemplare bitte direkt senden an**

**review copies please send directly 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